



Universidade de Brasília - UnB  
Instituto de Psicologia – IP  
Departamento de Psicologia Clínica – PCL  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura – PPGPsiCC

## **O EM-CORPO DE ANALISTA: TATO E ATO ANALÍTICO**

Rafaela Brandão Alves

Brasília

2021

Rafaela Brandão Alves

**O EM-CORPO DE ANALISTA: TATO E O ATO ANALÍTICO**

Orientadora: Daniela Scheinkman Chatelard

Orientador (Cotutela): Jean-Michel Vivès

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da

Universidade de Brasília e na *Université Côte d'Azur – École Doctorale*

*Sociétés, Humanités, Arts et Lettres* como requisito para obtenção do

título de Doutora em Psicologia Clínica e Cultura.

Brasília

2021

Rafaela Brandão Alves

O em-corpo de analista: tato e ato analítico

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade de Brasília e na *Université Côte d'Azur – École Doctorale Sociétés, Humanités, Arts et Lettres* como requisito para obtenção do título de Doutora em Psicologia Clínica e Cultura.

**Banca Examinadora:**

---

**Presidente:** Profa. Dra. Daniela Scheinkman Chatelard

---

**Membro Externo (Co-orientador):** Prof. Dr. Jean-Michel Vivès

---

**Membro Externo:** Profa. Dra. Denise Maurano de Melo

---

**Membro Externo:** Prof. Dr. Mário Eduardo Costa Pereira

---

**Membro Interno:** Profa. Dra. Márcia Cristina Maesso

---

**Membro Suplente:** Profa. Dra. Eliana Rigotto Lazzarini

## **Agradecimentos**

Aos meus pais, Túlio e Maria Célia, por me impulsionarem e me transmitirem o amor pela vida. É com vocês que voo e é para vocês que volto. Essas linhas são nossas.

À Daniela e Jean-Michel, meu sincero obrigada pela aposta que fizeram em meu percurso. Experimentei com vocês uma parceria respeitosa e amiga. Que honra a minha! Vocês desenharam em meu caminho uma presença que se fará sempre presente. Brasília e Nice são dois territórios de afetos inesquecíveis.

Àqueles com quem compartilho meu viver intenso, curioso e atrapalhado. É com vocês que me inspiro a mais viver. E escrever.

À Capes, pelo suporte em minha pesquisa.

*De cigarras e pedras, querem nascer palavras.*

*Mas o poeta mora*

*A sós num corredor de luas, uma casa de água.*

*De mapas-múndi, de atalhos, querem nascer viagens.*

*Mas o poeta habita*

*O campo de estalagens da loucura.*

*Da carne de mulheres, querem nascer os homens.*

*E o poeta preexiste, entre a luz e o sem-nome.*

Hilda Hilst

## Resumo

Pretendemos pensar o ato analítico na experiência de análise articulado aos efeitos de ressonância da voz no corpo. Para isso problematizamos os instantes de interpretação em que o analista é atravessado pelo ato analítico questionando qual o lugar do corpo nessa experiência. Indagamos se o ato analítico seria invocado pela sensibilidade do corpo à voz em trânsito numa análise. Com este fim, articulamos topologicamente corpo, voz e ato analítico recusando uma lógica binária que situa analista de um lado e analisante do outro e para expressarmos tal lógica cunhamos a expressão *em-corpo de analista*. Falaremos, portanto, de um corpo tocado pelos efeitos do real veiculado pela voz, invocando ali, em ato, a irrupção do jamais visto e ouvido, efeito de queda e criação na cadeia significante. Concluimos que interpretação e ato analítico não se sobrepõem e que é preciso haver a presença do *em-corpo de analista* para que do tato o ato venha a advir. Ao cabo, compreendemos que a análise é uma experiência a um só tempo política, ética e estética, estando sua potência justamente no enodamento destes três campos. Somos, assim, convocados a sustentar uma sensibilidade outra, aquela que consente com a ressonância do real.

*Palavras-chave:* Ato analítico. Corpo. Voz. Ressonância. Real.

## Résumé

Nous nous proposons de penser l'acte analytique dans l'expérience de l'analyse articulée aux effets de résonance de la voix dans le corps. Pour cela, nous problématisons les moments d'interprétation dans lesquels l'analyste est traversé par l'acte analytique, en nous interrogeant sur la place du corps dans cette expérience. Nous demandons donc si l'acte analytique serait invoqué par la sensibilité du corps à la voix en transit dans une analyse. Ainsi, nous nous proposons d'articuler topologiquement corps, voix et acte analytique en refusant une logique binaire plaçant l'analyste d'un côté et l'analysant de l'autre et pour délimiter notre intention nous avons créé l'expression *en-corps d'analyste*. On parlera ainsi d'un corps touché par les effets du réel véhiculé par la voix, invoquant là, en acte, l'irruption du jamais vu et du jamais entendu, effet de chute et de création dans la chaîne signifiante. Enfin, nous concluons que l'interprétation et l'acte analytique ne se juxtaposent pas et qu'il est nécessaire d'avoir la présence de l'*en-corps d'analyste* pour que l'acte vienne du toucher. En fin de compte, nous comprenons que l'analyse est une expérience à la fois politique, éthique et esthétique, et que sa puissance réside précisément dans la conjonction de ces trois domaines. Nous sommes, en ces termes, convoqués à soutenir une sensibilité autre, celle qui consent à la résonance du réel.

*Mots clés* : Acte Analytique. Corps. Voix. Résonance. Réel.

### Abstract

We propose to think of the analytic act in the experience of analysis articulated to the resonance effects of the voice on the body. For this, we problematize the moments of interpretation in which the analyst is crossed by the analytical act, questioning the place of the body in this experience. We ask, therefore, if the analytic act would be invoked by the body's sensitivity to the voice in transit in an analysis. To this end, we propose to articulate topologically body, voice and analytic act, refusing a binary logic that places an analyst on one side and the analysed on the other, such logic led to the creation of the expression *em-corpo de analista*. We will speak, therefore, of a body touched by the effects of the real conveyed by the voice, invoking there, in action, the irruption of what has never been seen and heard, an effect of fall and creation in the signifying chain. Finally, we conclude that interpretation and analytic act do not overlap and that there must be the presence of the *em-corpo de analista* for the act to come from the touch. In the end, we understand that analysis is an experience that is political, ethical and aesthetic at the same time, its power being precisely in the binding of these three fields. We are, thus, called to sustain a different sensitivity, one that consents to the resonance of real.

*Keywords:* Analytic act. Body. Voice. Resonance. Real.



## SUMÁRIO

<b>Resumo</b> .....	<b>6</b>
<b>1. Introdução</b> .....	<b>11</b>
<b>1.1 Do qual só Existe Despertar Particular</b> .....	<b>11</b>
<b>1.2 Enfim a Questão</b> .....	<b>15</b>
<b>1.3 Uma Prévia</b> .....	<b>16</b>
<b>2 O Ato analítico e sua Política</b> .....	<b>25</b>
<b>2.1 Sujeito Suposto Saber e Transferência</b> .....	<b>27</b>
2.1.1 <i>Há Saber, sem Sujeito</i> .....	29
2.1.2 <i>A Direção do Tratamento: A Falta-a-ser</i> .....	33
2.1.3 <i>O Amor e o Brilho do Objeto</i> .....	38
2.1.4 <i>A Tapeação do Amor</i> .....	45
<b>2.2 A causação do Sujeito</b> .....	<b>53</b>
2.2.1 <i>Alienação e Separação</i> .....	55
2.2.2 <i>Destituição Subjetiva e Posição de Objeto</i> .....	65
<b>2.3 Saber e Verdade</b> .....	<b>71</b>
2.3.1 <i>O Discurso do Analista</i> .....	75
2.3.2 <i>Posso Ser Isso, mas não só</i> .....	83
<b>2.4 A Retroação: Desejo do Analista e sua Política</b> .....	<b>90</b>
<b>3. O Tato do Analista e sua Estética</b> .....	<b>101</b>
<b>3.1 Pelo não Fracasso do Mistério</b> .....	<b>101</b>
3.1.1 <i>O em-Corpo de Analista</i> .....	104
3.1.2 <i>Resistência a Sensibilidade?</i> .....	107
3.1.3 <i>Tato do Analista</i> .....	111
<b>3.2 Corpo Vivente</b> .....	<b>118</b>
3.2.1 <i>Um Corpo que Habita e é Habitado</i> .....	126
3.2.2 <i>Do Acordo um Desacordo Chamado Objeto a</i> .....	134
3.2.3 <i>O Despertar do Tambor Interior</i> .....	139

3.2.4 <i>Por uma Estética do Sensível e a Dádiva Indubitável de Existir</i> .....	147
<b>3.3 Interpretação Torcida à Dignidade do Ato</b> .....	<b>154</b>
3.3.1 <i>Presença (Negativizada) do Analista</i> .....	159
3.3.2 <i>O In-Consistente Real</i> .....	176
3.3.3 <i>O Dizer do Analista e a Concha do Mar</i> .....	182
<b>3.4. A Retroação: a Ética Possível</b> .....	<b>190</b>
<b>Considerações Finais</b> .....	<b>202</b>
<b>Referências</b> .....	<b>205</b>

## 1. Introdução

### 1.1 Do qual só Existe Despertar Particular<sup>1</sup>

Peço licença para me apresentar. Poderia ter dito para apresentar a tese que está para ser lida, mas de fato, ao dizer das experiências e questões que despertaram esta pesquisa, nos apresentaremos juntas. Para isso tentarei trazer o que há de mais particular no meu percurso até aqui. Esse intento começou quando, ao me colocar a pensar e fazer o exercício de comunicar o que fazemos quando pesquisamos, tive um sobressalto. Me deparei com algo que até então não havia percebido. Compartilharei o porquê dessa surpresa, pois ela veio com o um tom de despertar. A lógica é freudiana, mas foi o incansável esforço de Lacan que nos aproximou da experiência do só-depois.

A história dessa tese se edifica em um fio que me possibilitou reconhecer um desejo em continuidade presente nas pesquisas em que participei. Durante a graduação em psicologia fiz duas iniciações científicas, ambas em psicanálise e com duração de dois anos cada. Na primeira estudamos os limites, desafios e possibilidades da clínica psicanalítica na contemporaneidade. Em suma, buscávamos em três periódicos de considerada veiculação no meio psicanalítico o que os psicanalistas estavam dizendo sobre as atuais sintomatologias clínicas e quais as consequências na práxis analítica. Na segunda iniciação científica o rumo mudou um pouco, a clínica fora pensada a partir da estética abjeta e o meu percurso foi do objeto perdido em Freud ao objeto *a* em Lacan. Nesse tempo minhas leituras se infiltraram pelo campo da estética, passando por nomes como Burke, Georges Bataille e Julia Kristeva.

No trabalho de conclusão de curso escolhi trabalhar o conceito de sublimação em Freud, cuja questão central era o instante de criação do artista. E para me ajudar nesse percurso trouxe a

---

<sup>1</sup> Expressão retirada do texto *Talvez em Vincennes* (Lacan, 1975/2003, p. 318).

produção de Hilda Hilst, poeta e artista por quem eu estava completamente arrebatada na época, não que sua escrita ainda hoje não ecoe por aqui, mas naqueles dias sua voz estava falando bem perto do ouvido. Percebi nos textos teóricos que li, nas entrevistas de Hilda e em depoimentos de outros artistas que me chamaram atenção que o instante de criação é inapreensível. Como se o artista conseguisse dizer do que o precede, certa angústia e disciplina, sim, um par paradoxal, mas insistente, e conseguisse falar do depois com o objeto artístico já caído de suas “mãos”. Mas o intervalo entre o antes e o depois resta incompreendido sobretudo por aquele que o experiencia.

Terminando a graduação iniciei o mestrado e neste tive o encontro com um pensador que me conquistou nas primeiras linhas em que me fiz sua leitora perseverante. Walter Benjamin. Hora poético, hora hermético, hora poético e hermético. Crítico sem avisar que está criticando, sutilmente ele nos convida a acompanhá-lo em sua escrita. Confesso que não foram poucas as vezes em que terminei algum de seus ensaios boquiaberta, sentindo muita coisa, mas sem saber exatamente o motivo.

Mas indo ao ponto que interessa, minha orientadora era da teoria crítica e eu da psicanálise, então fazendo uso da liberdade que me foi concedida escolhi dialogar com Benjamin mesmo tendo tido apenas uma rápida degustada de seus escritos na graduação. Não resta dúvida de que entre Adorno, Horkheimer e Marcuse, Benjamin se aparentava mais a Hilda Hilst. Bem, no mestrado a minha questão foi a experiência estética na escrita. Para isso trouxe Benjamin e Lacan a dialogarem sobre a estética através da noção de alegoria em Benjamin e letra em Lacan. O que verdadeiramente me inquietava era tanto o instante de escrita no qual nos perdemos e somos atravessados por algo que nos leva a gastar horas em frente ao computador sem ver o dia passar, quanto os instantes com a escrita do outro, donde algumas, não todas, nos arrancam do lugar.

Pois bem, relendo minha dissertação encontrei um trecho no qual destaco uma terceira experiência com a escrita: aquela que escutamos no processo de análise. Nesse tempo eu já estava me autorizando a ocupar o lugar de analista e minhas impressões não vinham apenas do lugar de analisante. Talvez por isso minhas questões passaram a incluir a clínica mais diretamente. Então, se no mestrado acabei me atendo a experiência estética na escrita versando mais pela modalidade literária, a escrita em análise ficou como uma ponta solta nesse novelo de lã. Foi para lá que fui e é onde estamos agora.

Nesse momento me autorizei a pensar, refletir e me debruçar sobre o fazer clínico. Sustento o termo “autorizar” porque a empreitada de colocar palavras na experiência que temos em análise é árdua. As palavras escapolem e não parecem condizentes com a experiência, parece até que ambas se estranham, pura contradição, é verdade. Esses dias escutei algo de um analisante que diz sobre isso. Ao fim da sessão ele disse estar se sentindo tonto, com vertigem. Disse que a análise era como o trabalho de pedreiro, parecia que ficava quebrando pedras na tentativa de encontrar palavras para dizer o que vinha à cabeça. Aquela fala me chamou atenção, pois suas sessões se passavam com uma fala “solta” com específicos momentos de silêncio então pensei que o pedreiro trabalhava inconscientemente. E inevitavelmente associei essa atividade do pedreiro com a do arqueólogo situada por Freud como o lugar do analista. Os dois trabalham, o primeiro com o suor das palavras e o segundo com espera e acuidade.

Assim, afetada pelas questões clínicas e já historicamente fisgada pela problemática da estética, novas indagações surgiram. Algo que muito me angustiava ao ocupar o lugar de analista era como saber o momento de interpretar, de falar algo, de intervir, de perguntar, de cortar a sessão, de mexer no pagamento. Hoje percebo que algumas dessas dificuldades vão se travestindo pouco

a pouco com notas de coragem, curiosidade, aventura, sem deixar de sentir a todo tempo a responsabilidade que guarda esse lugar.

Pensava, porém, que a questão de como saber o instante de interpretar era uma inquietação de iniciante e com o tempo alguma resposta se delinearía. Descobri com surpresa que essa era uma questão não só de iniciantes, mas que espreitava os analistas em sua prática e, mais, que ela indicava uma questão densa sobre a ética e o desejo do analista. Revisitando o texto freudiano, *A questão da análise leiga*, me deparei com o pai da psicanálise se fazendo essa pergunta. Depois, me deparei com um texto de Ferenczi em que ele abordava a questão do tato do analista e, agora, já imersa nas leituras da tese, encontro o analista de Lacan, Loewenstein, também dizendo do tato do analista. Por último encontrei o próprio Lacan se apropriando deste termo apesar de ter rebatido outros na disputa teórica que travava com seu ex-analista (Checchia, 2012). A questão é, fui percebendo que talvez este não seria um enigma somente para quem está dando os primeiros passos na clínica.

Ao mesmo tempo outro elemento me cismava, a voz. Ela foi por várias sessões protagonista de algumas inquietações. A voz provoca. Para algumas eu até conseguia criar o motivo, outras não. Ao fim, fui percebendo que a voz afeta, ela causa sensações mesmo quando não percebemos. Algo que me pareceu de começo completamente desproposital, afinal como algo suscita uma sensibilidade sem a percepção consciente do sujeito?

Mas eis que um encontro inesperado produziu efeitos. Daqueles que não esperamos e que mudam a rota ou nos ajudam a escolher uma rota. Um dos convidados a fazer um seminário na Escola que sou membro foi o psicanalista Jean Michel-Vivès. Eu já tinha o desejo antigo e bem alimentado de fazer intercâmbio na França e vi naquela vinda uma oportunidade de fazer contato com alguém que poderia ser uma chave para dar marcha nesse desejo. Em uma conversa durante

o trajeto do hotel à Escola, ao falar sobre minha pesquisa no mestrado ele ressaltou que isso o fazia lembrar do que Lacan disse no Seminário *O sinthoma* sobre ressonância do significante. Eu já havia passado por esse Seminário, mas esse ponto não me tinha ressoado.

Desde então, o despertar para a questão da interpretação do analista se enodou à voz e sua ressonância. Mas eu dizia de um fio que atravessou e sobreviveu meus diferentes percursos de pesquisa. Me atentei que também na experiência de análise o que me belisca é o instante em que analista e analisante têm seus corpos atravessados pelo ato analítico. Mais uma vez o instante, o entre. Ele esteve presente na criação artística, na escrita e agora no fazer clínico. Instante que coloca limites na representação e que diz do “entre” da experiência que não podemos ter acesso? Ou esse instante diz dos desafios, limites e possibilidades da clínica psicanalítica?

## **1.2 Enfim a Questão**

Chegamos, por fim, a questão central: o ato analítico é invocado pela ressonância da voz no corpo? Para tentarmos responder essa questão destacamos como conceitos balizas o ato analítico e o corpo. Entendemos ser relevante manter o corpo como uma das bases e não só o ato analítico, pois é justamente ele que nos oferece a perspectiva de ser afetado e se fazer tocar tão relevante a este estudo.

Resultante dos estudos empreendidos até aqui sobretudo o texto em que Lacan aborda a direção do tratamento e a política que perpassa os princípios de uma análise fez sentido pensarmos o ato analítico com a política e o corpo com a estética, ambos enodados à ética inerente à psicanálise. Reconhecemos o mundo de elaborações que cabem nessa articulação entre política, estética e ética, mas pretendemos recortá-la a partir desses dois pontos de incisão, o ato analítico e o corpo.

Para isso trabalharemos três citações lacanianas que tiveram um papel norteador neste estudo. Sejam elas: 1) uma experiência é sempre algo de que se teve recentemente ecos, retirada do Seminário *O ato analítico*; 2) A interpretação é e-feito de gozo na fala, extraída do Seminário *O saber do psicanalista*; 3) As pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer, encontrada no Seminário *O Sinthoma*.

A pesquisa é teórico-reflexiva, o que significa dizer que foi feito um trabalho de análise sobre a base bibliográfica, na qual foram rastreadas as produções que abarcam os conceitos centrais para alcançarmos os objetivos desta discussão, quais sejam: ato analítico, corpo e voz. Outros conceitos foram trabalhados articulados aos conceitos centrais, são eles: transferência, sujeito suposto saber, desejo do analista, saber/verdade; língua, pulsão; objeto *a*, ressonância, falasser e a topologia moebiana. As noções de política, estética e ética também foram tangenciadas para compreendermos o enlace possível entre tais constructos do campo da filosofia e as noções psicanalíticas centrais neste trabalho. Contudo, não faremos um trabalho aprofundado deste debate, pois isso certamente resultaria em pelo menos três teses, mas esperamos justificar essa articulação no decurso da escrita.

### **1.3 Uma Prévia**

A experiência com o inconsciente provoca questões desde psicanalistas e analisantes aos interessados no desconhecido de si mesmo. O estranhamento se emaranha à curiosidade e diante daquilo que nos atravessa e escapole pode acontecer de escolhermos saber um pouco mais sobre o que nos resta oculto. Nesses casos, cada curioso se desperta para enigmas muito particulares que dizem tanto da história vivida quanto da história reescrita em análise.

E assim provocados por questões de análise alguns psicanalistas buscam na teoria possíveis respostas para seus enigmas. E aqui estou, após meu trabalho de mestrado sobre a experiência



estética na escrita, com questões que se orientam diretamente para o fazer analítico. São elas: é possível falar de uma experiência estética em análise? Essa experiência possui alguma relação com a ressonância da voz nos corpos em transferência? Qual a função do corpo do analista em seu ato?

Trago os seguintes exemplos a fim de clarear isso que chamo de experiência estética em análise. Certa vez um analisante disse após uma intervenção: “Não sei o que é isso que sinto aqui no divã, sinto algo no corpo, uma sensação estranha, mas não sei dizer o que é”. E a outra fala que chamou atenção, desta vez do psicanalista Jacques Lacan (1974) no texto *A terceira*, quando ele questiona porque os analisantes voltam às sessões se ali eles são confrontados com o que não querem saber. Segundo ele, os analisantes experimentam um prazer louco e por isso insistem em retornar.

Assim, é a partir da experiência clínica, como analista e analisante, que a estética no corpo me chama atenção. Enquanto analista pude perceber que os instantes quase inapreensíveis nos quais essa estética se anuncia acontece quando me permito tocar pela voz dos analisantes, momento em que meu corpo está cadenciado às vibrações do que vem do divã em minha direção. Enquanto analisante percebi que esse acometimento no corpo vinha como efeito de alguma interpretação do meu analista.

Segundo Freud (1926/2017) no texto, *A questão da análise leiga*, a escuta do analista se ancora na sensibilidade em ouvir o que é oferecido pelo analisante e a interpretação teria um momento certo para acontecer, momento este orientado pelo tato do analista. O psicanalista Jean-Michel Vivès (2015) elabora no texto *La question du tact en psychanalyse* essa questão e propõe que o termo alemão *takt* usado por Freud não se relaciona com o termo *flair*, intuição, escolhido pelo tradutor, pois a interpretação do analista não se trata de uma experiência mística, mas de uma experiência que enoda pulsão, temporalidade e endereçamento.

Relacionaremos esses três termos enodados por Vivès respectivamente ao corpo, ao corte e à voz, termos relevantes à presente pesquisa uma vez que o ato interpretativo é entendido como uma estrutura complexa que entrelaça o corpo pulsional, o objeto da pulsão, a voz e o corte no discurso. A temporalidade também será aqui trabalhada a partir da topologia lacaniana pela banda de Moebius, como via de compreendermos a continuidade espacial que estrutura o ato analítico, pois mesmo o ato sendo do lado do analista ele corta o discurso do analisante se fazendo ato apenas retroativamente.

Retomando Vivès, o autor aproxima a sensibilidade do analista em sua *arte de interpretar* ao que Lacan (1975-76/2007) diz no Seminário, *O Sinthoma*, sobre o efeito de ressonância do significante no corpo. De acordo com Lacan, o corpo é sensível e recortado em orifícios, sendo o ouvido aquele que não se fecha e, por isso, o mais importante. Ainda, o que ressoa no corpo é a voz. É, pois, seguindo as linhas desse efeito de ressonância no corpo e a repetida referência freudiana e lacaniana à sensibilidade do corpo na interpretação do analista que a presente pesquisa se desenvolverá.

A partir daí temos que a interpretação do analista não se sustenta na compreensão do que é dito pelo analisante, mas no que ressoa do seu dizer. Em outras palavras, a arte da interpretação, expressão freudiana, é um ato que está para além do sentido da palavra é, antes, o efeito do que ressoa veiculado pela voz. Desta feita, a articulação que estamos construindo entre corpo, ressonância, voz e ato analítico se pauta na seguinte colocação lacaniana, “(...) as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer.” (Lacan, 1975-76/2007, p. 18), de onde pretendemos retirar consequências clínicas.

Outro momento em que Lacan aborda o efeito de ressonância é no Seminário *O saber do psicanalista*, de 1971-72, quando se utiliza do equívoco do poeta Francis Ponge para demarcar que

a interpretação analítica não é da ordem da *raison*, mas da *réson*, jogando com a palavra razão e com o prefixo da palavra ressonância, *résonance*. Isto é, a interpretação é efeito das vibrações daquilo que se ouve no dizer, portanto, não passa pelo entendimento do que foi dito ou pelo o que é da ordem da racionalização.

Seguindo a linha freudiana de que os poetas antecipam o saber psicanalítico, destacamos o trecho do poeta Paul Zumthor (1986/2014): “A voz repousa no silêncio do corpo. Ela emana dele, depois volta. Mas o silêncio pode ser duplo: ele é ambíguo: absoluto, é um nada; integrado ao jogo da voz, torna-se significante.” (p. 82). Ou seja, é nesse ir e vir vibracional da voz que encontramos a potência de significância da linguagem, sua capacidade de produzir palavra, sons, impressões e sensações onde havia o silêncio ainda inabitado pelo campo da representação.

Faz-se importante ressaltarmos que a voz é aqui entendida a partir dos estudos lacanianos como uma das faces do objeto *a*. É, portanto, índice do que cai entre o sujeito e o Outro como efeito da entrada da linguagem no corpo organismo, fazendo-o corpo recortado em zonas erógenas, fragmentado pela linguagem e, portanto, pulsional. Assim, a voz não se reduz ao sentido que primeiramente lhe imputamos e que está mais próximo do “como se fala”, traço importante que usamos para identificar aqueles com quem nos relacionamos e para nos estranhar de nós mesmos. A voz também possui para além dessas qualidades passíveis de análise, como as variações melódicas, entonação e ritmo, algo que não se quantifica, mas, paradoxalmente, se faz presente e será essa a face privilegiada neste trabalho.

Não obstante, resta ainda uma articulação necessária a este estudo, pois se a voz ressoa isso que nossos sentidos não captam, aqui chamado como real, exatamente no que ela ressoa? La língua é a noção construída por Lacan no Seminário *Mais ainda* (1972-73/2008) para dizer da face da linguagem que não serve à comunicação, mas à provocação de efeitos de gozo e por isso está mais

próxima do real do que do simbólico, noção importante a este trabalho pois temos como hipótese que essa face real da linguagem também se relaciona ao efeito de ressonância da voz.

O psicanalista Pascale Leray (2015) articula no texto, *L'analyste et le dire du poème*, os conceitos de voz e lalíngua. Ele as aproxima pensando o efeito de ressonância da voz com a arte de interpretar do analista. Para o autor o ato analítico se assemelharia à prática poética, pois ambas tocam o real da língua, lalíngua, extrapolando-a em seu intuito de comunicação. Nesse sentido, a fala do analisante seria uma experiência de saber-fazer com lalíngua e a função do analista seria de fazer ressoar no analisante o real em sua fala. De acordo com Leray (2015), para que se dê esta construção poética do analisante numa análise é preciso que o analista se deixe tocar pela matéria sonora das palavras.

A hipótese desta pesquisa, portanto, se ampara nas construções até então referidas, de Freud, Lacan e contemporâneos, donde situamos que é preciso que o analista se permita experienciar uma estética na qual seu corpo é atravessado pelo que a voz do analisante traz de real. Somente a partir daí o analisante poderá ter acesso a um saber efeito de um ato, o ato do analista.

A dimensão do ato analítico coloca em cena o inconsciente, por isso os atos falhos são os mais bem-sucedidos atos da psicopatologia cotidiana (Freud, 1901/1996). A partir deles entrevemos que o ato é passível de interpretação e diferentemente de uma ação qualquer que pode não querer dizer nada, o ato tem sempre algo a dizer. Daí o esforço freudiano em compilar tantos tipos de atos na linguagem, como os esquecimentos, lapsos de fala, equívocos na ação, erros, etc., para sustentar que cada um desses aparentes acontecimentos aleatórios é causado por uma determinação inconsciente e pode ser interpretado.

Mas o ato só se faz ato retroativamente, pois no instante em que ele surge não se sabe os seus efeitos, não se sabe que se fará ato. Nessa medida, só saberemos que o ato foi um ato depois,

quando ele inscrever um significante novo que transformará o passado, fazendo surgir outra coisa no lugar. Lacan (1967-68/n.d.) no Seminário, *O Ato analítico*, nos dá o exemplo do inconsciente. Já havia inconsciente antes de Freud? Como formações sim, já havia relatos de sonhos, chistes, sintomas. Mas quem o sabia? Foi o ato de nomeação freudiano que fez surgir o que ali já estava como potência.

Lacan nos fala ainda sobre o horror do ato. E teria algo mais horroroso do que pagar o preço de saber que não se sabe os efeitos do próprio ato? É como jogar-se no horizonte sem nenhuma coordenada prévia de altura e sustentação. É disso que falamos quando falamos de ato, da ausência de saber sobre seus efeitos e a conseqüente perda de controle sobre o que se iludia controlar. O ato analítico, na medida em que opera desde o princípio com um saber que sabe da ausência de saber sobre seus efeitos é o fundamento da prática psicanalítica e o que instaura sua radicalidade face aos outros discursos por operar uma torção no modo como nos posicionamos frente ao saber.

E como efeito dessa torção advém o novo desejo, desejo este implicado subversivamente ao saber, referido ao desejo do analista. Subversivamente porque há uma transformação no modo costumeiro com que o sujeito se coloca diante do saber. Ele até ali acreditava que o analista o guiava, o conduzia, continha a resposta para suas questões, mas por exercício de poder não lhe oferecia, como se ele a guardasse até que você mesmo a encontrasse.

De fato, ele ali se portou como sujeito suposto saber para que ao fim você reconhecesse que nem um de vocês poderia saber mais do que meia verdade sobre a verdade. Assim, se há um saber que o analista sustenta e escamoteia no percurso de uma análise não é o saber sobre as causas das moléstias do analisante, mas o saber de que ambos ali não portam essas respostas, elas vão sendo construídas até desaguarem na verdade, seja ela, a impossibilidade de uma verdade toda.

É preciso que o analista esqueça o que já sabia sobre isso, sustentando o tempo de cada sujeito descobrir o véu que vela a verdade não-toda. E ao se colocar nessa posição de sujeito suposto saber o analista instaura o ato analítico, aquele que possibilita a operação da transferência analítica. Como nos diz Lacan (1967-68/n.d.), não há ato fora da transferência e não há transferência sem ato.

É nesse lugar que o analista suportará ser feito de resto. Desde o início. É resto quando empresta o ser, que não é outro senão o de-ser, para ser usado conforme a fantasia de cada sujeito. O que não é feito por caridade, mas porque no decurso da própria análise foi construído o novo desejo, desejo de analista. E se não é por caridade que o analista ocupa essa posição, não cabe gratidão ou dívida para com ele. O analista cai e sobra para que seu lugar seja ocupado.

Há uma mudança de posição no ato. E se falamos desse ponto de torção, ele é antes efeito de tantos outros atos suportados pelo analista em seu semblante de sujeito suposto saber, nos cortes, pontuações, aumento dos honorários, silêncios. E cada um desses atos inscreve o novo porque porta o imprevisível, ele não se repete e não pode ser previsto. De modo que o ato é contrário ao pensamento, pois se há pensamento, há subjetividade e conseqüentemente a disputa pelo lugar de sujeito e a saída, pelo analista, do lugar de objeto causa do desejo, obliterando o espaço para que esse novo desejo possa advir.

Por isso Lacan (1967-68/n.d.) nos diz que no ato analítico não há sujeito do lado do analista. Como então concebermos uma interpretação que não passe pelo pensamento? Podemos falar de tato no ato analítico? Por fim, haveria uma estética sustentando o ato do analista? Ainda, podemos situar uma política subjacente ao ato analítico, a partir da qual enlaçamos uma estética e uma ética em análise?

Tais questões que orientarão a presente pesquisa são principalmente tributárias da experiência clínica, mas também das pontas soltas deixadas pelos nossos mestres. Se a psicanálise é ato freudiano e o campo do gozo ato lacaniano nos resta tomar nas mãos as pontas deixadas e ver o que dali ainda pode surgir.

A fim de realizarmos este estudo, faremos o seguinte percurso. No primeiro capítulo intitulado *O ato analítico e sua política*, vamos abordar a noção lacaniana de ato analítico contornando-a com outros constructos sem os quais não podemos pensar a finalidade do ato em um processo de análise. Assim, discutiremos a transferência a partir da função Sujeito Suposto Saber e a demanda de amor, bem como o seu manejo tendo em vista a direção do tratamento, seja ela, a falta-a-ser e a política nela implicada. Não obstante, como em meados da década de setenta a direção do tratamento tem não apenas a falta-a-ser como finalidade, mas a afirmação do ser, trabalharemos as operações de alienação e separação para compreendermos de que ser estamos falando. Vamos analisá-las primeiramente na constituição do sujeito e depois no decurso de uma análise. Visto que seu caminho desagua na desuposição de saber e na apreensão de que o saber é apenas hipotético, traremos os quatro discursos, focando no discurso analítico, para então compreendermos a radicalidade deste em desarticular saber e verdade. Por fim, faremos um paralelo entre o chiste e o ato analítico objetivando com isso nos aproximarmos da estrutura do ato, investigando se eles se sobrepõem ou se haveria particularidades que os diferenciam. Ao final deste primeiro capítulo, articularemos desejo do analista, ato analítico e o tato, tendo como hipótese ser imprescindível a ressonância do real para que o ato seja invocado ali onde o desejo opera.

No segundo capítulo, *O tato do analista e sua estética*, começamos situando o tom de nossa pesquisa ao questionarmos os motivos pelos quais não falamos do sensível em uma análise,

sobretudo, não falamos sobre a sensibilidade dos corpos ao real. Conscientes do intento marginal de nosso tema, afirmamos e sustentamos o ar misterioso que o envolve tentando, ao mesmo tempo, colocá-lo à luz do dia. Levando em consideração as resistências em abordar a temática do corpo do analista, apresentamos o corpo que estamos falando com a ajuda da topologia e sua lógica. Também fazemos um panorama do uso da contratransferência pelos pós-freudianos como sendo uma herança da proposta ferencziana de tato do analista, refletindo sobre as repercussões deste uso com a resistência ao tema da sensibilidade no meio lacaniano. No que tange ao corpo, vamos discuti-lo com os efeitos da linguagem e a perda do vivente, presente em potência no ato, passando pela noção de lalíngua e falasser. Quanto a estética, propomos pensá-la como um sentir que não atravessa a consciência e para isso retomaremos sua origem enquanto campo do saber e desenvolveremos a ideia de ressonância do real. O fenômeno de ressonância será discutido a partir da física e o real será pensado em suas manifestações no dizer e na voz. Estes últimos também serão desdobrados, o primeiro junto ao dito e a interpretação do analista e o segundo com o timbre e o objeto *a*. Finalmente, apresentaremos diferenças entre o ato analítico e a interpretação substancializando tal diferença com as noções de presença do analista e inconsciente real. Ao cabo, abriremos o debate sobre os atendimentos via remota, questionando que escuta é possível e quais as condições para o ato analítico acontecer sem a presença do *em-corpo de analista*.



## 2 O Ato analítico e sua Política

A experiência de análise se inicia a partir de um ato. E não estamos nos referindo apenas ao ato freudiano de criação da psicanálise, como bem nos diz Lacan (1967-68) no Seminário *O Ato analítico*. Freud nos deixou como herança a psicanálise e com ela a potência criativa que experimentamos na clínica, mas não nos esqueçamos que essa herança é efeito do seu desejo de saber mais sobre as histéricas, e, fundamentalmente, de saber mais sobre aquilo que ele apenas podia tangenciar sobre seu próprio sintoma. A partir do ato freudiano se fundou um marco na história do conhecimento, fazendo-se impossível pensar uma linha contínua que não fosse atravessada pela inaugural noção freudiana de inconsciente.

Temos então um antes e um depois de Freud. Não é sempre que grandes atos se fundam a partir de grandes nomes ou, seria o contrário, que grandes nomes se fundam a partir de grandes atos? Mas retomemos, a experiência de análise se inicia com um ato.

Recebemos em nossas clínicas sujeitos machucados e isso não significa que lá fora não tenham tantos outros também em sofrimento, mas os que chegam até nós tomaram uma decisão, a situação não poderia mais continuar como estava. É o prenúncio da implicação do sujeito, da sua disposição em perder os ganhos com seus sintomas. Digo prenúncio porque sabemos muito bem quanto manejo transferencial é necessário para que o sujeito aceite se descolar do gozo a que está fortemente aderido. Nesse sentido, não podemos garantir que a partir do momento em que o sujeito cruza a porta do nosso consultório teremos uma análise.

E dentre as possíveis contingências para que isso ocorra temos a pedra angular da relação analista-analisante, a fé no analista. Pode causar certo desconforto falarmos em fé no analista, mas essa fé se destoa daquela que escutamos nos discursos religiosos sustentados na crença de um

Outro<sup>2</sup> absoluto para o qual não cabe qualquer indagação ou dúvida; ao contrário disso, na transferência analítica a fé que o analisante deposita na figura do analista tem prazo de validade e o analista sabe disso.

No texto *A questão da análise leiga*, de 1926, Freud é questionado pelo interlocutor sobre o que faz com que uma pessoa concorde em falar, falar e falar e ele responde que antes de tudo é preciso fé no analista. O analisante se põe a trabalhar porque acredita que o analista o ajudará a se livrar do sofrimento. E ele não poderá ter dúvidas sobre isso durante uma boa parte do processo. A dúvida e depois a certeza do equívoco nessa fé advirá com o tempo.

Lacan (1967-68) fala que é por ato de fé no analista que o analisante associa livremente respondendo à demanda de que ele *fale o que vier à cabeça*. Coisa mais estranha se pararmos para observar o que é a única regra fundamental de uma análise, se colocar a falar sem resistência, sem engasgos, superando vergonhas e embaraços. Claro que não é porque o analista assim solicita ao analisante que ele irá de prontidão se livrar das censuras que carrega e associar livremente. E não é isso que o analista espera, já sabendo dos obstáculos a serem enfrentados na lida com as resistências, mas, ainda assim, o analista cria a demanda de que as palavras sejam associadas livremente, “Com a oferta, criei a demanda” (Lacan, 1958/1998, p. 623).

Com efeito, a principal demanda em operação num processo de análise é a demanda do analista de que o sujeito se ponha a falar. Segundo Lacan (1967-68), esse ato de fé do analisante em atender a demanda do analista está antes de mais nada ancorado no ato do analista, sendo, pois, ele quem autoriza a tarefa psicanalísante. Encontramos nesse ponto algo que pode parecer confuso, afinal, tantas vezes pensamos que se ocupamos o lugar de analistas é porque alguém nos concede

---

<sup>2</sup> Esse é um termo usado por Lacan no decorrer de todo seu ensino e, por isso, acompanha o contexto de teorização lacaniana. Podemos dizer que sumariamente ele diz do terceiro presente em nossas relações com o objeto, o referente que está para além do objeto libidinal, pensado também como o campo do simbólico, seja encarnado na figura de alguém seja como alusão ao código linguístico, aos valores e a cultura.

esse lugar em transferência, como então concebermos que é o analista quem autoriza o psicanalisante?

Lacan (1967-68) insiste durante todo o Seminário sobre o ato analítico neste ponto: quem cria o campo da transferência é o analista, chegando a dizer que o analisando é produto do psicanalista. É o analista quem inaugura o campo transferencial e não a chegada de algum analisante à porta do consultório. E se o analista se autoriza por si mesmo (e pelos outros) e ainda autoriza a tarefa do analisante de associar livremente, ele o faz na medida em que se coloca como sujeito suposto saber. Essa é a função que sustenta a transferência aos olhos da psicanálise e, como podemos ver, também é o lugar onde o ato psicanalítico tem vez, pois se o ato analítico cria a possibilidade da transferência, fora de seu manejo, não há ato analítico (Lacan, 1967-68).

Vemos que o ato analítico e a transferência se entrelaçam e operam conjuntamente. E como o ato analítico suporta a transferência através da posição de sujeito suposto saber falseado do analista, vamos continuar os desdobramos desse ato investigando-o conjuntamente à transferência e à essa função de destaque no ensino lacaniano.

## **2.1 Sujeito Suposto Saber e Transferência**

Quando falamos que é o a analista quem cria através de seu ato o campo para que a transferência ocorra, estamos nos referindo a uma modalidade de transferência bem particular, a transferência analítica. E se pudermos localizar pontualmente qual seria o elemento responsável por essa distinção, localizaríamos na função de sujeito suposto saber, ou seja, na maneira subversiva com que o analista se posiciona frente ao saber. Essa subversão é justamente o efeito transformador de uma análise, pois sua experiência é senão um exercício com a queda na expectativa de saber no Outro e esse percurso não deixa margem para voltar atrás. Daí sermos

repetitivos quanto ao efeito de corte do ato analítico, pois ele marca categoricamente um intervalo no espaço e no tempo, um antes e um depois do sujeito em análise.

Essa torção na relação do sujeito com o saber é o objetivo deste capítulo, sendo de partida um trabalho que problematiza o modo estruturante como o sujeito se porta face ao Outro ao lhe demandar um saber sobre si mesmo. Dito de outra forma, o percurso que fazemos em análise vai na contramão do modo automático como agimos em nossas relações, onde saber e poder caminham fortemente enlaçados desembocando nas mais diversas modalidades de fantasias, sintomas, sofrimentos e expectativas nas relações amorosas. Com a ressalva de que essa torção no saber não é remédio para as dores de amor, ainda que nossa aposta seja a de que também a relação com o amor sofra efeitos dessa torção medular, mas isso é assunto a que voltaremos mais a frente.

Dito isso, caminharemos pela noção de transferência sem a pretensão de esgotá-la em toda sua extensão, visto ela não ser o objeto central deste trabalho. Atravessaremos os seguintes textos lacanianos nos quais ele a discute, sejam eles *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958/1998), os Seminários *As formações do inconsciente* (1957-58/1999), *A transferência* (1960-61/1992), *Os quatro conceitos fundamentais* (1964/2008) e *O ato analítico* (1967-68). Evidentemente que a transferência está presente em todo o ensino laciano, afinal como tecer sobre a práxis psicanalítica sem abordar mesmo que tangencialmente seu operador fundamental? Contudo, como dissemos, ela será aqui recortada nos textos acima descritos e não será feita uma imersão do início ao fim dos mesmos, porquanto, trazemos a transferência para esta discussão iluminando-a com o foco no sujeito suposto saber deixando na penumbra outros elementos também relevantes como seria estudá-la pela vertente da repetição.

Desde o princípio do encantamento freudiano com a fala das histéricas, já lhe chamava atenção como elas se punham a falar mesmo fora dos efeitos hipnóticos e esperavam do médico

uma resposta sobre suas mazelas. Como Lacan (1967-68) nos diz, o pai da psicanálise já tinha os sentidos despertados para a transferência quando disse a respeito da investida de Anna O. em Breuer: isso só poderia acontecer a um tipinho como ele. Breuer se atormentou com a fala de sua histérica quando ela lhe disse que esperava um filho seu, mas Freud escutou que por detrás dessa afirmação havia uma demanda ao médico, *o que você espera de mim?* Um bebê? Freud (1912/1996) também nos diz em *A dinâmica da transferência*, que:

As peculiaridades da transferência para o médico, em virtude das quais ela excede em gênero e medida o que se justificaria em termos sensatos e racionais, tornam-se inteligíveis pela consideração de que não só as expectativas conscientes, mas também as retidas ou inconscientes produziram essa transferência. (p. 102)

Salienta-se, portanto, que em meio as peculiaridades da transferência analítica, expectativas são depositadas na figura do analista, sejam elas conscientes ou inconscientes. Essa expectativa pode ser revestida por várias fantasias e vir emoldurada por diferentes questões|, *Me ajuda a me livrar disso que me atormenta? Eu vou sair dessa? Me bate! Quanto você gosta de mim? Por que você me odeia?* E por aí vai...

Lacan irá, todavia, ampliar todas essas perguntas feitas ao Outro em uma só: “*Che Vuoi? Que queres de mim?*” (Lacan, 1959/2016). Mas, sem que percebamos, juntamente a esta pergunta que fazemos aos nossos pares está uma demanda de saber, pois se crê que o Outro sabe algo que nós não sabemos sobre nós mesmos. Não sabemos qual a resposta para o nosso desejo e depositamos no Outro esse tesouro para sempre perdido e buscado.

### **2.1.1 Há Saber, sem Sujeito**

Acerca da expectativa de saber no Outro faremos uma digressão no texto de Graciela Brodsky (2004), *Short Story: Os princípios do ato analítico*, texto que será aqui retomado pela

leitura minuciosa que a autora faz do Seminário sobre o ato analítico. Ela nos traz uma discussão que atravessa séculos e é bastante discutida pela filosofia sobre a causa material e causa eficiente: é possível falar que a estátua já está em potência no mármore?

Esta questão nos faz pensar na dialética entre a potência e o ato, pois se a causa material da estátua é o mármore, só podemos dizer que a estátua estava em potência no mármore após ela ter sido feita, sua causa eficiente. Esse é o modo convencional de entender o processo de criação, algo está em potência e lhe falta uma causa eficiente que a transforme em ato, que a materialize na realidade. Há nessa compreensão uma ideia de mudança e temporalidade, isto é, há mudança no estatuto do objeto e o que estava antes não estará depois da mesma forma. Não obstante, essa temporalidade é cronológica, pois afirma que a estátua já está em potência no mármore, enquanto a temporalidade retroativa operada por Lacan é outra, só se pode dizer que ali havia estátua após ela ter sido feita. No entendimento cronológico primeiro temos a potência e depois o ato, já no entendimento lógico primeiro temos o ato e depois a potência, ou seja, tudo depende do ato criador e não da materialidade existente.

Isso nos interessa porque mesmo ao situarmos o ato como criador supomos que algo estava ali desde sempre, ou melhor, porque uma parte do simbólico emerge se cria o passado, fundando o erro de supor que algo estava ali desde sempre, “Essa é a lógica do ato. (...) É um fenômeno muito curioso que o ato engendre a crença de que aquilo que ele cria estava ali desde sempre.” (Brodsky, 2004, p. 31). E como isso se relaciona ao que estávamos falando antes dessa digressão? Estávamos falando da expectativa de saber no Outro e o que Brodsky nos ajudou a pensar é certamente algo que nos parece bastante familiar, pois essa expectativa é consequência de uma suposição de saber no Outro:

Em primeiro lugar, o sujeito suposto saber é a crença de que o saber estava ali, em potência. Em segundo, a suposição de que se há saber, há um sujeito que conhece esse saber, o que leva Lacan a afirmar incisivamente que, nessa perspectiva, deve-se pedir à psicanálise uma subversão do sujeito em relação ao saber. (Brodsky, 2004, p. 32)

Dessa forma, a lógica do ato traz o engodo de que haveria saber no Outro e que para extrair-lo seria preciso lhe demandar uma resposta. Poderíamos dizer então nos termos da dialética entre potência e ato que a causa material do saber estaria em potência no Outro e que a causa eficiente seria o ato de demandar do sujeito? Se sim, assentimos com Brodsky (2004) quando ela nos diz que desde o primeiro momento já há transferência, uma vez que o significante da transferência é senão aquele que se sustenta na pergunta ao Outro sobre o que não se sabe.

O que isso nos traz de novidade? O radical lugar ocupado pelo analista em seu ato de se colocar como sujeito suposto saber, pois será justamente por efeito de sua própria análise e não como efeito do acúmulo de conhecimentos, que ele ocupará o lugar de semblante daquele que sabe, sabendo, antes, que não há saber em potência no Outro, ainda que a própria lógica do ato faça parecer que há. A experiência de análise é o encontro com um modo de saber bastante distinto de todo outro até então creditado, visto que ele cobra do sujeito a criação, não há saber a ser extraído. Segundo Brodsky (2004):

O percurso de uma análise vai do sujeito suposto saber ao saber sem sujeito. Essa é a fórmula do inconsciente que permite a Lacan dizer, por exemplo, que somente quem levou a análise até o seu fim pode ser um verdadeiro ateu. Trata-se da ideia de que há saber, mas sem sujeito. (p. 155)

Ser um verdadeiro ateu ao término de uma análise é não supor que haja alguém que porte um saber sobre mim e ao mesmo tempo que também não porto um saber sobre o Outro. O saber

sem sujeito, como Lacan nos propõe nessa construção sobre o ato, é um rompimento com toda a lógica do conhecimento e do discurso da ciência, já que este discurso parte da prerrogativa de que há um saber a ser descoberto, por exemplo, quando alguma lei da física é formulada, o físico supõe que há na natureza leis universais que podem ser extraídas e provadas, como nos mostra a primeira linha do discurso do mestre,  $S1 \rightarrow S2$ . Ao mesmo tempo, se trabalharmos com os quatro discursos vemos que é o discurso do mestre que funda a experiência de análise, pois o produto dessa operação é o objeto *a*, ou seja, o resto índice da falha de saber daquele que se esperava ser a fonte de Todo o saber e, não por acaso, também é o agente do discurso do analista (Lacan, 1969-70/1992), mas falaremos sobre isso mais detalhadamente no tópico adiante *Saber e Verdade*.

É preciso fazermos um parêntese para dizermos que o movimento de nos dirigirmos para o Outro em busca de um saber é antes de mais nada um acontecimento estruturante, operacionalizado por Lacan (1964/2008) nas noções de alienação e separação que serão desenvolvidas ainda neste capítulo e também presente na noção de demanda que abordaremos no próximo tópico.

Conquanto, nos importa destacar que o fenômeno da transferência é um fenômeno natural, ou seja, não é exclusivo do processo de análise. O que poderia parecer óbvio com o que foi trazido até agora, não fossem os imperiosos esforços lacanianos em demarcar a aguda diferença da transferência enquanto um fenômeno natural e a especificidade que ela ganha com o manejo pelo analista em seu ato de sujeito suposto saber. O seguinte trecho retirado de *A dinâmica da transferência* de Freud (1912/1996) nos dá um vislumbre sobre a face estruturante da transferência:

Tenhamos presente que todo ser humano, pela ação conjunta de sua disposição inata e de influências experimentadas na infância, adquire um certo modo característico de conduzir sua vida amorosa, isto é, as condições que estabelece para o amor, os instintos que satisfaz



então, os objetivos que se coloca. Isso resulta, por assim dizer, num clichê (ou vários), que no curso da vida é regularmente repetido, novamente impresso, na medida em que as circunstâncias externas e a natureza dos objetos amorosos acessíveis o permitem, e que sem dúvida não é inteiramente imutável diante de impressões recentes. (p. 101)

Há, portanto, grande esforço lacaniano em retirar o manejo transferencial da lógica do semelhante e de um manejo que se restrinja ao: *faço com o você o que acho que você gostaria (ou não) que eu fizesse*. O texto *A Direção do tratamento e os princípios de seu poder* (Lacan, 1958/1998) pode ser interpretado como uma arma nada sutil contra os manejos transferenciais centrados na pessoa do analista realizados, por exemplo, por Balint, Ferenczi e Karl Abraham. O título já nos concede uma prévia do que será tratado, pois ele conjuga num aparente paradoxo o direcionamento do tratamento pelo analista e os princípios do exercício de seu poder. E como veremos, o direcionamento de uma análise não pode ser outro senão tomar o desejo do sujeito ao pé da letra.

### **2.1.2 *A Direção do Tratamento: A Falta-a-ser***

A direção do tratamento é coisa bem diferente de direcionar a consciência do analisante como um guia moral, é, em princípio, fazer operar a regra da associação livre. E para que isso aconteça não cabe ao analista simplesmente a postura neutra do *isso não é comigo*, pelo contrário, há ali um investimento conjunto em uma empresa comum, onde ambos pagam, inclusive o analista. O analista paga de três formas, com sua pessoa, ao emprestá-la como suporte para os efeitos transferências; com palavras, se sob efeito da operação analítica, elas sofrerem uma alteração e forem elevadas ao efeito de interpretação e, por último, não menos importante, o analista paga com que há de *essencial em seu juízo mais íntimo*, tirando de cena o seu desejo de sujeito para dar lugar a outro desejo, o desejo de analista (Lacan, 1958/1998).

Quanto ao pagamento com a própria pessoa, Lacan nos diz que é o ponto em que o analista se vê alienado aos destinos que cada analisante lhe dará, ponto chave na interpretação transferencial, mas que não significa que ao dar a devida importância a esse revestimento fantasístico estaremos considerando a relação psicanalítica uma relação a dois. No mesmo sentido, Lacan também critica a análise da transferência em sua vertente positiva e negativa a partir dos sentimentos provocados no analista, de modo que “(...) os sentimentos do analista só têm um lugar possível nesse jogo: o do morto; e que, ao ressuscitá-lo, o jogo prossegue sem que se saiba quem o conduz.” (Lacan, 1958/1998, p. 595). Ou seja, ressuscitar os sentimentos do analista seria o mesmo que trazê-lo de volta ocupando o lugar de sujeito, cuja posição faria dele um competidor por esse lugar, “Como fazer, se eles estão de espada em riste?” (Lacan, 1958/1998, p. 597), afastando-o de sua função de mantenedor da associação livre e daquele que dirige o tratamento.

Em relação a interpretação do analista é onde esse tem menos liberdade em sua estratégia, já que não é possível fazer qualquer previsão tanto do que será dito, quanto dos efeitos do seu dizer. Este caráter imprevisível faz com que o analista faça uso da liberdade que possui em relação a tática, seja ela: captar na fala do sujeito o significante ao qual ele é subordinado e daí esperar os efeitos. O psicanalista Antônio Quinet (2009) em *A estranheza da psicanálise*, diz que é por meio da tática, interpretação, que o analista pode intervir na estratégia do analisante, via transferência, de identificar o analista ao lugar de poder, provocando equívoco na equiparação saber-poder inerente a estrutura de uma demanda.

Mas, segundo Lacan (1958/1998), se o analista ainda possui alguma liberdade na estratégia e na tática, ele é menos livre em sua política<sup>3</sup>. Política de se situar em sua falta-a-ser e não com seu ser. Aqui, na política, encontramos o que rastreamos nos textos lacanianos, ou seja, os momentos em que ele nos evidencia que a relação transferencial em análise não é simétrica, não há relação de igualdade e semelhança, ela é dissimétrica, pois só há lugar para um sujeito do desejo, o outro é destituído para o lugar de objeto, neste momento teórico equiparado a falta-a-ser. E se a estratégia e a tática compõem o direcionamento de uma ação em um campo de batalha, elas são, antes de tudo, orientadas e devedoras de uma política.

As consequências de se esquivar da política da falta-a-ser são desastrosas em uma análise, pois é tão somente essa destituição do ser do analista que lhe garante os esforços em não fazer uso do poder transferencial que lhe é atribuído. De tal forma que ao resistir nessa operação de destituição do próprio ser, o analista se apresenta com suas paixões colocando em cena o receio da ignorância, a preferência em frustrar demandas e, sobretudo, a necessidade de ficar por cima (Lacan, 1958/1998). Com efeito, os princípios do poder em uma análise começam pelo reconhecimento por parte do analista da responsabilidade que lhe cabe em não se servir desse poder.

Sob a influência das paixões o analista pode fazer uso do seu poder naquilo que há de mais precioso e que é o substrato da fala do analisante, a demanda que articula o seu desejo. Isto é, ao falar em associação livre o analisante está atendendo à demanda do analista de que ele fale o que vier a cabeça e, ao modo laciano de entendermos a mensagem como o que retorna do Outro de

---

<sup>3</sup> Como dissemos na introdução a noção de política será mais desenvolvida com o objetivo de melhor compreender o uso laciano deste termo em sua teorização. Sobre isso encontramos a tese de doutorado do Marcelo Amorim Checchia (2012), *Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan*, na qual ele faz um percurso interessante e rigoroso sobre essa temática.

forma invertida (Lacan, 1957-58/1999), ao mesmo tempo, ele se questiona, *o que ele quer de mim quando pede que eu fale o que vier à cabeça?*

Essa questão é a matriz para que as demandas sejam então dirigidas ao analista, demanda de resposta à alguma pergunta pontual, de mudança de horário, ausências nas sessões, silêncios, esquecimentos dos honorários, honorários pagos a mais...e toda a sorte de vestimentas que as demandas ganham no um a um com cada analisante. E o que faz o analista com tais demandas quando tomado pelo poder da transferência? A responde.

Em verdade, acredita estar respondendo porque fica ludibriado pela posição de poder a ele conferida, teimando em se tomar como um major no campo de batalha no qual impera o mais forte. Assim, como major e conhecedor dos territórios, dos pontos fracos e das estratégias do exército inimigo, ele se põe a decidir quando dizer sim e quando dizer não às demandas, como se a elas coubesse qualquer resposta. Lacan (1958/1998) é implacável quando nos diz que a demanda ainda que se apresente fenomenicamente como transitiva, isto é, atrelada a algum objeto, ela é em sua estrutura intransitiva:

Se eu o frustro, é que ele me demanda alguma coisa. Que eu lhe responda, justamente. Mas ele sabe muito bem que isso seriam apenas palavras. Tais como as recebe de quem quiser. Ele nem tem certeza de que me seria grato pelas boas palavras, muito menos pelas ruins. Essas palavras não são o que ele me pede. Ele me pede...pelo fato de que fala: sua demanda é intransitiva, não implica nenhum objeto. (Lacan, 1958/1998, p. 623)

Em última análise, a frustração de uma demanda não diz respeito a decisão do analista, pois mesmo quando ele acredita estar atendendo a uma demanda, não está. A partir do momento em que ela adentra o campo do simbólico tem seu objeto, enquanto mítico objeto da necessidade, refratado, despedaçado e fraturado pela linguagem, restando dele apenas fragmentos a serem

procurados na cadeia metonímica dos significantes (Lacan, 1957-58/1999). Deste modo, cabe ao analista sustentar a demanda para que “(...) reapareçam os significantes em que sua frustração está retida.” (Lacan, 1958/1998, p. 624).

A frustração da demanda é, acima de tudo, a condição do ser falante. É na cadeia significante, no intervalo entre um significante e outro que percebemos através do ritmo das palavras o intervalo da falta-a-ser. Esse buraco que vem à luz na fala do sujeito é o índice de sua verdade. Verdade irreduzível que revela a demanda enquanto intransitiva e o desejo como isso que se apresenta no intervalo entre um significante e outro, fazendo corresponder, aqui, desejo e sujeito do inconsciente. O lugar do analista é, pois, de operar nesses intervalos fazendo aceder a verdade da falta-a-ser e com ela o desejo do sujeito.

Posto isto, o direcionamento de uma análise é responsabilidade do analista. Seu direcionamento é senão o de possibilitar as vias para que o analisante associe livremente, sendo a cadeia significante o terreno privilegiado para que a palavra do analista se eleve à categoria de interpretação, caso ela precipite a verdade do sujeito, sua falta-a-ser. Mas, “Nada é mais temível do que dizer algo que possa ser verdadeiro.” (Lacan, 1958/1998, p. 622), pois o verdadeiro não deixa dúvida e não se revoga.

Falar essa fala na qual tropeçamos, estatelamos e mancamos ao mesmo tempo em que revelamos nossas vergonhas e penares a um Outro certamente não é tarefa fácil. Esse Outro a quem nos dirigimos em análise é o analista, porém, com muito esforço ensaiamos dar nomes a essa relação que não é nem de amizade, nem de amante, nem profissional, mas parece de amizade, de amante e profissional. Se faz, assim, escorregadia e rarefeita a tentativa de colocar palavras nessa experiência compartilhada.

Ainda assim, há realmente muito custo empenhado em colocar palavras nessa relação tão própria à análise, custo que, como vimos, é cobrado dos dois lados. E se o analista, suportado em sua política, já experimentou no percurso de sua própria análise o trabalho e o horror com essa falta-a-ser, compete a ele, além do ato de se portar em sua falta-a-ser, também acolher o tempo e as sutilzas de cada sujeito em sua clínica. Acompanhar e suportar o processo de encontro com a falta-a-ser é simultaneamente um ato de coragem e amor.

E de que amor falamos quando falamos de amor transferencial? Se, como nos diz Lacan (1960-61/1992), toda demanda é demanda de amor e a demanda em sua origem, *demandare*, significa se entregar, o analista tem em suas mãos um manejo complexo, onde se articulam estruturalmente: precisão e acolhimento; paciência e pressa; amor e coragem. A complexidade está não só nos pares que se entrelaçam, mas, sobretudo na dissimetria que engendra a relação transferencial. Assim, é possível falarmos que analista e analisante se entregam a transferência, mas não podemos falar que eles se entregam sob os mesmos princípios. E justamente por isso também não podemos falar que o amor em transferência é o mesmo que vivemos em nossas relações fora do divã. Vejamos por quê.

### **2.1.3 O Amor e o Brilho do Objeto**

A despeito de tantas tentativas de se falar sobre o amor, ainda resta muito por dizer dessa experiência que é senão “(...) a mais profunda, a mais radical, a mais misteriosa das relações entre os sujeitos.” (Lacan, 1960-61/2010, p. 211). Temos poesias, músicas, cenas, corpos, tintas, cartas, fotos e tantas outras formas escolhidas por cada sujeito no esforço em dizer das perdas, desencontros, términos, ausências, presenças, brigas, reconciliações, ciúmes, alegrias, jogos de conquista e inúmeras vivências com esse mistério chamado amor.

Partindo daí, não ousaremos tecer palavras sobre a experiência de amor no sentido íntimo de cada sujeito, tangenciaremos o assunto a partir do que Lacan nos indicou como a função amor. Assim, saímos do campo da experiência, portanto, de como cada um experimenta o laço com o outro e nos direcionamos para o que há de estruturante nessa função. A respeito disso, o autor destinou todo o Seminário, *A transferência*, de 1960-61, para falar da posição do analista frente à demanda de amor a ele direcionada, localizando aí a resposta ao poder transferencial que cabe ao analista.

Como trouxemos no tópico anterior, a resposta possível para qualquer demanda é apenas uma, a frustração. Porque ela é radicalmente impossível de ser atendida, mas, quando ela é formulada pelo sujeito e oferecida ao Outro ele não espera que seu retorno seja faltoso, pelo contrário, espera que ela seja atendida por completo. Cremos não estar sendo simplistas ao dizer que essa expectativa é a fonte de todas as dores de amor, pois ali onde se visa o encontro com o Outro, encontra-se, em verdade, o radical desencontro.

E mesmo após repetidos malogros no encontro com o amante ainda perdura a crença de que se não for com aquele será com outro que está por vir, lançando-se numa busca perpétua pelo objeto que atenda a todas as expectativas sem nenhuma falha. Perdura a ilusão de um encaixe sem pontas soltas, ao que Lacan se refere como sendo o cerne do amor, o ideal de dois fazer Um (Lacan, 1972-73/2008). Esse ideal, como todo ideal, tem a função de recobrir uma falha e, neste caso, evidencia-se a falha estrutural do ser falante experienciada no desamparo originário.

Essa condição humana é a fonte primordial de todos os motivos morais, como bem nos diz Freud (1895/1996). Diante da incapacidade do bebê em aliviar as tensões do próprio corpo, como a fome, ele então se comunica com o outro buscando nele a intervenção necessária para suspender provisoriamente o estímulo interno, pois “O organismo humano é, a princípio, incapaz de

promover essa ação específica. Ela se efetua por ajuda alheia, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil” (Freud, 1895/1996, p. 370). O estado infantil do humano é senão a dependência absoluta do outro para sua sobrevivência, cuja condição de desamparo determina que ele se comunique, envie uma mensagem ao outro através do choro, do olhar, dos gestos.

Retomamos essa passagem do início da obra freudiana por ela ser paradigmática da função estruturante da demanda, uma vez que o filhote humano não é sem o outro. O que retorna como resposta à demanda? O alívio temporário da tensão, pois o objeto oferecido não satisfaz por completo a fonte da pulsão e simultaneamente a esse alívio também retornam as insígnias de amor, tudo aquilo que está para além da demanda e aponta para um objeto que é outro que não o demandado.

Ora, é à questão formulada ao Outro, quanto ao que ele pode nos dar e ao que tem para nos responder, que se liga o amor como tal. Não que o amor seja idêntico a cada uma das demandas com as quais o assediamos, mas ele se situa no mais-além dessa demanda, na medida em que o Outro possa ou não nos responder como última presença. (Lacan, 1960-61/2010, p. 215)

Vemos, portanto, que o amor está ali onde o Outro é convocado a responder a uma demanda e na impossibilidade de não a frustrar ele sofre uma queda, fazendo aparecer, ao mesmo tempo, sua evanescência e a natureza faltosa do objeto. Esse objeto enquanto objeto de desejo está sempre em referência a outro objeto na cadeia metonímica. Segundo Lacan (1960-61/2010), o que está em jogo no desejo não é o sujeito amado, mas o objeto, o *agalma*, aquele que brilha e diante do qual o sujeito vacila, desfalece e desaparece.



O sujeito desaparece porque assim como o Outro também cai do lugar imaginário da completude, uma vez que o objeto metonímico<sup>4</sup> do desejo vem justamente inscrever a castração no cerne do sujeito. E como isso se relaciona com a transferência analítica? Com a referência lacaniana ao objeto agalmático o analista não ocupa apenas o lugar de Outro, o terceiro da linguagem, mas ele tem no seu ventre o objeto do desejo do analisante, a coisa preciosa e oculta do desejo, “Pode-se ver então que a ideia de relação analítica vai caindo, acompanhada pela queda do analista do lugar do Outro.” (Brodsky, 2004, p. 15).

Lacan extrai da relação entre Alcebiades e Sócrates, do *Banquete* de Platão, a representação da transferência analítica, pois “Alcebiades espera muito de Sócrates. Revela-se ali uma estrutura na qual podemos encontrar aquilo que somos capazes, quanto a nós, de articular como fundamental naquilo a que chamarei a posição do desejo”. (Lacan, 1960-61/2010, p. 213). E assim como Alcebiades, o analisante também espera muito do analista e, ao se por a falar em associação livre, a cadeia metonímica que se apresenta é o deslizar desse desejo direcionado para o analista. Mas, a chave que Lacan retirou do texto de Platão e onde se funda a transferência analítica é que esse desejo não visa o sujeito, visa, antes, o objeto no ventre do analista.

Dessa forma, o fenômeno da transferência é o sustentáculo da fala do analisante e se ele está falando, há transferência. Daí Lacan não se fiar aos termos transferência positiva e negativa, entendendo que a transferência como motor da fala precisa ser manejada e interpretada como uma ficção, pois ali o sujeito constrói algo, tem uma criação e não apenas a reprodução e repetição de relações do passado. É sobre esse ponto que Lacan pretende avançar no que concerne ao estrito manejo contratransferencial predominante nos tempos da psicanálise pós-freudiana.

---

<sup>4</sup> Metonímia é uma figura da retórica extraída por Lacan de suas referências da Linguística, mas usada por ele aproximando-a da ideia freudiana de deslocamento. Assim, ela diz do deslizamento da cadeia significante em direção ao encontro do objeto perdido da satisfação, estando, por isso, intimamente atrelada à falta e ao desejo.

De acordo com Lacan (1960-61/2010), os psicanalistas tinham como prerrogativa que um analista que não tivesse levado sua análise até o esgotamento do seu inconsciente seria suscetível às paixões e sentimentos contratransferenciais, “Na opinião que disso se faz, é na medida em que alguma coisa ali permaneceu à sombra que ela se torna a fonte de respostas não controladas e, sobretudo, de respostas cegas.” (Lacan, 1960-61/2010, p. 229). Assim, a causa de intervenções frustradas, inoportunas e até mesmo consideradas erradas estaria na parte negligenciada do inconsciente do analista.

Essa perspectiva abre vias para se considerar que as produções do analista resultariam da comunicação dos inconscientes, “É de maneira direta, em suma, que o analista seria informado do que se passa no inconsciente de seu paciente.” (Lacan, 1960-61/2010, p. 229). De forma que o analista que não tenha elucidado exaustivamente seu inconsciente colocaria seus sentimentos em primeiro plano traindo o que ele chamou de ideal estoico, a posição de abstinência do analista. Em outras palavras, o ideal estoico exigia uma apatia do analista que deveria ser insensível ao que vinha do lado do analisante e o contrário disso, a aparição dos sentimentos do analista na cena transferencial, seria uma prova do seu despreparo.

Subversivamente a isso Lacan (1960-61/2010) dizia que: “(...) quanto melhor o analista for analisado, mais será possível que ele seja francamente amoroso, ou francamente tomado por um estado de aversão, de repulsa, dos modos mais elementares da relação de corpos entre si, com referência ao seu parceiro.” (p. 233). E vai mais além ao dizer que se for para fazermos exigência de alguma apatia analítica esta deveria estar em outra parte, na mutação da economia do desejo. Isto é, o lugar do analista se sustenta antes de tudo na mutação de seu desejo e não na expectativa de um inconsciente esgotado, até porque quando falamos de inconsciente não falamos de um

inconsciente bruto a ser explorado, mas de uma experiência com o saber que possui um ponto irreduzível à interpretação (Lacan, 1960-61/2010).

O que fora nomeado por alguns psicanalistas como contratransferência é, portanto, um efeito inevitável, mais ainda, legítimo da transferência na medida em que o analista ali é depositário do objeto parcial, o *agalma*, na relação de desejo do analisante. Com efeito, cabe ao analista não tomar os sentimentos, sensações e pensamentos que lhe atravessam como a prova de uma falha ou erro, mas como algo a ser reconhecido. Esse reconhecimento se apoia no que dissemos sobre a mutação na economia do seu desejo, pois é em seu ventre e sob as vestimentas fantásticas que está o objeto do desejo do analisante, mas: “É somente na medida em que, decerto, ele sabe o que é o desejo, mas não sabe o que esse sujeito, com quem embarcou na aventura analítica, deseja, que ele está em posição de ter em si, deste desejo, o objeto.” (Lacan, 1960-61/2010, p. 243).

Neste ponto, adentramos ao campo do desejo do analista, aquele que suporta o reconhecimento de que ele não sabe qual é o desejo do analisante, mas sabe que esse desejo está sempre em referência a outro objeto. Assim como Sócrates desvendou para Alcebiades que o amor a ele direcionado era em verdade para Agatão, colocando o amor no devido lugar de amor transferencial, é também responsabilidade do analista colocar o desejo do analisante na marcha metonímica do objeto.

E o analista, este só pode pensar que qualquer objeto pode preenchê-lo. Aí está onde nós, analistas, somos levados a vacilar, nesse limite onde se coloca a questão do que vale qualquer objeto que entre no campo do desejo. Não há objeto que tenha mais preço que um outro – aqui está o luto em torno do qual está centrado o desejo do analista. (Lacan, 1960-61/2010p. 482)

Não há objeto que valha mais do que outro. Esse reconhecimento não é, como dissemos, do âmbito da compreensão, mas da experiência. Reconhece-se que não há objeto privilegiado do desejo, tampouco do amor, e que os traços investidos no objeto são antes de mais nada traços narcísicos. Ou seja, aquele a quem amamos é objeto amado porque nele depositamos os ideais que construímos para nós mesmos quando nos colocamos como objeto de amor daqueles que nos acolheram em nosso desamparo primordial. Nós precisávamos nos fazer amáveis e construímos, sem saber, uma rede de traços inconscientes sobre isso.

Assim, se não há objeto privilegiado do desejo e o objeto do amor é este que adornamos com nossos próprios ideais, o analista no decurso de sua análise experimenta a perda desses ideais, deixando cair traço por traço dos revestimentos imaginários atribuídos ao outro. Isso significa que deixamos de amar? Ou que deixamos de sofrer no amor? Certamente não, mas ama-se sabendo que aquele objeto é um objeto qualquer, o que não o desqualifica, pelo contrário, o qualifica sob o estatuto de um objeto eleito em uma cadeia que não cessa.

A experiência de perda do objeto é bem diferente disso que estamos trazendo como luto dos ideais, já que a perda não necessariamente diz do trabalho de simbolização do objeto enquanto impossível. O analista no trabalho de sua própria análise viu cair o analista do lugar de Outro absoluto, aquele que portava o saber, para o lugar de um objeto qualquer, “É que, diante de todos, é desvelado em seu traço o segredo mais chocante, a última mola do desejo, que sempre obriga, no amor, a dissimulá-lo um pouco: seu objetivo é a queda do Outro, *A*, em outro, *a*.” (Lacan, 1960-61/2010, p. 222). Se o amor se esforça em ludibriar o sujeito fazendo ele acreditar que tanto ele como o amante são únicos um para o outro, o amor na transferência analítica segue o caminho oposto, de fazer ver que os sujeitos são únicos ao mesmo tempo que variáveis.

Essa é a função do analista. Função que só pode ser concebida sob a regência do desejo constitutivo de uma análise, aquele que concerne a pergunta: *O que ele quer?* Questão sempre aberta ao deslizar da cadeia significante e sempre em referência a um objeto mais além.

(...) se o amor é aquilo que se passa nesse objeto em direção ao qual estendemos a mão pelo nosso próprio desejo e que, no momento em que nosso desejo faz eclodir seu incêndio, nos deixa aparecer, por um instante, essa resposta, essa outra mão que se estende para nós, bem como seu desejo. (Lacan, 1960-61/2010, p. 225)

Essa bela ilustração lacaniana sobre o amor nos faz reposicioná-lo na transferência analítica, pois não é que ali não possa existir amor, ele existe e enlaça as produções do analista. Não obstante, como dissemos nesse tópico, é um amor sustentado no desejo do analista, aquele que remete o desejo do analisante para outro lugar porque o analista já está avisado de que não há qualquer objeto capaz de deter a busca por outro e outro objeto. Não estamos dizendo que cabe ao analista, como fez Breuer com sua histérica, antecipar ao analisante, *isso não é comigo*, porque é sim com ele, conquanto saiba que a sua eleição se dá numa cadeia de objetos, como um objeto qualquer, mas não como qualquer um.

#### **2.1.4 A Tapeação do Amor**

Se não é função do analista responder as expectativas do analisante seja recusando-as ou aceitando-as, também não estamos dizendo que elas não tenham lugar, pois elas são justamente o indício de que há transferência. Em outras palavras, encontramos o fenômeno transferencial porque o analisante investe o analista no lugar daquele que pode responder pelo seu desejo ao mesmo tempo em que se faz de objeto de amor. Contudo, como viemos apresentando até aqui, o importante é o que o analista faz a partir desse lugar de objeto de amor do analisante.

A transferência na práxis analítica, portanto, “(...) dirige o modo de tratar os pacientes. Inversamente, o modo de tratá-los comanda o conceito.” (Lacan, 1964/2008, p. 124). Sob essa perspectiva, é exatamente no manejo transferencial que repousa a particularidade de um processo de análise frente a outras relações transferenciais. A respeito desse manejo, Lacan (1964/2008) dirá no Seminário *Os quatro conceitos fundamentais*, que é preciso que o analista faça operar o regime da tapeação para que ali se inscreva a especificidade dessa práxis.

Segundo ele, Freud muito cedo defendeu a autenticidade do amor produzido em transferência, o que foi equivocadamente interpretado pela grande maioria dos pós-freudianos como se tratando de um falso amor. Quando Freud (1912/2007) aborda as faces positiva e negativa da transferência nos diz que na primeira o analista está em boa conta com o analisante e que na segunda se apresenta a resistência à associação livre, devendo o analista intervir com uma interpretação que o faça retomar a fala. O que Lacan (1964/2008) nos diz é que essa divisão em transferência positiva e negativa equipara a primeira à abertura e a segunda ao fechamento do inconsciente, reduzindo esse movimento de pulsação aos afetos sentidos pelo analista, enquanto, para ele, a transferência é por si mesma o fechamento do inconsciente.

Mas em que sentido podemos entender essa proposta lacaniana, já que seria inclusive mais didático compreender a transferência positiva como transferência de amor e, portanto, a mola propulsora da associação livre e seu contrário, a face do ódio, como a resistência e fechamento do inconsciente? Ele vem ampliar essa análise dizendo que a presença do analista é uma manifestação do inconsciente, isto é, o fechamento do inconsciente não significa a face negativa da transferência, mas o movimento intrínseco de sua pulsação, isso que lhe “(...) é primário no nível da essência do inconsciente.” (Lacan, 1964/2008, p. 125).

Nesse sentido, abertura e fechamento são movimentos característicos do inconsciente e se a presença do analista é sua manifestação, ali ele se apresenta sob essa pulsação. E quando esse fenômeno, especificamente em relação à presença do analista, por ser o que nos interessa no momento, não é investigado a partir de sua causa *princeps*, seja ela, o amor e seus ideais, tem lugar uma variedade de práticas cuja posição do analista é não outra que a de sujeito.

Nessa linha, Lacan (1964/2008) problematiza as análises da transferência que se fundamentam na aposta de uma parte sã do eu “(...) que ela consista em apelar para o seu bom senso, para fazê-lo notar o caráter ilusório de tais de suas condutas no interior da relação com o analista.” (Lacan, 1964/2008. p. 130). Como se ao comunicar à parte sã o que se repete inconscientemente na relação com o analista, ele estivesse desvelando a ilusão que perpassa tal endereçamento à sua figura, confrontando-o com a realidade. Mas, de início, esta conduta recusa o lugar central dado à divisão do sujeito em um processo analítico, pois:

Apelar para uma parte sã do sujeito, que estaria lá no real, apta a julgar com o analista o que se passa na transferência, é desconhecer que é justamente essa tal parte que está interessada na transferência, que é ela que fecha a porta, ou a janela, ou o postigo, como quiserem – e que a bela com quem queremos falar está lá detrás, que só pede para reabri-los, os postigos. (Lacan, 1964/2008, p. 130)

Assim, interpretar a transferência para revelar a ilusão na relação analista e analisante é uma forma de intelectualização que, contrariamente ao esperado, tem como efeito o fechamento do inconsciente e não sua abertura. Nesse sentido, a bela a que Lacan se refere poderia ser pensada como o referente do ato analítico, o ponto na cadeia significante que o ato incide cortando e reposicionando a cadeia? Se sim, ao se encontrar com a bela, o ato suscita a esquizo do sujeito sem

privilegiar uma parte ou outra, até porque demonstrar a impossibilidade dessa separação será um dos esforços de Lacan ao fazer uso da topologia moebiana<sup>5</sup>.

Além do que, operar através dessa lógica é incompatível com a função do analista, já que lhe supõe um saber que sabe o que é preciso ser revelado ao analisante. Não estamos dizendo que não haja construções em análise que sejam elaboradas pelo analista a partir de elementos trazidos pelos sujeitos, mas que, justamente por ser feita a partir do lugar de analista, essas construções incidem provocando uma abertura na cadeia significante e não seu fechamento. Pois é somente quando uma interpretação parte da fala do analisante e a ela retorna que ela poderá advir como uma interpretação (Lacan, 1958/1998). Assim, o saber, a partir dessa lógica, está em outro lugar, no para-além da relação dual entre analista e analisante, que por vezes predomina na visada de uma análise, está no campo do Outro, isto é, no campo do simbólico, potência radical de criação significante.

Desta feita, diferentemente da confrontação com a realidade suposta pelo analista a partir do seu saber de sujeito, uma análise se pauta pelo lugar do sujeito suposto saber, função cara a discussão sobre o ato analítico e que é pela primeira vez articulada à transferência nesse seminário que estamos trabalhando. O analista, portanto, operando do lugar de sujeito suposto saber não responde pelo registro da realidade, mas pelo da tapeação. O que é essa tapeação no processo analítico? Estamos falando de engano? De mentira? De ilusão, como diziam os pós-freudianos?

De acordo com Lacan (1964/2008), se há um lugar em que a tapeação tem chance de ter sucesso é tão somente no campo do amor, “Que maneira melhor de se garantir, sobre o ponto em que nos enganamos, do que persuadir o outro da verdade do que lhe adiantamos!” (Lacan, 1964/2008, p. 134). Não é, pois, no enlace entre amantes que um se coloca a garantir para o outro

---

<sup>5</sup> A estrutura topológica da banda de moebius explorada por Lacan será discutida no terceiro capítulo desta tese quando pretendemos apresentar que o ato analítico segue essa mesma estrutura.



que lhe dará exatamente o que precisa e quando precisa? Estando aí a absoluta tapeação de uma suposta verdade sabida sobre o desejo do outro? É justamente essa estrutura fundamental de tapeação do amor que a transferência nos permite manejar, já que ao “Ao persuadir o outro de que ele tem o que nos pode completar, nós nos garantimos de poder continuar a desconhecer precisamente aquilo que nos falta. O círculo da tapeação, enquanto que não nomeado, faz surgir a dimensão do amor (...).” (Lacan, 1964/2008, p. 133).

Mas se ele nos fala de tapeação e não de ilusão é porque a ilusão se ajusta mais à ideia de oposto da realidade, enquanto a tapeação instaura a dimensão da verdade. E quando pensamos em realidade, desde os primeiros textos freudianos pensamos apenas em termos de realidade psíquica, a fantasia que cada sujeito constrói para fazer véu ao trauma da ausência de objeto da satisfação absoluta. No texto do *Projeto* (Freud, 1895/1996), a fantasia ainda não é um constructo, mas ela já está em vias de construção quando ele introduz a fragmentação com que os estímulos externos e internos são representados no psiquismo, como nos diz Lacan (1950-60/1991) no Seminário sobre *Ética da Psicanálise* a noção de “(...) uma profunda subjetivação do mundo exterior – alguma coisa tria, criva de tal maneira que a realidade só é entrevista pelo homem, pelo menos no estado natural, espontâneo, de uma forma profundamente escolhida. O homem lida com peças escolhidas da realidade.” (p. 63).

Não faz, portanto, nenhum sentido supor uma realidade a ser revelada. Outrossim, a tapeação inscreve a verdade, já que no amor nos fazemos daquilo que falta para completar o outro e, paradoxalmente, quando nos fazemos desse objeto jogamos luz naquilo que só podemos ser enquanto faz-de-conta. Mesmo que o amor vise a unidade e o encontro com o objeto da completude, ele não é implacável para obter a única verdade possível, seja ela, impossibilidade desse objeto. Algumas falas na clínica nos fazem testemunhas desse desvelar tomado de frustração,

*Ele não era aquilo que eu imaginava, Não poderia esperar isso jamais, Como ela pôde fazer isso comigo?”.*

Retomando o paradoxo presente na tensão velar-revelando no faz-de-conta do amor, Vivès (2006) no texto, *Forma e figura da transferência*, diferencia o engodo do *trompe-l'oeil*, funções também trabalhadas por Lacan (1964/2008). Segundo ele, o engodo privilegia a dimensão imaginária na pretensão de fazer existir a realidade, tal como se opera no reino animal, onde o registro imaginário não é furado pelo simbólico e basta colocar a pomba diante do espelho para que ela ovule. Quer dizer, o engodo privilegia o imaginário e sua insistência em tapar as falhas tanto no objeto, quanto no sujeito. Já no *trompe-l'oeil*: “(...) existe um projeto ético, um mais-além da captura imaginária que desmancha a fascinação do engodo. Não apenas engodo e *trompe-l'oeil* não se recobrem, como também se excluem em muitos aspectos.” (p.123).

Assim, o *trompe-l'oeil* e a tapeação se aproximam na medida em que introduzem a falta na presença. De modo que no jogo de tapeação transferencial analista e analisante podem simbolicamente dar contorno para essa falta, ali mesmo, nas idas e vindas, encontros e desencontros da relação transferencial. Um exemplo dessa encenação na qual ambos se jogam em cena é o caso do Homens dos Ratos, caso em que Freud supôs ter alcançado a cura dos sintomas obsessivos de Ernest Lanzer pelas suas interpretações bem-sucedidas. Mas, Lacan (1958/1998) nos surpreende ao dizer que se há algum sucesso nesse caso ele se deve não às investidas sabichonas de Freud, mas aos instantes em que ele tentou acertar o alvo e errou, revelando, sem saber, sua castração, caindo do lugar de Outro que tudo sabe.

E porque o analisante se engaja nessa encenação? Por que quando ele, como sujeito desejante supõe no analista um saber, o efeito dessa suposição é o amor. E como Freud (1914/2004) nos indica, o amor se circunscreve no campo do narcisismo e “Amar é, essencialmente, querer ser

amado” (Lacan, 1964/2008, p. 245). Ser amado é um convite ao jogo da tapeação, cujas manobras trabalham no sentido de se opor à revelação do que falta.

Nesse sentido podemos entender porque “O amor, sem dúvida, é um efeito de transferência, mas em sua face de resistência.” (Lacan, 1964/2008, p. 245). Quer dizer, ao se engajar no jogo amoroso com o analista, o analisante para se fazer amado irá despende grandes esforços para não lhe dar mostras de suas falhas, daí não ser nada fácil o trabalho de associação livre que é, antes de mais nada, dar para o analista aquilo que não tem. E para não o (e se) decepcionar, como em todo caso de amor, o sujeito resiste à essa entrega.

Sabendo disso o analista se engaja na aventura transferencial avisado de que precisará conduzir o processo no sentido de acolher essa difícil entrega ao caso de amor que agora faz parte, sabendo, inclusive, que “(...) o sujeito enquanto assujeitado ao desejo do analista, deseja enganá-lo dessa sujeição, fazendo-se amar por ele, propondo por si mesmo essa falsidade essencial que é o amor.” (Lacan, 1964/2008, p. 246). Por se fazer amável ao analista o analisante se apoia na miragem narcísica de que é preciso convencê-lo da sua integridade, competência e onipotência. Não raro escutamos variações de falas como esta: *Não sei se estou fazendo isso certo. Você me diz para falar o que vier à cabeça, mas não sei se é assim que é pra fazer.*

E ao buscar satisfação no lugar de objeto amável, o analisante sem saber entrega ao seu parceiro os traços que compõe seus ideais, mostrando-lhe como ama, deseja e goza. O analista então é colocado no lugar de Ideal, indiviso e capaz de amá-lo, tudo isso para que ele lhe dê o que tanto espera, a resposta, o caminho, o veredito sobre o seu desejo. O seguinte trecho nos mostra jocosamente isso a que estamos nos referindo:

O que é que se passa quando o sujeito começa a falar com o analista? – ao analista, quer dizer, ao sujeito suposto saber, mas do qual é certo que ele não sabe nada ainda. É a ele

que é oferecido algo que vai primeiro, necessariamente, se formar como pedido. Quem não sabe que é aí o que orientou todos os pensamentos sobre a análise no sentido do reconhecimento da função da frustração? Mas o que é que o sujeito pede? Aí está toda a questão, pois o sujeito sabe bem que, quaisquer que sejam seus apetites, quaisquer que sejam suas necessidades, nenhum encontrará satisfação ali, senão, no máximo, a de organizar seu menu. (Lacan, 1964/2008, p. 260-61)

Como Lacan nos diz, tanto o analisante como o analista sabem que o máximo que eles poderão construir juntos é o reconhecimento da castração fundante da experiência de sujeito. Essa é a tapeação operante. Conquanto, como já dissemos algumas vezes, essa relação não é de reciprocidade porque algo na ordem desse saber os posiciona dissimetricamente. Essa diferença será mais afrente trabalhada, mas é possível adiantarmos que o saber do analista suporta o objeto causa do desejo, ou seja, esse saber se sustenta no reconhecimento da perda do objeto que obtura a falta fundante do desejo. Dito isso, o caminho para a construção desse reconhecimento é manobrar a tapeação do amor de transferência onde minunciosamente o analista precisa regrar de maneira que se mantenha “(...) a distância entre o ponto desde onde o sujeito se vê amável – e esse outro ponto em que o sujeito se vê causado como falta por *a*, e onde *a* vem arrolhar a hiância que constitui a divisão inaugural do sujeito.” (Lacan, 1964/2008, p. 261). O objeto pequeno *a* é a prova de amor tão esperada pelo analisante das mãos do analista.

É, pois, no enlace do amor transferencial que também se enlaçam os dois desejos em conta, o desejo do analista e o desejo do analisante. Visto que o desejo, como diz Lacan (1964/2008), nós não o nomeamos, mas o cercamos, o desejo do analista é o que direciona o processo singular, solitário, mas não sozinho, do reconhecimento de que essa prova de amor nunca virá, nem ali, nem em qualquer outra relação. Essa direção segue o sentido da diferença absoluta, momentos em que

o sujeito se confronta com sua marca original, registro de nascimento no e do campo do Outro, que num só tempo demarca alienação e separação a este campo. É sobre essas duas operações que vamos agora nos dedicar.

## 2.2 A Causação do Sujeito

A transferência em análise, como apresentamos nos tópicos precedentes, é uma relação essencialmente ligada ao tempo e ao manejo, disse Lacan (1964/1998) no texto *Posição do Inconsciente*. Um processo de análise se enreda na espera da assunção do ser em sua relação com desejo do analista. Mas, de que ser estamos falando? É justamente à fim de responder a essa questão, sobre o ser do sujeito, que Lacan faz uso das operações alienação e separação.

Nos textos de 1964 a 1968 ele se ocupa dessas duas operações lógicas para se referir à constituição do sujeito, principalmente nos textos contemporâneos de 1964, Seminário, *Os quatro conceitos fundamentais* e *Posição do Inconsciente* e para pensar a lógica do dispositivo analítico, sua entrada, saída e possíveis efeitos, nos Seminários, *A lógica do fantasma* (Lacan, 1966) e *O ato analítico* (Lacan, 1967-68). Neste último, o psicanalista não usa o termo separação, coloca em seu lugar a operação verdade, mas mantém o termo alienação, não mais articulado à ideia de escolha forçada, mas como uma decisão em querer saber sobre a sua condição de sujeito, isto é, sua divisão, fazendo a opção, via transferência, de se dirigir ao inconsciente, “São dois momentos lógicos que não respondem à mesma conjuntura.” (Brodsky, 2004, p. 76).

Não obstante, mesmo que no contexto do Seminário *O ato analítico* ele tenha priorizado a discussão sobre o processo de análise e não a constituição do sujeito, onde a transferência é pensada como um efeito da articulação entre as operações alienação e verdade, já vemos nos textos de 1964 passagens em que ele nos dá indicativos da articulação entre as duas operações de causação do sujeito e a transferência. Por exemplo, quando ele nos diz que a separação é tão

importante quanto a alienação, pois ali vemos “despontar o campo da transferência.” (Lacan, 1964/2008, p. 209) e um pouco mais a frente, “Retornaremos em detalhe sobre as consequências que disso decorrem para a nossa cura, e veremos que esse efeito de torção é essencial para integrar a fase de saída da transferência.” (p. 214).

A partir das duas citações trazidas vemos que a separação, ao mesmo tempo, introduz e encerra a relação transferencial. E como um dos objetivos do presente trabalho é explorar o ato analítico e sua articulação fundamental à transferência, vemos como importante um rápido percurso pelas duas operações lógicas, pensando, sobretudo, qual o lugar do ato analítico no direcionamento de uma análise. Com efeito, o fim de uma análise enquanto saída e dissolução da relação transferencial não é o cerne deste estudo, mas não há como pensarmos o direcionamento sem termos em perspectiva seu fim.

O seguinte trecho retirado de *A posição do Inconsciente* nos dá mostras do vínculo entre o desejo e o ato do analista com as operações lógicas de causação do sujeito, pois nelas reencontramos a técnica “na escansão do discurso do paciente, à medida que nele intervém o analista, que veremos ajustar-se a pulsação da borda pela qual deve surgir o ser que reside para aquém dela.” (Lacan, 1964/1998, p. 858). Quer dizer, ao intervir no discurso do analisante o analista, a partir de seu ato, fará escansão de onde advirá esse ser do sujeito que subsiste aquém da borda. Partindo daí, neste tópico iremos nos orientar pelo propósito de responder, então a que ser o ato do analista se direciona?

Antes de adentrarmos tais questões, salientamos que o contexto de produção desses conceitos especialmente as transformações políticas e institucionais em voga, também marca uma mudança na formalização conceitual de Lacan. Até então ele trabalhava com o paradigma linguístico-estruturalista combinado à teoria hegeliana, neste o sujeito do inconsciente se

equivalaria as máximas *o inconsciente é estruturado como uma linguagem e o significante representa um sujeito para outro significante*. Contudo, a partir desse momento, com a conceitualização do objeto *a*, a posição intervalar do sujeito não será mais suficiente para pensá-lo, pois ele será, a partir daqui, um conjunto vazio capaz de subjetivar sua causa, “Estranhamente causa e efeito, no ensino lacaniano deste período, não são conceitos recíprocos: o sujeito é um efeito do significante, entretanto sua causa não é o próprio significante mas o objeto *a*.” (Dunker & Assadi, 2004, p. 87).

Será, pois, diante da heterogeneidade entre causa e efeito que a partir desse período Lacan se utilizará da lógica e da topologia para operacionalizar a constituição do sujeito e o manejo clínico. Sublinhamos, para tanto, que essa guinada na construção lacaniana não impele no abandono ou substituição da lógica do significante, esta coexiste simultaneamente à formalização topológica. Vamos, portanto, discutir no próximo tópico a causação do sujeito do inconsciente pela lógica dos conjuntos e logo em seguida abordaremos a experiência de análise pelo quadrângulo de Klein.

### **2.2.1 *Alienação e Separação***

O sujeito que recebemos em análise com o tempo vai se surpreendendo ao reconhecer a presença do Outro em sua fala, no modo de se vestir, no tom de voz, nos gestos mais sutis e aparentemente tão próprios. Estranha escutar o quão familiar são nossas construções e que essa familiaridade comporta o estrangeiro que não sou eu. Percebe-se com o deslizar das palavras em associação livre que os traços do Outro habitam e determinam nossas escolhas inconscientes ainda que, por vezes, grande esforço seja feito em não seguir as mesmas pisadas. Construções como *gostei da voz dele porque tem algo de tão íntimo, curioso porque nunca a havia escutado* ou não

*posso me olhar no espelho, aquele corpo nem parece meu* são extratos de elaborações em análise que nos permitem entrever a constituição do sujeito que não é sem o Outro.

Uma coisa que deveria reter a atenção aí é que esse sujeito – que introduz uma unidade oculta, secreta, naquilo que nos parece ser, no nível da experiência mais comum, nossa divisão profunda, nosso profundo enfeitiçamento, nossa profunda alienação em relação a nossos próprios motivos –, a que esse sujeito é outro. (Lacan, 1957-58/1999, p. 51)

O sujeito é o Outro. Essa fórmula lacaniana nos diz justamente da determinação do Outro na cadeia significante do sujeito que não sabe sobre si, senão de sua incoerência, inconstância e contradição. O cotidiano de cada um escancara tais experiências que certamente estão no polo oposto de qualquer expectativa de unidade e certeza. Paradoxalmente, porém, esse saber da experiência é insistentemente rejeitado e o que se poderia construir sobre a inconsistência dos pensamentos, dos sentimentos e do corpo é deixado de lado na aposta cega de uma identidade de si.

A asserção de uma identidade que defina o sujeito é um ideário filosófico questionado por Lacan, já colhendo os efeitos do inconsciente freudiano, ao questionar propostas que partam da ideia de que há alguma essência que diga sobre o sujeito, isto é, que diga o que ele é por si mesmo. Daí Lacan (1964/1998) defender que o sujeito cartesiano é o pressuposto do inconsciente, foi ele que abriu as portas para que o inconsciente tivesse substrato possível no campo das ideias para ser inventado por Freud. Descartes procurava encontrar a certeza do ser e a encontrou, mas não no sujeito que *é* ao mesmo tempo que *pensa*, “penso, logo sou”, mas no caminho da dúvida que o levou a um Deus que não engana e que sabe, sabe absolutamente. Logo, a certeza concluída por Descartes é uma certeza de saber, contudo, um saber que não está em si mesmo, pois eu me engano, mas Deus não (Lacan, 1964/1998).



Curiosamente Lacan encontra na certeza do cogito cartesiano as coordenadas do que viria a ser o funcionamento do inconsciente que não é de certeza ou de dúvida, não é a este ponto que ele se fia, mas na deposição de um saber que não está em si mesmo, mas no Outro, mesmo que seja um Outro absoluto, como neste caso. Nesse sentido, o mérito do filósofo está em: “Ele põe o campo desses saberes no nível desse sujeito mais vasto, o sujeito suposto saber, Deus. Vocês sabem que Descartes não pôde senão reintroduzir sua presença. Mas de maneira singular!” (Lacan, 1964/2008, p. 219). Foi como Descartes que ele se reconheceu em separado do Outro e construiu uma certeza que não se assenta de uma vez por todas, “É preciso que ela seja, de cada vez, por cada um, repetida.” (Lacan, 1964/2008, p. 219).

Voltemos um pouco porque a saída que Descartes encontrou para se engendrar no campo do saber é a segunda operação lógica trabalhada por Lacan. Para adentrarmos a discussão sobre as duas operações fundamentais na causação do sujeito vamos introduzir mais duas frases àquela já dita e discutida “O sujeito, o sujeito cartesiano, é o pressuposto do inconsciente, como demonstramos no devido lugar”, sejam elas: “O Outro é a dimensão exigida pelo fato de a fala se afirmar como verdade” e “O inconsciente é, entre eles, seu corte em ato” (Lacan, 1964/1998, p. 853). Vamos agora nos infiltrar na última e desenvolver as premissas que lhe embasam, sendo as duas operações (alienação e separação) vias encontradas por ele para conjecturar sobre a hiância fundante, ao mesmo tempo, do inconsciente e do corte entre sujeito e o Outro.

Os extratos trazidos logo acima de algumas falas de sujeitos em análise representam o que Eidelsztein (2009) nomeou como alienação imaginária, um efeito das operações lógicas alienação e separação. Isto é, aquilo que o sujeito consegue reconhecer como vindo do Outro, trejeitos, traços, sutilidades, já são o desfecho que cada um conseguiu produzir frente a separação do Outro. Consideramos necessário trazer essa diferenciação para não reduzirmos a operação lógica ao seu

fenômeno, equiparando alienação à dependência e separação à liberdade (Eidelsztein, 2009), de modo que dar outro destino para os traços advindos do outro não instaura a independência do sujeito, a alteridade é fundante e irremediável.

As operações alienação e separação se ordenam por uma relação circular e não-recíproca e mesmo que a alienação seja referida como primeira e a separação como segunda, entendemos que são justamente esses dois elementos ressaltados, circularidade e não-reciprocidade, que as configuram no tempo lógico onde não é possível situá-las numa sequência linear de superação de uma pela a outra. Elas abarcam dois campos, o campo do ser e o campo do Outro sendo a escolha pelo campo do sujeito impossível sem que haja primeiro a escolha pelo campo do Outro (Lacan, 1964/1998).

Para representar essa operação Lacan se apoia na lógica dos conjuntos e no *vel* definido como reunião. Este não opera pela lógica da exclusão em que ao escolher uma entre duas opções garante uma e perde a outra, como em “preciso escolher se vou para a praia ou para o shopping” e também não opera pela indiferença, “ou vou para a praia ou para o shopping”. Esse *vel* alienante porta uma característica que o distingue de outros em que se opera o ou/ou, pois aqui encontramos o *nem um, nem outro*, isto é, o fator letal presente na escolha por um dos elementos faz com que a escolha feita tenha uma perda irremediável, uma parte é decepada, ou seja, de todo jeito uma parte do que foi escolhido se perde, como se fossemos à praia sem um pedaço dela.

O paradigma dessa modalidade de *vel* é a proposição “a bolsa ou a vida”, logicamente se a escolha é pela bolsa perde-se a vida e a bolsa e se a escolha é pela vida, perde-se a bolsa e simultaneamente uma parte da vida, aquela que está na interseção entre a bolsa e a vida, já que na operação reunião, pela lógica dos conjuntos, o elemento em comum não é contado duas vezes, ele se perde. Nessa construção, Lacan (1964/2008) representa em um conjunto o ser (sujeito), na

interseção o sem-sentido (inconsciente) e no outro conjunto o Outro (sentido). O Outro é, “(...) o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo o que vai poder presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer.” (Lacan, 1964/2008, p. 200).

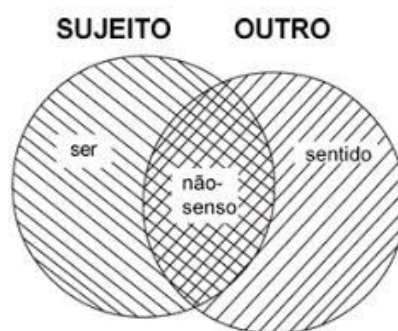


Figura 1

Assim, se o campo do Outro é aquele no qual o sujeito necessariamente tem que se vincular para encontrar os significantes nos quais se fará existir para não sucumbir à escolha pelo ser, o Outro é para o sujeito lugar de sua causa significativa, fazendo-o não ser causa de si mesmo. Isso não é pouca coisa. É a matriz de onde extraímos a colocação de que o sujeito não é sem o Outro e é por ele determinado pela inscrição significativa que o causa.

A alienação é o *vel* que condena o sujeito a só aparecer na divisão entre sua cristalização e sua afânise (desaparecimento) (Lacan, 1964/2008). O que isso quer dizer? O sujeito é marcado pelo significante primordial na medida em que para se fazer existir não há outra saída senão se alienar ao campo do Outro, extraíndo de lá um significante que registre a primeira inscrição que será testemunha da escolha pelo campo do sentido e não do ser, é o significante mestre S1.

Esse significante, contudo, nada significa em si mesmo, logo, se fixar a ele sem tentar decifrá-lo com algum sentido leva o sujeito à petrificação. É, portanto, no encadeamento significativo com S2 advindo para decifrar S1 que o sujeito entra na cadeia de desconhecimento de si mesmo, desaparecendo no intervalo entre um significante e outro: “O destino desse sujeito é

uma vacilação entre petrificação e indeterminação. Petrificação em um significante ( $\$ \rightarrow S1$ ) e indeterminação no interior do deslizamento do sentido ( $S1 \rightarrow S2$ ). Eis o impasse do sujeito do significante.” (Sirelli, 2012, p. 146).

Em suma, a alienação coloca em operação a divisão do sujeito que para existir entre significantes, desaparecendo na cadeia metonímica pelo seu aparecimento sempre entre outro lugar, escolhe pelo sentido a fim de restaurar a falta real constituinte do ser. Mas para que essa falta real seja ratificada é preciso que uma outra falta, simbólica, a recubra:

Esta falta vem retomar a outra, que é a falta real, anterior, a situar no advento do vivo, quer dizer, na reprodução sexuada. A falta real é o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada. Esta falta é real, porque ela se reporta a algo de real que é o que o vivo, por ser sujeito ao sexo, caiu sob o golpe da morte individual. (Lacan, 1964/2008, p. 201)

O ser é aqui entendido como o ser sexuado, cindido pela perda do saber sobre o sexo, preestabelecido instintivamente no reino animal. O ser é, portanto, pulsional e parcial<sup>6</sup>. Mas para que essa perda, falta real, seja simbolizada é preciso que uma outra falta lhe venha recobrir. Não obstante, a alienação é uma operação circular à separação, o que significa dizer que para que a falta seja logicamente representada é preciso que a operação separação aconteça.

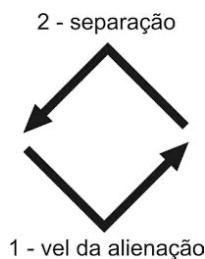


Figura 2

<sup>6</sup> Desenvolveremos a noção de ser e pulsão no próximo capítulo quando abordaremos o corpo e o ser vivente.

A segunda operação fecha a causação do sujeito. É pelo retorno sobre a alienação que a separação promove uma torção que instaura a fenda no sujeito no mesmo instante em que se reconhece a falta no Outro. Duas cartadas em uma só. Será a partir dessa segunda operação que o sujeito encontra no desejo do Outro sua equivalência enquanto sujeito do inconsciente, de modo que o *vel* alienante retorna com a torção produzida pela separação como *velle* (trocadilho lacaniano com o termo *Volo, volui* que significa querer e desejar), ou seja, é justamente a separação que funda o sujeito desejante, mas não sem o seu retorno lógico à alienação (Lacan, 1964/1998).

Etimologicamente o termo separar vem do latim *se parere* que possui uma variedade de sentidos, dentre eles, gerar a si mesmo, engendrar-se, pôr no mundo e proporcionar um filho ao marido. Este último nos interessa por ser o sentido que se atrela à parturição do sujeito, como aquele que nascerá ao se partir, ao ser deixado cair e endereçado ao Outro. Essa operação funda o sujeito como radicalmente social, pois seu ato de nascimento é concomitante ao endereçamento de sua perda ao Outro.

Esse momento lógico pode ser traduzido pelo instante de reconhecimento da falta no Outro. Vamos encarnar esse Outro na figura da mãe e ilustrar suas interpelações ao bebê: *Você está chorando? Ah não chora, a mamãe está aqui! Será que está com fome? Vem, vou lhe dar de mama.* É, pois, nos intervalos desse discurso que a criança se questiona, *afinal o que é que ela quer?* Algo no discurso do Outro resta inapreensível precisamente no instante em que dá mostras de não saber:

Nesse intervalo cortando os significantes, que faz parte da estrutura mesma do significante, está a morada do que, em outros registros de meu desenvolvimento, chamei de metonímia. É de lá que se inclina, é lá que desliza, é lá que foge como o furão, o que chamamos desejo. O desejo do Outro é apreendido pelo sujeito naquilo que não cola, nas faltas do discurso

do Outro, e todos os *por-quês?* da criança testemunham menos de uma avidez da razão das coisas do que constituem uma colocação em prova do adulto, um *porquê será que você me diz isso?* sempre re-suscitado de seu fundo, que é o enigma do desejo do adulto. (Lacan, 1964/2008, p. 207)

É ao colocar à prova o Outro que o sujeito reconhece sua inconsistência, isto é, sua falha essencial, *não sei tudo sobre ele e ele também não sabe tudo sobre mim*. E como primeira saída à questão sobre o desconhecimento do desejo do Outro, ou seja, à falta do Outro, o sujeito irá responder com sua própria perda, “Pode ele me perder? A fantasia de sua morte, de seu desaparecimento, é o primeiro objeto que o sujeito tem a pôr em jogo nessa dialética (...).” (Lacan 1964/2008, p. 210). Desta feita, na medida em que o sujeito se oferece como perda ao Outro o que ele reencontra é senão o retorno àquele primeiro tempo, à alienação, quando o sujeito se fez partido, recortado pela in-cisão significativa ao escolher pelo campo do sentido.

Sem dúvida, o “ele pode me perder” é o seu recurso contra a opacidade do que ele encontra no lugar do Outro como desejo, mas restitui do sujeito à opacidade do ser que lhe coube por seu advento de sujeito, tal como ele se produziu inicialmente pela intimação do outro. (Lacan, 1964/1998, p. 858)

Retomemos a resposta cartesiana à questão sobre a certeza do ser. Ao reconhecer a impossibilidade em alcançar a certeza em si mesmo, supondo no Outro a resposta para as verdades eternas, ele engendrou e deu vida a seu próprio método. Mesmo que ele tenha suposto um Outro perfeito e infinito, o percurso através do qual operou seus pensamentos dão mostras de um fazer com a falta do Outro a partir da própria falta (Lacan, 1964/2008).

Quando falamos de falta não falamos da falta pura e simplesmente, mas de como a partir de uma falta podemos fazer algo com outra falta, ou seja, como operar com a falta do Outro a partir

da própria falta e vice-versa (Eidelsztein, 2009). No processo de causação do sujeito, portanto, não falamos de uma paralização frente ao primeiro traço índice dessa falta, como seria a cristalização ao significante primário, S1, nem tampouco em uma superação desse estado, como seriam as propostas de liberdade. Quer dizer, as duas operações, alienação e separação, operando circularmente, sem preconizar cronologicamente qual delas antecede a outra, instauram a dialética do desejo entre o sujeito e Outro, pois é no retorno de uma falta sobre a outra que o desejo do sujeito é o desejo do Outro e que o sujeito se coloca como objeto do desejo do Outro, “(...) o que está na origem não é o sujeito; na origem, não há existência, senão o objeto *a*. Aqui podemos dizer de uma antecedência lógica da separação, motivo pelo qual ela já vem incluída na escolha alienante.” (Sirelli, 2012, p. 156).

Nesse mesmo caminho Brodsky (2004) nos diz que a segunda operação seria a tentativa de estancar a falta-a-ser através do objeto *a*, via pela qual o sujeito responderia “sou”. Objeto que é antes de tudo produto da secção entre o sujeito e o Outro resíduo do furo no sujeito pela falta do Outro. Nesse sentido, o objeto *a* seria, ao mesmo tempo, resposta do sujeito às duas faltas que se recobrem, do sujeito e do Outro, e índice da falta real (Lacan, 1964/2008), aquela que começamos a abordar quando trouxemos o estatuto do ser enquanto sexuado.

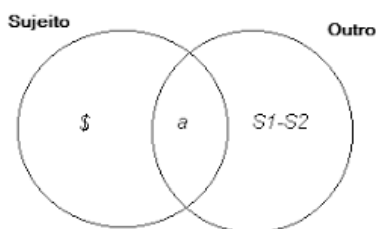


Figura 3

Enquanto as duas operações aqui discutidas engendram a dialética entre sujeito e Outro fazendo operar o desejo do sujeito como desejo do Outro, ambos referidos a falta-a-ser, o ser, seccionado pelo campo da linguagem nos remete a ordem da perda, perda do objeto da satisfação

da pulsão e perda do saber inerente ao instinto animal. Destacamos isso porque ainda que haja a sobreposição de duas faltas, o sujeito não tem o reconhecimento dessa perda originária, o que será elemento essencial para compreendermos o ato analítico como reconhecimento da castração, falta real.

Começamos esse tópico nos questionando para qual ser se direciona um processo de análise. Diante do que foi até aqui apresentado, pensamos que ele somente poderá ser encontrado na retroação, torção lógica, das duas operações de causação do sujeito. Isto é, esse ser mítico e original se funda após a decisão forçada pelo campo do sentido que, à princípio, nem estava lá, “Assim, trata-se de uma decisão diante do indecível (porque não há sequer uma alternativa que se coloque antes).” (Torres, 2010, p. 180). Logo, se é para este ser fundado na falta real que a análise se direciona, não podemos mais falar de escolha forçada como no tempo mítico de sua fundação, falamos, de um sujeito que consente pela análise e que toma uma decisão dentre outras alternativas.

Segundo Torres (2010) no texto, *Dimensões do ato em psicanálise*, essa escolha forçada na constituição do sujeito contém a tensão entre liberdade e determinação, paradoxo característico do campo da práxis, inclusive a psicanalítica, já que é nessa tensão que se realiza o ato. Assim, ampliando a discussão para a experiência de análise, temos que o sujeito ao se colocar a falar, direcionando para o analista a suposição de um saber sobre o seu desejo e engajando-se na própria indeterminação na cadeia significante, se direciona para o inconsciente, fazendo a escolha pela alienação ao desejo do analista. É do encontro da falta-a-ser do lado do analisante com o desejo do analista e, não o Outro do significante, que resulta a emergência do objeto *a* no seio da transferência.



Diante do que foi dito, o direcionamento de uma análise visa não apenas a experiência de falta-a-ser, essa se apresenta na própria associação livre, mas, a partir da torção instituída pelo ato analítico, visa reatualizar o ser do sujeito, ser que subjaz na borda do inconsciente, ser pulsional e seccionado pela linguagem, ser de perda irrevogável. O ato analítico, por fim, retoma a escolha paradoxal entre determinação e liberdade na medida em que reposiciona o sujeito no lugar de objeto.

### **2.2.2 *Destituição Subjetiva e Posição de Objeto***

Enquanto nos textos de 1964 Lacan se debruçou sobre a lógica dos conjuntos para trabalhar a causação do sujeito do inconsciente, nos textos próximos a 1968 ele recorreu ao quadrângulo de Klein para abordar o percurso de uma análise desde sua entrada à saída. Também fez uso do cogito cartesiano, dessa vez, subvertendo-o com a Lei da negação de Morgan<sup>7</sup>. De “Penso, logo sou” e a certeza cartesiana sobre o ser do indivíduo no ato de pensar, Lacan buscará a certeza do ser partindo do impasse que há entre o ser e o pensar, “ou não penso, ou não sou”.

É, pois, nesse duplo *ou* que antecede o sujeito na ação de pensar e ser que se registra a irremediável condição humana de perda. Se o inconsciente é efeito do corte entre sujeito e Outro, o objeto *a* como produto/resto dessa secção evidencia a impossibilidade de reciprocidade e continuidade entre o pensamento e o ser, “Ali onde penso não me reconheço, não sou - $\phi$  é o inconsciente. Ali onde sou, é mais do que evidente que me perco.” (Lacan, 1964/2008, p. 108).

De um lado ele esboça o “não penso”, positivado em “ser sem sujeito” articulado ao Isso, o ser acéfalo pulsional, e do outro lado ele coloca o “não sou” positivado em “pensar sem sujeito” que se articula ao inconsciente (Sirelli, 2012). Ele representa esses dois campos respectivamente

---

<sup>7</sup> Morgan foi um eminente matemático e lógico considerado o pai da lógica formal que desenvolveu as conhecidas primeira e segunda Leis de Morgan. Através da primeira, usada por Lacan, nega-se duas proposições ligadas por “e” ligando-as com “ou”.

com o objeto  $a$  no lugar do “ser sem sujeito” (2) e o  $-\phi$  no lugar do “pensar sem sujeito” (3). Ambos, objeto  $a$  e  $-\phi$ , se situam justamente na interseção da reunião entre o “ou não penso, ou não sou” (4).

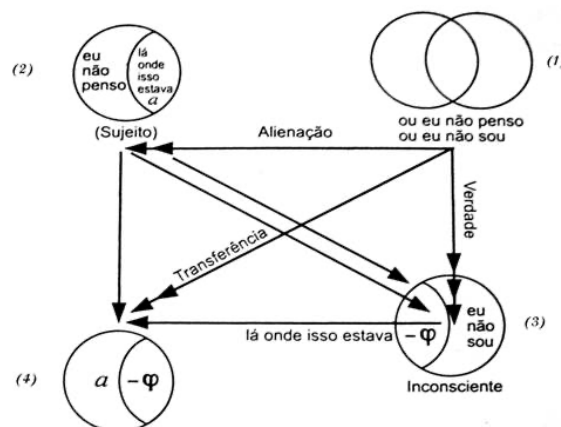


Figura 4

Onde então situarmos o sujeito se ele não está nem no inconsciente (pensar sem sujeito) nem no Isso (ser sem sujeito)? Colocar em questão a existência do sujeito é justamente a intenção lacaniana, pois, como vimos, sua existência é usualmente imputada em algum lugar, seja no corpo, no espírito, nas ideias. E aqui vemos que o sujeito está sempre em fuga, em outro lugar, escapando pelos buracos da linguagem.

Não temos, portanto, nenhuma essência que o defina e qualifique. Desde o início temos o ser falante, ser capturado pela perda, donde sua origem é senão em negativo, positivada apenas por uma marca que não significa nada, é sem sentido a priori. Daí compreendermos por que o caminho em direção ao inconsciente, pensar sem sujeito, experimentado na fala em associação livre seja tão contrário ao esperado pelo falante, pois ali ele se depara com a própria perda no ato de pensar. De acordo com Lacan (1967-68) a tarefa ao qual o ato psicanalítico está implicado é de sustentar a associação livre, pois ali se dá a destituição do sujeito, o que ele chama de de-ser do sujeito e ao mesmo tempo fazer advir esse objeto  $a$ , resquício do ser.

A sustentação da tarefa analisante pelo analista só é possível porque, do seu lado, já há saber do de-ser do sujeito suposto saber, essa é a posição de partida. Estamos dizendo que o inconsciente é a via *princeps* para que o falante experimente a queda na expectativa de haver um sujeito responsável, de saída, pelo saber. A experiência com a falta de sujeito no saber, quer dizer, de um saber prévio, é acompanhada de todo desconcerto que lhe é característico. Ele irá se deparar com um saber de outra ordem, da ordem do real, um saber sem sujeito.

Para representar o percurso de uma análise, Lacan faz uso do quadrângulo de Klein (figura acima) modificando alguns de seus elementos. Esse quadrângulo é usado para expressar a mudança na forma ou na cor dos objetos (bola/quadrado, branco/preto), sendo que as setas indicam tanto o sentido como a reversibilidade dessas operações. Lacan (1967-68) recorre a esse quadrângulo porque a seta indica transformação, o que estava no seu início se transforma em outra coisa no final, mas, diferentemente do quadrângulo original, não é admitida a propriedade de reversibilidade. Isto é, se uma bola preta havia se tornado branca e depois pode voltar a ser preta, o que se experimenta em uma análise não tem volta. Como disse um sujeito em análise, “*Tem coisas que não tem como dissaber.*”

Saber aquilo que não sabia e que fora sabido apenas naquele instante causa o dissabor de não poder voltar ao que era. Há uma desestabilização da ordem simbólica em que o falante se encontrava, um elemento novo se instala e faz casa, daí o desconcerto no percurso do “pensar sem sujeito” e da experiência com o inconsciente. Por isso a escolha espontânea do falante é pela alienação e não pela verdade, pois na primeira ele experimenta o “não penso e sou”, ser que não é outro senão o falso ser e que não o enreda na visada da falta-a-ser e do de-ser, “Se examinamos com cuidado qual é o verdadeiro sentido da regra fundamental, é justamente que as instruções são

de que o sujeito se ausente disso, tanto quanto for possível; a tarefa é essa, que o sujeito se ausente.” (Lacan, 1967-68, p. 122).

Já que a escolha pela verdade é prontamente rechaçada pelo falante, algo precisa atuar para que a escolha preferencial pela alienação ceda e advenha a experimentação com a verdade. Esse elemento que tem entrada modificando o *modus operandi* do falante é o desejo do analista, aquele que opera na transferência (representada na seta diagonal). Nesse sentido, vemos que a transferência é, simultaneamente, o motor necessário para guiar o sujeito no trabalho com sua falta-a-ser e o produto da alienação e da operação verdade (Torres, 2010).

Isso nos ajuda a compreender o lugar do desejo do analista, pois se a alienação é a escolha preferencial do sujeito falante pelo falso-ser colocando-se como objeto do desejo do Outro e como objeto de amor, como trouxemos nos tópicos sobre a transferência, vemos que a operação verdade já está presente. Quer dizer, o caminho da verdade já fora percorrido pelo analista para que ele pudesse então acompanhar o analisante nesse percurso contrário à posição alienante do falso-ser “(...) esse falso-ser é o ser de todos nós. Jamais se é tão sólido em seu ser quando não se pensa.” (Lacan, 1967-68, p.83).

Todavia, se a transferência e o desejo do analista direcionam o analisante pelo caminho da verdade na experiência do inconsciente e de falta-a-ser, esse não é o fim que jaz na seta transferência. A operação verdade, portanto, compõe o percurso de uma análise, mas não é o que está no seu ponto último, por essa razão, encontramos um além da falta-a-ser. Lacan, nesse momento de sua teoria, está estruturando uma certeza sobre o ser, exigindo mais do processo de uma análise, assim: “(...) poderia parecer que a psicanálise é exatamente a promoção do “penso e não sou”, quando, na realidade, a perspectiva lacaniana é a de que a psicanálise deve dar lugar a um ‘sou e não penso’.”(Brodsky, 2004, p. 73).

Delimita-se, assim, uma certeza sobre o ser desarticulado do pensamento. É para onde a seta da transferência nos direciona (4), isto é, para o apoio entre a falta e a perda, objeto  $a$  e  $-\phi$ . Logo, a falta e a perda não possuem o mesmo estatuto, a primeira se articula à inscrição simbólica da segunda, ou seja, é o índice da perda do saber instintual. Essa articulação nos revela algo novo, pois se a posição alicerçada na escolha preferencial nos faz crentes no encontro com o Outro e na complementariedade entre sujeito e objeto, nesse ponto em que a falta e a perda se apoiam, a posição do sujeito se desloca de objeto do desejo do Outro para o objeto causa do desejo.

À vista disso, Torres (2010) nos indica que o vértice (4) não é o fim da experiência analítica, ela é o passo necessário para que a castração advenha como significante do ser em lugar da falta-a-ser. Vimos que esse apoio mútuo está na constituição do sujeito, no retorno das duas faltas, mas o falante nada sabe sobre isso, sendo, por esse motivo, tão radical a destituição subjetiva e seu efeito, “(...) essa falta que, desde sempre, se define como essência do homem e que se chama o desejo, mas, que ao fim de uma análise, se traduz por essa coisa não somente formulada mas encarnada, que se chama a castração.” (Lacan, 1967-68, p. 87). Um fim de análise supõe, portanto, a encarnação da castração.

Podemos pensar isso através da destituição subjetiva e o que vem em seu lugar, a posição de objeto causa do desejo do Outro. O falante se coloca na posição daquilo que lhe causa, o objeto  $a$ , porque ele sabe o que lhe falta. Mas o que afinal ele sabe? Nesse ponto ele realiza a suspensão de todo saber possível, ele assegura o “eu sou” pela rejeição do saber (Lacan, 1967-68). Mas, a isso também podemos acrescentar outra indicação do fim de uma análise, aquela que convoca o corpo, é o que Soler (2012) nos dirá como experiência de satisfação. Mas isso nós vamos desenvolver no capítulo que se segue ao falarmos do corpo vivente e inconsciente real.

O fim de uma análise a partir da experiência de destituição subjetiva é a queda desse sujeito suposto saber encarnado na figura do analista, a partir daí a verdade se lança sempre para outro lugar. Não há um sujeito que contenha o saber, nem mesmo aquele a quem o analisante durante um bom tempo apostou todas as fichas de sua história “Quanto ao saber, é uma função imaginária, uma idealização incontestavelmente, é isto que torna delicada a posição do analista que está no meio, onde está o vazio, o buraco, o lugar do desejo.” (Lacan, 1967-68, p. 70-71). A função do analista é, pois, meticulosa porque exige, a nosso ver, dois elementos irrevogáveis, paciência e perseverança.

É o ato analítico que suporta a transferência e é nesta que experimentamos a paciência e a perseverança, ambas suportadas pelo desejo de analista. Este advém no final da própria análise, “Começar a ser psicanalista, todo o mundo o sabe, é algo que começa no fim de uma psicanálise.” (Lacan, 1967-68, p. 87), de modo que, ao término, o único saber que um analisante saberá é que o saber restará como insabido, logo até o instante fulcral desse reconhecimento, ele será manipulado e depois rejeitado, assim como fez com seu analista. O que esperar então dessa posição senão paciência e perseverança? É preciso tempo de vacilação com o de-ser do sujeito e esse tempo implica insistência e coragem.

Coragem em apostar num processo que ao final se tornará resto e que estará durante todo o percurso à mercê das vestimentas fantásticas daquele que acompanha. Esse lugar de dejetivo é certamente lugar que não se mistura com conhecimento e vontade, podendo ser apenas vislumbrado em instantes em que se conjuga o desejo do analista e o ato analítico. Estamos construindo aqui a hipótese de que nem sempre desejo e ato analítico se apoiam, mas, quando esse enlace ocorre, o efeito é a queda do sujeito suposto saber, efeito de fissura e solavanco.

Esse instante é, como nos diz Lacan (1967-68), da ordem do horror. Ali não há sujeito, nem Outro. Não há garantias do que virá em seguida. O analista como sujeito também resiste a esse instante, também escorrega para lugares que não o de objeto *a*, passeia pelos lugares de sujeito, de saber, de mestre e por vezes visita o lugar de dejetivo. E se há algo que o sustenta e o remete à posição de causa do desejo é justamente o desejo de analista. O desejo de analista, por fim, coloca o ato e, como desenvolveremos no próximo capítulo, é no encontro do desejo do analista com a estética do sensível que o ato analítico pode advir.

Para adentrarmos essa discussão precisamos ainda levantarmos alguns tópicos importantes a este percurso. Viemos trabalhando até aqui as noções de saber e verdade. Vamos no próximo tópico articulá-las ao discurso do analista apresentado por Lacan no Seminário *O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), discurso em que o analista ocupa ativa e perseverantemente o lugar de resto e causa do desejo do analisante. Vamos também discutir qual o estatuto do saber do psicanalista através do Seminário *O saber do psicanalista* (1971-72) e por último faremos uma passagem pelo *Witz*, chiste, aproximando-o do ato analítico para pensarmos a estrutura deste ato nas redes simbólicas da interpretação.

### **2.3 Saber e Verdade**

Abordamos até o momento alguns aspectos da discussão sobre o saber construído no transcorrer de uma análise e falamos rapidamente sobre a operação verdade a partir do quadrângulo de Klein. Mas, diante da grande relevância do par saber/verdade na cisão provocada pela psicanálise no campo do conhecimento, acreditamos ser pertinente aprofundarmos o tema.

Visto ser uma discussão extremamente densa de onde podemos extrair infindáveis consequências, iremos abordá-la considerando o ponto central dessa discussão, o ato analítico.<sup>8</sup>

A psicanálise produz um corte na forma tradicional com que o saber e a verdade se articulavam até o seu nascimento. Como vimos, a busca de Descartes pela certeza do ser se amparava exclusivamente no pensamento, no raciocínio. Ainda que ele tenha levado a razão ao limite da dúvida, o pensamento continuou sob a primazia da racionalização. E se até este momento a certeza se sustentava na consistência do discurso religioso, após o método cartesiano a certeza é colocada à prova precisando ser validada e reconquistada à cada vez. Quer dizer, a verdade perde o estatuto de natureza imanente ao ser, seja ele Deus ou representantes, ela precisa ser provada.

O que o teórico que funda o método científico nos mostra é que a certeza, com seu signo de verdade, pode ser encontrada e sustentada. Nesse sentido, o saber se torna um possível meio para se alcançar a verdade, o par sofre uma clivagem onde havia sobreposição inquestionável. O trabalho metodológico desde então identifica pensamento à consciência, aquilo que não vemos e não provamos não existe.

É nesse tempo do pensamento científico que nasce a psicanálise e sua radical centralidade não na consciência, mas no inconsciente. Mas, mesmo tendo o inconsciente como objeto, vemos o esforço freudiano em autenticar sua descoberta no campo científico da época, se direcionando para essas mesmas bases. Ele buscou demonstrar, através da sua experiência clínica, as leis que regem o inconsciente, retirando-o da visada filosófica que o enquadrava como o negativo da consciência, um polo obscuro e sem sentido.

---

<sup>8</sup> Indicamos ao leitor o livro *Estilo e verdade em Jacques Lacan*, no qual Gilson Iannini (2013) desenvolve a relação entre saber/verdade através de um consistente percurso filosófico levando a discussão à ricos desdobramentos para a teoria e prática psicanalítica.



Freud (1917/2010) sabia que a resistência a sua nova teoria também tinha relações com o intragável estatuto da verdade que se delineava e juntamente a isso uma desconhecida categoria de saber. A verdade não encontrava correlato na realidade e o saber não era o saber da consciência, sendo este apenas uma fagulha. Por isso ele disse no texto *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, de 1917, que sua invenção fora a terceira ferida narcísica no caminho do homem, pois ele não era mais dono de sua própria morada, ou seja, já não detinha o controle do que pensava que pensava, do que acreditava que decidia. As outras duas foram a revolução copernicana e darwiniana, respectivamente, tirou a terra do centro no mundo e sujou a imagem divina do homem ao fazê-lo primo primeiro do macaco.

Apesar dessa visada freudiana, Lacan (1971-72) nos brinda com o equívoco do pai da psicanálise em nivelar os três golpes narcísicos sob ícone de uma revolução. A psicanálise fora talvez o maior e único golpe narcísico até aquele momento, mas não foi uma revolução. Os dois foram revoluções, mas não foram golpes narcísicos. Porque ambas não deixaram de colocar o homem no centro da criação, no comando da verdade. Por isso elas são revoluções porque promovem o retorno ao ponto de partida, o homem como aquele que porta a verdade. E se ele ainda não a encontrou é apenas questão de tempo, ela está para ser demonstrada.

A revolução é o retorno ao mesmo ponto. Aquilo que conseguimos reconhecer com certa facilidade, após laborioso trabalho de fala em associação livre, quando escorregamos/nos jogamos nas mesmas escolhas. É chato! Mas, ao menos ali, começamos a construir o reconhecimento de nossas escolhas. Ao nos reconhecermos responsáveis pela dor que nos queixamos, nos fraturamos, caímos pouco a pouco do lugar de açoitados pela violência do Outro. Não que não haja violência lá fora, mas também há muita aqui dentro. Isto é, remeter a causa do

que nos acomete ao Outro sem nela nos implicarmos segue a mesma lógica cartesiana, ou eu me engano e a verdade não existe, ou a verdade existe e ela não me engana.

Que lógica é essa? A lógica que opera em toda e qualquer demanda de amor. A lógica do um ou outro, da totalidade, seja ela remetida ao sujeito ou ao Outro. Ou seja, é preciso que alguém, qualquer sujeito, saiba o caminho que nos leve a verdade. A verdade de algum problema social, a verdade de algum distúrbio biológico, do caos na política, da saída para minha insônia, da distribuição de renda. As problemáticas que demandam uma solução são inesgotáveis. Vemos assim, como a verdade vai se delineando em nosso imaginário como isso que traz a solução e apazigua a angústia, amiga íntima daquilo que não se sabe.

Não estamos dizendo que haja qualquer problema em provocar o saber da ciência, da política, da filosofia, seja ele qual for. Demandar e colocar questões aos mestres que portam imaginariamente a senha do saber é, inclusive, o motor de sua própria produção. Com a necessária ressalva de que na história tantos já se identificaram e tornam a se identificar com essa poderosa função de mestre e o uso desse lugar é não outro que a dominação.

É neste ponto que a psicanálise se enreda pelos caminhos da marginalidade. Ela, como diz Lacan (1971-72), só pode fazer a corte da ciência. Zombeteiro como sabe ser, o psicanalista estava colocando em destaque a posição subversiva da práxis psicanalítica frente a relação saber e verdade, cuja relação admite uma fronteira bastante delicada. Quer dizer, se há uma fronteira não há uma continuidade uniforme, como seria se acordássemos com a ideia de que o saber é o caminho até a verdade, antes, a verdade coloca um limite no saber, exatamente porque ela é não-toda.

O discurso psicanalítico é subversivo. Ele opera subversões e não apenas revoluções. A psicanalista Ana Costa (2019) no livro *Luz e tempo. Ato e Repetição*, desenvolve a disjunção

entre saber e verdade e diz que a subversão provoca corte e queda, enquanto a revolução provoca o giro, mas ambas são movimentos que compõe o trabalhado de uma análise. Deste modo, poderíamos dizer que o caráter subversivo da psicanálise está não em desqualificar os efeitos de uma revolução, mas, em suportar o elemento subversivo que está por traz dessa queda, seja ele, colocar em evidencia o resto que cai da disjunção entre saber e verdade e fazer esse resto operador de um discurso. É sobre isso que falaremos no próximo tópico.

### **2.3.1 O Discurso do Analista**

Lacan (1971-72) nos diz que a psicanálise institui um saber novo que acarreta um tipo totalmente novo de discurso, o qual não é fácil de se apreender, pois opera uma mudança irreversível na estrutura do saber. Como ele bem remarca no decorrer de seu ensino, nenhuma palavra é por ele usada inadvertidamente, logo esse duplo uso da palavra “novo” nos sinaliza quão inaugural é esse campo onde a psicanálise opera. E mais, que é pelo modo como ela opera que se estrutura o seu discurso.

Estamos dizendo com isso que os quatro discursos fabricados por ele no Seminário *O avesso da psicanálise*, de 1969-70, nos indicam que o tipo do laço com o Outro dependerá do lugar ocupado pelo saber (S2), o significante mestre (S1), o sujeito do inconsciente (\$) e o objeto *a*. Não é nossa intenção destrinchar o funcionamento desses quatro termos de acordo com o lugar que ocupam e o correspondente discurso que engendram, sendo eles o do mestre, universitário, da histórica, analítico. Nos importa ressaltar que um mesmo elemento, por exemplo, o saber, a depender do lugar que ele ocupa no quadrípede lacaniano, produzirá efeitos nos outros elementos que se engendram mutuamente, precipitando um modo particular de enlace do sujeito com o Outro.

A figura a baixo ilustra os lugares designados por Lacan que serão ocupados pelos quatro elementos referidos acima. De modo que os quatro discursos se constituem a partir do giro (revolução) de um quarto de volta no sentido horário. Temos com isso que os discursos se implicam de acordo com o produto que cada um produz. Como exemplo temos o discurso da ciência e o discurso do analista, sendo aquele o avesso desse, mas, ao mesmo tempo, o discurso do analista é propiciado pelo discurso do mestre (da ciência) que tem como produto de sua operação o objeto  $a$  que ocupará o lugar de agente no discurso do analista. O que significa dizer que a prática analítica só pôde ser inscrita no campo do saber a partir do discurso do mestre.

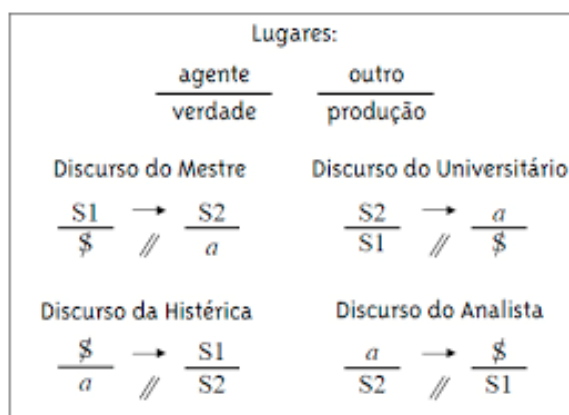


Figura 5

De modo sucinto, no discurso do mestre quem trabalha é aquele que detém o saber, ocupando o lugar à direita em cima, representado pelo escravo, e o que faz o mestre? Expropria o saber do escravo, tomando-o para si não porque ali havia algum desejo de saber, mas porque nesse lugar de dominação o que lhe cabe é tomar do outro o que lhe é mais próprio. O escravo não possui o saber enquanto *episteme*, conhecimento, mas como saber-fazer, saber artesanal desmerecido e paradoxalmente usurpado pelos senhores. Lacan (1969-70/1992) ilustra esse movimento de expropriação do saber através da retórica dos filósofos junto aos escravos, cuja pergunta induz a resposta. Ou seja, por trás da suposta validação do saber no escravo que respondia as perguntas a

partir do seu saber-fazer, o inquisidor estava debochando do escravo lhe dizendo, *você só acha que sabe por que em verdade quem sabe sou eu que estou te direcionando a uma resposta que eu já tenho.*

Assim, no discurso do mestre o sujeito dividido, do inconsciente, está no lugar da verdade, ou seja, o mestre em verdade é castrado e impotente em tudo saber como pretensamente se propõe a encenar. Daí, dessa operação de dominação do mestre sobre o outro que trabalha e possui o saber, temos como produto o objeto *a*, denúncia da castração do mestre. Esse resto, portanto, é a evidência de que o senhor/mestre não sabe e não pode tudo saber, ele precisa se remeter ao campo do outro, um outro que sabe mais do que ele, para dele extrair o saber.

O produto do discurso do mestre é a marca de sua impotência frente a verdade. Ele produz seu próprio rebotalho na medida em se coloca na impostura de responder pela completude de um saber. E quando dizemos isso estamos nos referindo a um saber que tenha teor de verdade, onde saber e verdade se recobrem. Contudo, o que essa operação nos mostra claramente é que não há complementaridade entre saber e verdade, eles são disjuntos, se limitam por uma fronteira. Essa fronteira é agenciada pelo Real, o registro lacaniano que diz do impossível, do que faz resistência ao simbólico. Melhor dizendo, do que não pode ser representado pela linguagem, já que nos anos finais de seu ensino Lacan se esforçará não em representar, mas em formalizar o real através da topologia.

Temos então que o objeto *a*, também chamado como causa do desejo, é o que resta da operação de  $S1 \rightarrow S2$ , quando *S1* intervém na bateria de significantes (*S2*) e dali extrai o que irá fundar o primeiro traço do sujeito. Falamos a respeito dessa operação pela alienação e separação. Como já vimos, do intervalo entre *S1* e *S2* resta o objeto *a*, aquilo que porta a chave do que é o sujeito do inconsciente: o casamento impossível entre saber e verdade.

Sobre a verdade nos chama atenção que diferentemente do saber (S2), ela não é um elemento que pode ser manipulado, é antes um lugar. Isso significa que tal como no quadrângulo de Klein, ela também não pode ser subjetivada, é um processo. A verdade então não pode ser qualificada de outra forma senão como não-toda, termo lógico usado por Lacan (1971-72) para dizer do limite que ela coloca ao saber. Mas inevitavelmente quando o sujeito fala ela dá as caras:

A fala define o lugar do que se chama a verdade. O que destaco, desde o seu aparecimento, para o uso que quero fazer dela, é sua estrutura de ficção, isto é, também de mentira. Na verdade, é o caso de dizer, a verdade só diz a verdade – não a metade – em uma situação: quando diz “eu minto”. É o único caso em que se tem certeza de que ela não mente, porque ela é suposta sabê-lo. (Lacan, 1971-72, p.18)

Esse raciocínio nos confunde. Mas, o que ele quer dizer é que falamos a verdade somente quando estamos certos de que quando falamos, falamos apenas uma parte da verdade, não porque ainda não fomos capazes de falá-la, mas porque esse ainda nunca chegará. Há algo na compreensão que ficará sempre obscurecido, opaco e inatingível pela via significante. O saber sobre a verdade não-toda é o que Lacan (1971-72) estabeleceu como o saber do psicanalista. Esse saber opera justamente no lugar da verdade (no quadrípode dos discursos) funcionando sob a marca da impossibilidade em tudo saber, ela é cindida pelo real.

No discurso do analista encontramos então o saber operando no lugar da verdade, não como aquele que sabe algo sobre o analisante, mas que sabe, antes e acima de tudo, que seu saber é insuficiente para recobri-la. Esse lugar não consiste em domínio ou uso de poder, mas, ao contrário disso, na deposição de poder, porque há o reconhecimento da própria impotência. Assim, o objeto *a* opera ativamente assegurando que o saber seja suposto em outro lugar, colocando o sujeito do inconsciente (\$) para trabalhar.

Deste modo, ainda que o analista ocupe o lugar de agente, não é ele quem trabalha. Quem trabalha é o analisante em sua tarefa de associação livre, produzindo um saber que possui, até aqui, um estatuto diferente do saber do analista. O discurso do analisante tem como paradigma o discurso da histórica e nesse discurso o produto é (S2). Assim, quando vamos analisar os quatro discursos não podemos analisá-los congelados como vemos nessa figura, eles estão girando, de modo que, no caso em que estamos trazendo o analisante no lugar de agente do discurso, produz saber, as formações do inconsciente, sonhos, lapsos, chistes, sintomas. Já enquanto no lugar de quem trabalha no discurso do analista, a produção não é S2, mas S1. Esse é o produto que cai da operação do ato analítico e sobre ele falaremos mais a frente.

Cabe ao analista sustentado pelo saber adquirido em sua própria análise de que não há verdade da verdade, transmitir ao analisante que os efeitos de verdade são contingentes à sua fala. Isso quer dizer que a verdade não-toda se manifesta nos instantes de aparição do inconsciente.

Podemos então traduzir o posicionamento do analisante da seguinte forma: *eu efetivamente não sei que não posso revelar minha história e minha memória tal como ela se cravou em mim e que jaz esquecida. Ele me faz acreditar que ao falar irei descobrir isso que ainda não sei. Então sigo falando e descobrindo.* E qual a verdade possível sobre esse saber adquirido no decurso e ao final de uma análise? Que esse saber não estava ali à espreita, paciente, passivamente esperando para ser descoberto, pois nessa lógica retornaríamos a crença de um saber que preexiste ao sujeito. O saber é construído ali, em ato, no entre analista e analisante. Nesse sentido, a posição que cabe ao analista é, através da sua escuta e interpretação, operar na disjunção entre saber e verdade (Costa, 2019), para que esta se afirme no instante fugidio e inapreensível de pulsação do inconsciente. A respeito disso que estamos trazendo Ana Costa (2019) diz:

Ao situar a verdade como não toda, coloca em causa a contingência de uma posição em que o sujeito poderia reconhecer, no caso de um percurso de análise, de que lugar no Outro lhe vem sua posição na fala. O saber, situado enquanto insabido do inconsciente, enquanto furo no saber, produz na posição de enunciação uma verdade não toda, na medida em que se realiza enquanto fala. (p. 30)

Podemos então entender a especificidade do saber do psicanalista. É um saber que não possui consistência. É sempre uma novidade, um saber não sabido por si mesmo, enviado para outro lugar e que não se antecipa. Outra forma de dizer sobre isso é a douda ignorância, aquela que não equivale a ignorância, ao não-saber, mas ao saber conquistado na experiência analítica e que tem a verdade como um enigma impossível (Lacan, 1971-72).

Nesses termos, o que então podemos experimentar numa análise em relação ao saber e a verdade? Que a castração imposta pela impossibilidade da verdade insufla no saber a máxima: tudo deixa a desejar. Essa é uma expressão lacaniana de tom resignado e ao mesmo tempo entusiasta. Não à toa no mesmo Seminário Lacan (1971-72) se compara a um enólogo, apreciador de tons variados de um sabor que se decanta e aprimora quanto mais tempo se curte nos restos da própria produção. Podemos experimentar então, o imprevisível, impensado, insabido, incalculável em meio a aromas amadeirados, cítricos, frutados e, por que não, vinagrados (nunca sabemos!).

E para degustar essa experiência com o analisante é preciso retomarmos o posto da paciência e da perseverança no desejo de analista. Freud (1926/2017) nos diz através da metáfora do minério que o analista precisa contemplar o material entregue em associação livre como se estivesse fazendo um processo de extração de algum metal precioso e que ele precisa se preparar, pois dentre tantas pedras apenas algumas serão valiosas. Se preparar para contemplar e esperar. Em termos lacanianos, é preciso antes o instante de ver e tempo de compreender para o posterior



momento de concluir<sup>9</sup>. Se neste último a pressa toma vez, no tempo de compreender a pressa é justamente o que deixa escapar a verdade (Lacan, 1967-68).

Assim, se o ato analítico é esse instante de concluir que não se prolonga além de um instante, ele é antecedido pelo trabalho de fala do sujeito, ou seja, o ato como interpretativo está ancorado num tempo primordial de extração de palavras. Com efeito, algo nessa experiência com o tempo é transmitido ao analisante e através dos silêncios e intervalos de fala no divã ele tem notícias de que não precisa pressa para compreender. O sentimento de urgência alimentado na vida fora dali vai paulatinamente, bem aos poucos, cedendo para uma outra experiência com o tempo.

Ousamos dizer inclusive que amparado nessa nova experiência com o tempo, ao se por a falar, o analisante também aposta na associação livre porque tem tempo para se surpreender com o inusitado em sua fala. Afinal, se é para continuar sabendo o que já sabíamos, pra que falar? De modo que, através da paciência e não da pressa ambos apostam no insabido que está por vir.

A pressa em compreender está, como nos diz Lacan (1969-70/1992), a um passo do deslize do analista, pois é muito fácil escorregarmos para o lugar do mestre, daquele que domina, usando o conhecimento como via de exibição ao Outro. Ora, isso é completamente o oposto do que se espera de um processo analítico, uma vez que ali estamos para descobrir o que é da ordem do saber e não do conhecimento. E qual a diferença? O saber, como dissemos, está em íntima, mas descontínua relação com a verdade, tudo o que se constrói tem como referente o impossível, já o conhecimento é a muleta para não se a ver com essa verdade (não-toda).

Nesse sentido, segundo Lacan (1969-70/1992) se espera do analista que ele faça trabalhar seu saber em termos de verdade, que ele coloque o saber em equívoco e que ele saiba antes de tudo

---

<sup>9</sup> O instante de ver, tempo de compreender e momento de concluir são formulações que Lacan (1945/1998) desenvolve no texto *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada*, através do sofisma dos três prisioneiros a questão do tempo lógico.

que seu saber é falho. A interpretação analítica precisa conter a divisão sustentando assim sua potência de significância. Em outros termos, ao oferecermos ao analisante uma interpretação como verdade estamos de fato oferecendo nossa impotência e a impossibilidade de uma resposta.

Não obstante, esse amor à verdade não é algo com o que estamos habituados a conviver. Temos mais afinidades com os discursos que vendem a verdade unívoca e que excluem a falha, pois é forçosamente doloroso nos abstermos da fantasia de complementariedade com o outro. Esperamos que o amor nos proporcione a reciprocidade, *eu faço tanto por ele, por que ele não faz nada por mim?* Espelhamos do discurso religioso leis que regem as boas condutas, *Não faça com o outro o que não gostaria que fizessem com você* e por aí vai. Assim, sem que percebamos o desejo é usurpado pelos imperativos superegóicos de uma moral civilizada e por uma lógica do todo eminentemente excludente: ou isso ou aquilo, *ou você me dá aquilo que te peço ou você não me ama.*

Mas, por fim, o que é amor à verdade? “O amor à verdade é o amor a essa fragilidade cujo véu nós levantamos, é o amor ao que a verdade esconde, e que se chama castração.” (Lacan, 1969-70/1992, p. 54). Perguntamos então, quanto saber é preciso para que esse saber seja questionado no lugar da verdade? Em outras palavras, quanta experiência com a fragilidade do outro é necessária numa análise até que cada sujeito reconheça essa impotência enquanto uma impossibilidade universal? Talvez não seja forçosamente uma questão de quanto, mas de como.

Tais questões colocam em cena o ato analítico, pois ele atualiza e inscreve esse impossível na cadeia significativa do sujeito. Dissemos anteriormente que o produto do ato analítico é o significante mestre (S1), um significante diferente daquele que registra o nascimento do sujeito do inconsciente através das operações lógicas alienação/separação. Essa diferença é apresentada, mas não desenvolvida por Lacan (1969-70/1992) nesse Seminário. O que ele dirá no Seminário, *O*

*saber do psicanalista*, quando introduz a noção de Há o Um (*Y a d'l'Un*) é que o significante mestre é o selo da mesmidade da diferença.

Entendemos por isso que a identidade de nascimento de um sujeito não é a unidade fenomênica do indivíduo que pleiteia a liberdade. O *Um* do falante é aquele que se estrutura concomitantemente na repetição e na diferença. O que cabe ao sujeito em análise frente a essa condição? Ora, o consentimento com isso que estamos trazendo como amor à verdade já é muito! É investir no reposicionamento subjetivo à cada fratura na imagem de complementaridade com o outro e ali inscrever um novo giro nos escombros do que caiu. Há algo de novo, há criação, há uma experimentação para além dali, na vida.

Sobre isso nos ocorre uma fala em análise. Uma analisante estava narrando a dificuldade em se entregar a alguma relação amorosa dizendo que aos 25 anos ainda não havia se envolvido com outra pessoa. Disse nunca ter sentido isso que as pessoas dizem sentir quando amam ou se apaixonam. E no deslizar de sua fala começou a construir algo que ainda não havia pensado, seu pai diz nunca ter amado ninguém a não ser ela e sua irmã. Em tom queixoso diz não saber o que fazer com isso. A analista então, sabendo demais, responde: *Falando!* Inesperadamente a analisante acrescenta: *Não só.*

### **2.3.2 *Posso Ser Isso, mas não só***

Estamos caminhando para os últimos apontamentos do que nos propomos a discorrer sobre o ato analítico. Lembrando que versamos sobre essa construção lacaniana com o intuito de pensá-la enquanto o fortuito instante em que o analista opera do lugar de objeto *a*. Temos como hipótese que esse ato é efeito do entrecruzamento do desejo de analista e a ressonância da voz que será desenvolvida no próximo capítulo. Desse modo, nos interessa mais as interpretações do analista

no decorrer de um processo de análise, que estamos aqui construindo como ato analítico, do que o ato derradeiro de uma análise.

Encontramos na noção de interpretação um modelo do que é o ato analítico. Ainda, inferimos que o *Witz*, chiste freudiano, também nos oferece seu paradigma formal na linguagem. Veremos que tanto o ato analítico quanto o chiste se dão a ver por seus efeitos de formação simbólica, mas eles portam um dizer, aquele que se direciona ao amor à verdade.

Antes, porém, faremos uma observação. Essa expressão referida inicialmente a Lacan, já fora dita pelo pai da psicanálise. Freud (1937/2017) em *Análise finita e infinita*, nos diz: “(...) não esqueçamos que a relação analítica se baseia no amor à verdade, isto é, no reconhecimento da realidade, excluindo toda e qualquer aparência e falseamento.” (p. 355). Nesse momento Freud nos apresenta a necessidade de que o analista esteja em posição diferente do analisante, pois se espera dele um “grau mais elevado de normalidade psíquica”. Ele reconhece, porém, o paradoxo aí presente, pois são exatamente tais exigências que tornam o analisar uma das três profissões impossíveis.

Não obstante, se formos tomar essa proposição freudiana a partir do retorno lacaniano sobre ela, compreenderemos que a exclusão de aparências e falseamentos coaduna com a implicação do ato analítico com a escansão na rede simbólica-imaginária que encobre a verdade como não-toda. Mas, Lacan (1971-72) não corrobora com o impossível dessa profissão, concorda com a dificuldade que ela impõe ao analista, tão somente porque nós como sujeitos resistimos em ocupar o lugar de dejetivo do Outro. Por isso ele complementa, nesse mesmo texto, que o lugar do analista não é só de agente, mas também de semblante.

Voltemos então ao ato analítico e a interpretação. Em *Construções em análise*, de 1937, Freud se pronuncia contra a crítica de Havelock Elis ao poder exercido pelo analista junto ao

analisante, pois, ao seu olhar, os analistas estariam trabalhando segundo o raciocínio de que o analista tem sempre razão. Se após alguma pontuação do analista o analisante diz sim, ele estava no caminho certo, se o analisante diz não, é resistência do analisante e não equívoco do analista. Não duvidamos da pertinência da colocação freudiana e como Lacan (1958/1998) sustentou, os psicanalistas pós-freudianos, mesmo os contemporâneos à Freud, já deslizavam para o uso inadvertido do poder a eles concedido transferencialmente.

Mas não foram e não são apenas os pós-freudianos ou os pós-lacanianos, senão o próprio Freud, como bem mostrou Lacan (1969-70/1992), quando o vienense se ensurdeceu às históricas em prol da manutenção da imagem ideal do pai. Certamente Lacan não se esquivou a esse deslize. Não há exceção à impotência.

Freud (1937/2006) remarca que independente do sim ou do não do analisante, o que definirá o acerto ou não de determinada pontuação do analista serão os efeitos disso no discurso do analisante, o que só poderá se presentificar no tempo. Mais a frente ele diferencia a interpretação da construção: “Interpretação se refere àquilo que fazemos com um único elemento do material, a exemplo de uma ocorrência, um ato falho ou assemelhados.” (Freud, 1937/2017, p. 370), enquanto na construção o analista oferece uma construção interpretativa em cima de fragmentos e relatos passados. Do lado do analisante, pode acontecer de eles reagirem com uma confirmação indireta, algo como, *Jamais tinha pensado nisso*, sendo esse o sinal de que o analista “acertou o inconsciente na mosca”. Mas:

Infelizmente, ouvimos essa fórmula tão desejada pelo analista com maior frequência após interpretações isoladas, mais do que depois da comunicação de construções ampliadas.

Uma confirmação de igual valor, dessa vez expressa de forma positiva, é quando o

analisante responde com uma associação que contém algo semelhante ou análogo ao conteúdo da construção. (Freud, 1937/2017, p. 373)

Vemos, portanto, como Freud define a interpretação como o premente momento em que o analista de uma vez, com um único elemento, causa no analisante o desconcerto e a surpresa diante do não sabido. A reação é variada, talvez não venha com alguma expressão dessa ordem, venha com silêncio, com sobressalto, com riso, com o levantar do divã, com algum esquecimento, com a falta nas sessões seguintes ou com alguma construção também de sobressalto. De toda forma, não sabemos o que está por vir, “O analista, específico, não é absolutamente nominalista. Ele não pensa nas representações de seu sujeito, mas tem que intervir em seu discurso, dando-lhe um suplemento de significante. É isso que chamamos interpretação.” (Lacan, 1971-72, p. 99).

Assim, a interpretação é quando se dá o acréscimo de um significante a cadeia do saber em produção, isto é, a novidade e a criação do que não estava ali. No instante do ato analítico, portanto, que só o saberemos ato retroativamente à essa injeção de um novo significante, temos a transgressão do código linguístico. O corte que o ato inscreve, nesse sentido, é a delimitação de um antes e um depois porque o depois é inaugural.

Mas a transgressão do código linguístico só pode ocorrer porque há o código, ou seja, só podemos jogar com as palavras e significantes porque há normas gramaticais que as estruturam. O ato analítico, portanto, vai além do código, mas fazendo uso do mesmo. Não por acaso o ato de César em atravessar o Rubicão é a cena lacaniana para retratar o descumprimento da lei, pois César mesmo proibido de atravessar o limite delimitado pelo rio Rubicão, cruza as coordenadas permitidas e se torna o inimigo da República. A partir de então ele não é mais o mesmo.

Não há como não entrescutar a proximidade do ato com o desejo, já que ambos estão em referência ao mais-além das coordenadas do Outro. Significa que o ato analítico implica o sujeito

do inconsciente com aquilo que lhe escapa e o movimenta para outro lugar que não a posição insatisfeita frente ao, *mas isso também deixa a desejar*. O instante do ato analítico provoca o giro do que estava estagnado na vida do sujeito, por isso:

A partir daí, surge a função decisiva de minha própria resposta, e que não é apenas, como se diz, a de ser aceita pelo sujeito como aprovação ou rejeição de seu discurso, mas realmente a de reconhecê-lo ou aboli-lo como sujeito. É essa a *responsabilidade* do analista, toda vez que ele intervém pela fala. (Brodsky, 2004, p. 301)

Da mesma forma que o ato analítico, as formações do inconsciente também colocam em cena o sujeito do inconsciente. O *Witz*, chiste freudiano ou a tirada espirituosa em Lacan, possui a estrutura formal disso que estamos trazendo como corte, queda e produção. Algumas características fazem do *Witz* uma formação do inconsciente privilegiada para se trabalhar as leis do significante, o que não vamos introduzir nessa discussão, pois ela extrapola o presente objetivo.

Mas o chiste é uma formação do inconsciente que no primeiro momento parece equivocada, inconcebível e enigmática. O espanto que acompanha essa formação cede em parte com a compreensão do sentido que havia ali, em parte, porque mesmo havendo essa certeza, algo parece continuar em alusão. O estranhamento provocado pelo chiste é também efeito do material plástico das palavras, pois com elas podemos fazer de tudo assim como o fizemos em outra época, na infância, quando experimentamos a língua materna explorando dela o prazer no ritmo e na rima. Naquele tempo “experimentamos brincando” os sentidos, as palavras, os sons (Freud, 1905/2017).

Interessante o termo freudiano para se referir ao jogo com as palavras. Não é exatamente essa experimentação brincalhona que vamos perdendo no transcorrer da vida ao nos congelarmos com os sentidos que vamos dando aos acontecimentos e aos sentimentos? Com o tempo vamos perdendo a mão desse tom tão terno e nostálgico da brincadeira infantil, onde não há erro ou acerto.

A vida, as relações, as escolhas vão ganhando demasiado peso e quando vemos o medo do “erro” nos encerra distantes da intimidade de nós mesmos. *Eu juro, juro que nunca mais amarei novamente. Dói demais. Eu estava ótima nesses 25 anos que não amei ninguém, ou nesses 70 anos. Agora só o que quero é voltar ao que era. Um autômato.*

De acordo com Freud, a fonte do prazer do chiste estaria nessa qualidade que ele tem de nos remeter ao jogo primitivo com a sonoridade das palavras. Lacan (1957-58/1999) discorda, não que no chiste não esteja presente a face do infantil, pois ela está presente, mas em outro lugar, na demanda ao Outro. Assim, Lacan coloca em evidência o fator social do chiste, também reconhecido por Freud quando ele sinaliza a necessidade de que haja um terceiro que o sancione.

Ou seja, na estrutura formadora do chiste está primordialmente o laço com o Outro. Freud diz que enquanto no chiste encontramos o impulso em comunicar a mensagem ao Outro, no lapso, no cômico e no humor não há essa necessária implicação de um terceiro. Assim, no chiste é preciso um terceiro que venha completar o sentido que resta desconhecido ou deformado pela fachada do absurdo. De modo que a entrada desse Outro terá mais sucesso quanto mais as omissões e alusões do chiste driblarem a atenção consciente do ouvinte, estimulando-o a preencher as lacunas do que está por dizer.

Na visada lacaniana, porém, o que há de mais brilhante e inaugural no chiste não é o descobrimento de um sentido que estava ali perdido no *nonsense*, mas, sobretudo, sua referência à verdade, assim, “Não se trata de sentidos que estejam presentes ali, mas dos sentidos que a verdade faz surgir neles, que ela literalmente introduz.” (Lacan, 1957-58/1999, p. 21). É, pois, somente no endereçamento ao Outro, ao lhe demandar um sentido, que se produz o fenômeno do inesperado e escandaloso. Essa propriedade de provocar subitamente a criação do inédito se deve às funções do significante, “(...) na medida em que é por elas que o arado do significante sulca no real o



significado, literalmente o evoca, o faz surgir, maneja-o, engendra-o.” (Lacan, 1957-58/1999, p. 33).

Afinal, o analista ocupa o lugar desse terceiro que outorga a criação de um novo sentido? Em relação a essa questão nos lembramos de um caso que Lacan (1957-58/1999) nos traz quando um analisante lhe entrega o significante *maritavelmente*, diante do qual ele lhe pontua a novidade que há nesse significante ao juntar casamento e miséria. Ali ele nos diz que fora somente porque estava na posição de ouvinte que esse chiste se fez chiste, quando poderia ser apenas uma derrapada languageira ou embecilidade. Não vamos ainda fechar essa resposta, antes, porém, vamos trazer o último fenômeno que consideramos semelhante ao chiste e ao ato analítico:

(...) nunca sabemos do que rimos no chiste, mas podemos determiná-lo por meio de uma investigação analítica. Esse riso é justamente o resultado de um processo automático que só foi possível pelo **afastamento de nossa atenção consciente**. Em segundo lugar, passamos a compreender a peculiaridade do chiste de somente manifestar todo o seu efeito no ouvinte quando é novo para ele, aparecendo-lhe como uma **surpresa**. Essa particularidade do chiste, que explica o **seu caráter efêmero** e suscita a produção constante de novos chistes, deriva evidentemente do fato de que é da natureza de uma surpresa ou ataque súbito **não poder funcionar uma segunda vez**. (Freud, 1905/2017, p. 219)

O chiste tem, de maneira destacada, a natureza de algo que nos **“ocorre” involuntariamente**. Um minuto antes, digamos, não sabemos ainda o chiste que faremos, e que só precisará ser dotado de palavras. Pressentimos antes algo indefinível, que eu compararia a uma **ausência**, um súbito abandono da tensão intelectual – e o chiste surge então de **um golpe só**, em geral ao mesmo tempo que sua roupagem. (Freud, 1905/2017).

Escolhemos reproduzir as duas citações pois elas corroboram com a proposta de que a técnica do chiste nos permite vislumbrar a estrutura do ato analítico, sem recobri-lo, já que um não se reduz ao outro. Com efeito, o chiste e o ato analítico carregam a marca de serem efêmeros, inesperados e de advirem no mesmo instante de ausência e criação. Se o chiste é uma prática que suscita a estética da linguagem, pois remete o sujeito a experimentação com o pouco-sentido necessário no processo da verdade (Iannini, 2013), o ato analítico também é um efeito do que ressoa na língua, isto é, o ato tal como o chiste testemunha uma estética.

Dissemos também que a interpretação é uma expressão do ato analítico, cujo efeito se mede pela causação do sujeito e a posterior articulação significante. Dá-se, assim, uma transformação enunciativa e o reposicionamento do sujeito na cadeia discursiva, o implicando em outro modo de laço subjetivo com o Outro. Por isso dissemos que chiste e ato analítico por mais que se aproximem, não se recobrem. A subversão do código linguístico, como acontece no chiste, não necessariamente implica o reposicionamento subjetivo do sujeito face ao Outro. Assim, o ato analítico forçosamente leva o sujeito a se reposicionar frente a barra no Outro,  $S(A)$ , se não seria outra coisa e não ato analítico. Esse matema é a formalização do que viemos trazendo até aqui como experiência com a verdade não-toda.

Além do que, enquanto no chiste o Outro sanciona a sua própria transgressão, no ato analítico o Outro está como referência e o analista ocupa o lugar de dejetivo da castração desse Outro. Há, portanto, uma diferença entre ocupar o lugar de Outro e de objeto  $a$ . Ainda, quando falamos de ato analítico falamos de ato do analista? O ato analítico pode ser violento? Elencamos tais questões para que elas nos orientem no último tópico deste capítulo.

#### **2.4 A Retroação: Desejo do Analista e sua Política**

Sem que percebamos vamos tomando as coisas por sabidas, nos confortando com o

acúmulo de experiências, reagindo ao presente a partir do que testemunhamos no passado e então ensaiamos o acerto. Contudo, aí está o grande equívoco, apostar em uma lógica do acerto que pesa o erro, pois essa lógica se orienta por uma decisão que sabe aonde chegar. Claro que não estamos questionando a relevância histórica do que foi experienciado pelo sujeito, o que seria uma heresia e completa discordância com o sujeito da psicanálise, estamos ressaltando que quando colamos saber e verdade deixamos de experimentar o que está por vir, porque já sabemos onde dará.

O fulgor e o frescor que remetemos nostalgicamente à infância, aos primeiros cheiros e texturas com as palavras desconhecidas, vão paulatinamente se perdendo porque deixamos de “experimentar brincando” para jogar uma vida de poderes, onde se sobressai e vence aquele que sabe fazer melhor uso de suas competências. Saber, saber, saber, saber...Este que poderia ser só mais um ingrediente em nossas relações, assume um protagonismo tirânico e acaba por dirimir nossas trocas a tentativas veladas, ou não, de dominação sobre o outro. O par saber e poder já fora muito bem diagnosticado por pensadores como Foucault e foi explorado por seu contemporâneo Lacan no seio da práxis analítica.

Não à toa Lacan mais do que problematiza, faz a denúncia do uso desse poder conferido ao analista na relação transferencial com o analisante, pois o que havia presenciado em sua temporada na IPA com sua trágica expulsão, fora a exigência de um *como fazer* do analista. Ou seja, as regras instituídas pelas instituições de psicanálise delimitavam uma fôrma de como um analista deveria dirigir uma análise seguindo as fórmulas freudianas. Dentre elas estariam o tempo e a quantidade das sessões, o manejo da transferência e da interpretação.

Não obstante, os dez primeiros anos dos Seminários lacanianos convergiram justamente para sustentar que a técnica freudiana nunca fora um índice de regras que definiriam como o

analista deveria agir. Inversamente a isso, o pai da psicanálise deixou claro nos seus escritos técnicos que aquelas “dicas” diziam da sua experiência e que cada analista inventasse o seu próprio fazer. Assim, a apropriação que algumas instituições pós-freudianas fizeram dessas “dicas” ao tomá-las como normas colocou alguns psicanalistas no trono daquele que detém o poder porque sabe o que um analista tem que fazer, estando apto, inclusive, a autorizar e dizer quem é ou não analista.

Lacan, contrário a esse enquadramento, continuou atuando em suas análises com o tempo variável das sessões, sustentando esse fazer na lógica do inconsciente, portanto, primando pelo retorno às bases freudianas. Daí que o texto *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* seja um cânone do embate travado com seus contemporâneos, pois ele não recua em nomear os psicanalistas com quem estava discutindo teoricamente as incompatibilidades teóricas, técnicas, políticas e éticas das psicanálises em pauta.

Vimos que a veia de sua crítica estava justamente quando os analistas direcionavam o tratamento fazendo uso do poder transferencial. Produzindo a partir desta posição interpretações que não acompanhavam o dizer do analisante na cadeia significativa, mas buscavam correlações de causa e efeito nos ditos. Em verdade, esse modo de intervenção do analista não é por ele considerado como interpretação, já que esta necessariamente atinge o dizer e não tem que ver apenas com o dito e seus significados.

Estamos construindo aqui, portanto, que uma interpretação é quando a palavra do analista é elevada à essa categoria sob efeito da operação analítica (Lacan, 1958/1998), isto é, a entrada do analista somente se fará uma interpretação a depender do enlace transferencial. Para tanto, remarcamos nos tópicos anteriores que a diferença radical da transferência analítica está no lugar semblante de objeto que o analista ocupa como agente do discurso analítico. Ao fazê-lo, o analista

coloca em marcha o trabalho do analisante, a sua tarefa de falar não importa o quê, transmitindo ao seu parceiro uma verdade que não pode ser transmitida senão em ato.

A verdade da fragilidade e da impotência que não precisa ser inibidora, como acaba se tornando em nosso cotidiano, verdade de um encontro possível apenas nessa finitude que nos espera, verdade da degradação dos corpos e da perda dos amores. Essas são as verdades pelas quais conseguimos chorar, sofrer e produzir sintomas que esperam pela interpretação do Outro. Verdade contingente à fala, aquela que conseguimos com grande esforço pincelar com palavras e que está em referência a outra contingência, apresentada por Lacan nos anos 70, concernente a verdade que só pode ser demonstrada.

E o ato analítico, este que é um dos pilares desta tese, é uma das vias de demonstração do impossível, como nos disse Badiou (1999) em *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. A experiência de análise é uma via de simbolização dessa verdade, o impossível que faz furo nas nossas tentativas de representação da vida e da morte, que, segundo o autor, se levada “corretamente” pelo analista chega até um ponto de impasse onde advém o ato, demonstrando o real.

Poderíamos pensar também que quando nos colocamos a produzir palavras em análise estamos seguindo a veia significante, do giro e da revolução, de onde falamos não só do lugar de sujeito dividido, mas de mestres e de saber. Ora, os agentes do discurso giram e com isso experimentamos outros lugares que não só o de sujeito do inconsciente. Por certo, é função do analista autorizar e direcionar o processo de modo que o analisante trabalhe do lugar daquele que se implica nos próprios sintomas e na verdade da castração, mas se essa é a direção esperada de uma análise, nem sempre ela se dá e a todo tempo.

Isso não implica que o analista esteja desavisado de sua função, seja ela, acompanhar o

tempo de atravessamento e experimentação do analisante com esses pontos de impasse. A aproximação com esses pontos onde os artifícios languageiros vão cedendo e se tornando cada vez mais rarefeitos não chega sem o sinal que marca a certeza desse encontro, o afeto angústia. Por isso o fazer analítico carrega esse *quantum* de dificuldade e resistência, não só do analisante, mas também do analista. Há, pois, uma resistência em compartilhar dessa estrada que de tempos em tempos se embrenha por desfiladeiros.

A imagem do desfiladeiro é interessante, mas não é suficiente. Uma passagem estreita, com o risco iminente de queda, com a sensação desmedida de angústia esperando que a estrada seja novamente percorrida. Por outro lado, se essa imagem diz da iminência com esse ponto de impasse, ela não diz do que vem em seguida, a queda no desfiladeiro. A queda pura seria a morte, nessa analogia, ou, sem a posterior elevação, via simbolização, seria horror e paralisação.

A queda e posterior elevação diz do ato analítico. Em outras palavras, o ato suscita o corte concomitantemente à criação de algo que ainda não estava lá. Seria, então, a conjunção do que falamos acima, o deslizar da cadeia significante, revolução; e a queda, subversão. O ato analítico, portanto, só tem lugar entre significantes, mas ao mesmo tempo ele belisca o campo do real, o demonstra, daí ser uma estrutura complexa, paradoxal e heterogênea (Torres, 2010). Vale ressaltar que esse movimento de queda e elevação é chamado por Allain Didier-Weill (2012), em *Lacan e a clínica psicanalítica*, como escansão, movimento que dita o ritmo do deslizamento do sujeito do inconsciente entre vazio e representação.

Vamos retomar o ponto em que estávamos trazendo a resistência do analista. Lacan (1967-68) nos diz que o ato é intolerável e da ordem do horror, “A resistência do psicanalista, nessa estruturação, se manifesta em algo que é inteiramente constitutivo da relação analítica: ele se recusa ao ato.” (p. 117). Recusa porque neste instante não há sujeito e nem Outro, ou seja, as

coordenadas simbólicas que nos dão a direção a seguir estão ausentes. O único saber presente é aquele que não se apresenta em pensamento, porque o analista não pensa no instante do ato, mas ele se apresenta no corpo, convocando-o a participar do ato. Tal saber não deixa de ser um efeito da experiência com a perda primordial possível de ser feita em análise.

Para o Lacan deste tempo, final da década de 60, fora dessa experiência com a verdade da castração do Outro não há outra via de produção de um analista. No Seminário do ato analítico ele repete que o fim de uma análise dá em um analista. Em outros momentos ele também nos diz que o fim de seu Ensino é a formação do analista e que esta se passa pela experimentação com o inconsciente, experiência de traço, fenda e ruptura (Lacan, 1964/2008). Levantamos a polêmica questão, haveria outro caminho para que o falante suporte esse lugar de causa de desejo, dejetivo do campo do Outro? É possível a experiência com o insabido e sua estética fora de uma experiência de análise?

Fato é, essa estrutura do ato realmente provoca certa vertigem em sua compreensão e também naquele que ocupa a função de objeto *a*, já que nele, como dissemos, o objeto é ativo e o sujeito subvertido (Lacan, 1967/2003). cremos que tanto o lugar do objeto como ativo e do sujeito subvertido foram até aqui apresentados. Sendo que essa subversão é mormente experienciada com a queda na fé em um Outro que detém um saber prévio. Assim, o que se produz em uma análise é o questionamento de toda e qualquer fé que não seja no saber insabido do inconsciente.

Nesse sentido, entendemos que faz diferença entre o analista ocupar o lugar do Outro e ocupar o lugar de objeto *a*, pois o lugar do primeiro confirmaria a expectativa do analisante de ser aquele que tem as chaves do seu saber, enquanto no lugar de resto, ele é, pelo contrário, o índice de que essa chave está no ato de fala. Corroborando com isso, temos que o ato analítico não segue a mesma gramática do que envolve um ato violento, pois eles operam em lógicas opostas.

Enquanto no ato analítico o saber é heterógeno à verdade, via de acesso a falta, a impotência, a fragilidade de si e do Outro; no ato violento o saber é acoplado a verdade, via de dominação e invasão sobre o outro. Enquanto no ato analítico o agente é o objeto, no ato violento o agente faz do sujeito objeto de seu domínio.

Então se o analista escorrega do lugar de causa do desejo pode ser que ali aconteça um ato violento e não analítico. E o que nos dará o retorno qualitativo deste ato, não se ele é violento ou não, mas se é um ato analítico, pois este ou é ou não é, será apenas retroativamente a partir dos efeitos no saber inconsciente. A respeito disso e de onde extrairemos outros desdobramentos temos a seguinte citação de Badiou (1999):

Igualmente reside aí toda a questão do ato, e em definitivo a do enlaçamento ativo do pensamento e do real. É preciso saber esperar para que o ato faça corte. Mas é preciso saber cortar para que a espera venha verificar que a formalização está correta. O real está no ponto de junção incalculável daquilo que vem cedo demais e daquilo que vem tarde demais. Eis porque ele é um lugar ou um ponto e não um tempo. A conjunção ativa, fora do tempo, do sujeito e do real, eis a partir do que há matema. Mas o matema é programa: ele anuncia a transmissão integral de um saber onde o tempo está abolido. (p. 76)

Daí retiramos dois pontos importantes a esta pesquisa. O analista do lugar de objeto *a*, sem pensar, sabe o momento de cortar, de onde, confirmando esse saber, advirá o ato analítico. Então primeiro temos: o analista sabe quando cortar e levar o sujeito a esse pincelar do real. E o segundo ponto é o que nos diz sobre a estrutura atemporal do ato no tempo que só pode ser demonstrada espacialmente pela topologia, “O corte produz o pensamento de um espaço paradoxal, nem kantiano, nem euclidiano, onde nenhum domínio é preservado de que sua verdade seja situável em outros lugares que não em seu lugar aparente.” (Badiou, 1999, p. 75).



Vamos apenas introduzir esse segundo ponto, uma vez que ele compõe um dos eixos onde se estrutura a questão central dessa pesquisa sobre o que provoca o ato analítico, já que nos traz justamente o rompimento com a lógica binária de que ou o ato é do lado do analista ou do lado analisante. No entendimento de Torres (2010), Lacan produz uma espécie de confusão e curto-circuito na estrutura do ato, pois hora parece que é do lado do analista e hora que é do lado do analisante. Discordamos nesse ponto, na leitura que fizemos do Seminário sobre o ato, o autor é diretivo em dizer que o ato é do lado do analista. Intentando desdobrar as construções lacanianas, assentimos com a ideia de Badiou trazida acima, pois a lógica do ato analítico nos impele a pensá-lo topologicamente, abandonando a compreensão espacial de que há dois polos funcionando em um tempo linear.

E se o ato analítico opera uma torção subjetiva no sujeito, temos como hipótese que sua estrutura também obedece a essa mesma torção. Esta torção se evidencia na Banda de Moebius, uma fita euclidiana, com duas superfícies, frente e verso, direito e avesso, em descontinuidade uma com a outra. Mas, torcendo esta fita em 180 graus geramos um efeito enigmático onde não há mais descontinuidade entre direito/avesso, frente/verso.

Amparados na proposição de André Oliveira Costa (2014), em *Os tempos da transmissão segundo a lógica de Lacan*, temos que aparentemente a fita continua tendo frente e verso e somente quando começamos caminhar sobre a fita riscando a partir de um ponto uma linha veremos que a descontinuidade se tornou uma continuidade diferente, o traçado retorna ao ponto de início riscando uma única face da fita, mas parecendo que estava riscando faces opostas. Ou seja, ao falarmos dessa estrutura topológica não falamos e nem pensamos mais em duas faces. Contudo, não há maneira de entendermos isso senão experimentando, “É necessário inscrever um momento

temporal para termos o efeito paradoxal da torção, quebrando a continuidade preterida pela visão de sua imagem.” (Costa, 2014, p. 502).

Dessa forma, objetivamos justificar no decorrer desta escrita que a estrutura do ato analítico é topológica, tendo no seu centro o objeto voz. E como todo objeto *a*, a voz, faz presença ao mesmo tempo em que é expelida, ficando ali, no entre, no espaço como causação do sujeito e como objeto pulsional. Antes, porém, de seguirmos apresentando o que desenvolveremos no capítulo seguinte, vamos retomar e articular o objeto desta tese com citações lacanianas que nos inquietaram.

A principal pergunta que pretendemos responder é: o ato analítico é invocado pela ressonância da voz no corpo? Amparamos essa questão em duas citações distantes quase dez anos uma da outra, ou seja, entre elas, mudanças importantes aconteceram na elaboração laciana, por exemplo, o status do corpo como substância gozante, como então ele será demarcado a partir do Seminário *Mais, ainda* (Lacan, 1972-1973/2008). As citações são as seguintes: 1) “(...) uma experiência é sempre algo de que se teve recentemente ecos” (p. 213), do Seminário *O Ato analítico*; 2) “As pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer” (p. 18), do Seminário *Sinthoma*. Nos chamou atenção o uso repetido do termo eco, o qual fazemos reverberar com o termo ressonância usado no mesmo seminário da segunda citação.

Tanto o eco como a ressonância são termos que nos remetem para algo que continua e que insiste para além da nossa percepção consciente. Colette Soler (2019) no livro *O em-corpo do sujeito* explora o termo eco dizendo que ele diz do reenvio do dizer da demanda que não é outra coisa que a atividade pulsional. Assim, pretendemos desenvolver essa noção de eco/ressonância da pulsão a partir do objeto voz e da pulsão invocante, tendo como hipótese que Isso também ressoa na experiência analítica provocando o ato analítico. Ademais, nesse mesmo texto Soler (2019), traz que:

Interpretar visa o que se goza, não visa somente o que isso quer dizer, que seria a significação. Assim como não visa somente o que isso quer, quer seria o sentido do desejo, mas revelar, fazer aparecer o que se goza no que se diz. (p. 192)

A interpretação visaria através do corte na cadeia significante revelar e tocar isso que o sujeito goza no que se diz. Abordaremos esse ponto tocado pelo ato analítico juntamente a noção de lalíngua, admitindo que esta nos leva a pensar uma estética na linguagem que ressoa no corpo do falante. Soler (2019), traz o equívoco lacaniano de propor até a década de 70 o corpo como um deserto de gozo, já que toda a experiência com nossos corpos nos mostra o contrário: o gozo passa pela sensação.

Dessa forma, trabalharemos no capítulo seguinte a estética do real no *em-corpo de analista* juntamente ao objeto voz para desenvolvermos a segunda parte da nossa questão sobre o ato analítico ser invocado pela ressonância da voz no corpo. Essa modalidade de objeto *a* se justifica por ser aquela que mais se aproxima da experiência do inconsciente, além de estar na matéria-prima do processo analítico, uma vez que, por mais que a voz não se limite a fala e ao som, é por ela veiculada.

Nos propomos a articular a política do ato analítico com a estética do real pensando tal enodamento como o que possibilita o encontro do falante com o real que se engaja em um processo de análise. A política a que Lacan (1958/1998) se refere é a política da falta-a-ser, sendo ela o princípio que direciona um processo de análise. No entanto, a noção de falta-a-ser deixa de ser usada no decorrer de seu ensino, se desdobrando em de-ser e depois em semblante de objeto *a*, causa de desejo, desembocando na afirmação do ser, que não é sem sê-lo em negativo quanto a uma essência.

Deste modo, entendemos que a política como princípio que orienta o direcionamento de uma análise se articula com o desejo de analista, este que é produto do ato analítico e, portanto, o que opera para que o analista ocupe a função de dejetivo do Outro. Função insuportável e bem menos familiar do que outras que ocupamos, se pensarmos com a lógica dos discursos, como quem demanda resposta do Outro, como quem expropria saber do Outro ou como quem tudo sabe. Assim, se o analista é menos livre em sua política do que em sua técnica e sua estratégia, interpretação e manejo da transferência respectivamente, é tão somente porque este princípio é o que direciona o analista em seu lugar de causa do desejo.

Quer dizer, ele é menos livre nessa política que o recoloca, a cada vez, no reconhecimento da castração, para que possa experimentar a liberdade de fazer com cada analisante, a cada vez, de um modo inventivo. O que não é uma tarefa fácil, pois ela implica na separação do Outro, ou seja, na criação de um fazer que não esteja espelhado no fazer daquele a quem admiramos, como o é (foi) nosso analista. Por conseguinte, como bem nos disse Descartes sobre seu método, não temos garantias de que não teremos que, a cada vez, duvidar de novo. De cá, nos cabe o contrário, ter certeza, a cada vez, da impossibilidade de qualquer garantia.

### 3. O Tato do Analista e sua Estética

#### 3.1 Pelo não Fracasso do Mistério

O que o corpo faz de nós quando com ele nos banhamos no mar? Ou quando com ele somos embalados pela voz do outro? Ainda, quando nos dispomos frente a um palco e somos atravessados pelas notas de um arranjo musical? Quando somos com ele colocados a seguir o fluxo de uma dança? Para começo de conversa, ele nos sinaliza: há uma sensibilidade.

Estamos a todo instante experimentando sensações, algumas perceptíveis e descritíveis, outras também perceptíveis, mas não qualificáveis. Quer dizer, possuidores de um tecido tátil banhado de receptores, acionamos voluntária, mas, principalmente, involuntariamente tais receptores para apreender o entorno, registrar cores, se embalar com sons, degustar sabores, enfim, experimentar a vida. É com e pelo corpo que nos entregamos a viver as sensações cotidianas e sem dicotimizá-lo com o espírito, mas tensionando-os na tarefa de subjetivar as vivências somos impelidos a pensar certos efeitos no corpo que não alcançam a consciência, a atravessam e num tempo depois convocam a uma simbolização que rateia.

É essa a experiência que nos interessa. Quando somos surpreendidos por um acontecimento no corpo e apenas retroativamente somos incitados a ensaiar algumas palavras sobre. Este acontecimento é da ordem do reencontro, reencontro do real com os buracos deste corpo. Partimos então de uma noção que extrapola o corpo-forma, pensamo-lo juntamente à Freud e Lacan, cada qual com sua contribuição, como um corpo recortado pelo investimento pulsional do Outro cujo efeito é a operação de cortes, restos e bordas.

Todas essas questões parecem se aproximar de um discurso mais místico do que racional. Pois bem, parece-nos já ser tempo de suspendermos a barreira que categoriza tais campos como incompatíveis como nos prega a ciência das Luzes e nos abrimos a fazer desse místico solo fértil

aos pontos que nosso saber encontra limites. Sobre isso temos alguns exemplos na Psicanálise. Freud, após grandes e importantes esforços em provar a legitimidade do saber psicanalítico, lança mão do seu mito, a pulsão, para tentar abarcar os fenômenos que a clínica lhe apresentava. Lacan (1966/2003) situa a ciência e a psicanálise em campos heterógenos – ainda que o sujeito da psicanálise seja o sujeito nascido da ciência –, e parece não rugir ao nos propor imagens como a lamela para falar da libido.

Convém nos atermos um pouco nessa ideia de misticismo, mística e mistério. O termo místico vem do grego *mystikos* e remete àqueles que se iniciam nos mistérios de uma religião buscando o contato com o espiritual e o divino. A ideia de contemplação e devoção à vida espiritual está no cerne de tal terminologia. Lacan (1972-73/2008) no Seminário *Mais, ainda* faz referência às místicas e à experiência de transcendência corporal que elas experimentavam e nada sabiam falar sobre. Desse termo nos importa o seu núcleo de mistério, de porosidade ao simbólico e a convocação do corpo.

No campo da psicanálise temos, então, o mito da pulsão em Freud (1915/1996) e o mistério do corpo falante em Lacan (1972-73/2008). Seja pelo mito, seja pelo misterioso, percebe-se como a experiência é imperiosa ao campo do saber, convidando-nos a franquear as margens do já visto e já sabido. É partindo da experiência, do corpo-a-corpo na clínica, que propomos uma abertura no manejo dos conceitos já cunhados. Abertura do que? Do espírito, por que não?

Alain Didier-Weill (2010) nos apresenta no livro, *Un mystère plus lointain que l'inconscient*, uma psicanálise sem dedos para abordar experiências que transcendem e são estranhas ao campo das Luzes. Cita, por exemplo, o emprego do termo revelação por Lacan quando este tentava abordar a revelação do ser a partir do encontro entre real e simbólico. Didier-Weill (2010) nos traz também duas referências consoantes com esta pesquisa, a primeira diz respeito a

potência de estagnação de um delírio psicótico pela vibração das batidas de tambor, sendo que o mesmo efeito não é encontrado pelas palavras de um analista, “(...) como a psicanálise, que atua pela palavra, deve interpretar o testemunho dos etnomusicólogos que nos ensinam que é pelo intermédio do som e do ritmo dos tambores que o xamã consegue curar o homem em estado de possessão delirante?<sup>10</sup>” (p. 47-48). Na segunda referência ele cita as antigas pesquisas gregas sobre as músicas das esferas, uma crença milenar de que as estrelas vibrariam uma música que não pode ser percebida pelo ouvido, mas provoca efeitos vibracionais sem que saibamos.

E por que elas nos interessam? Porque colocam em jogo experiências com a ressonância do real e seu caráter para sempre misterioso. Isto é, lançar-nos a tangenciar tais experiências é uma empreitada consciente do seu fracasso. O mistério perdurará, as linhas serão insuficientes e o indizível poderá ser tão somente pincelado. Com os matemas, a lógica dos conjuntos e a topologia Lacan se descabelou, como ele mesmo o diz, tentando formalizar a experiência com o real. Poderíamos inclusive nos arriscar a dizer que a psicanálise lacaniana seria uma tentativa de transmitir a lógica do sensível<sup>11</sup>?

É senão porque fracassamos e o real insiste que a psicanálise ainda tem lugar na cultura e o completo triunfo da religião não aconteceu (Lacan, 1974). Há, contudo, momentos na história que o fracasso precisa ser posto no centro, esbravejado. Parece-nos que a situação forçada a que fomos colocados a psicanalisar nos tempos de confinamento se desenha como um deles. O que mudou nos nossos atendimentos sem a presença dos corpos? Talvez a melhor pergunta seja o que não mudou.

---

<sup>10</sup> Tradução nossa: “(...) comment la psychanalyse, qui agit par le mot, doit-elle interpréter le témoignage des ethnomusicologues qui nous apprennent que c’est par l’intermédiaire du son et du rythme des tambours que le chamane parvient à guérir l’homme en état de possession délirante?” (Didier-Weill, 2010, p.47-48).

<sup>11</sup> Esta questão é fruto de uma discussão em grupo, colocada pelo colega Hélio Neiva frente às problemáticas sobre a sensibilidade e o corpo do analista. A forma como a questão foi estruturada é intrigante, pois articula o sensível, aquilo que escapa, com a lógica, aposta lacaniana na formalização disso que não se demonstra, mas se mostra.

Vamos melhor discutir tal problemática ao final deste trabalho, gostaríamos apenas de remarcar que esta pesquisa iniciada anos antes do furacão Covid-19 tinha como objeto de estudo o que atualmente é colocado no campo da opinião, os atendimentos podem ser via remota como podem ser via presencial. Temos como hipótese, para tanto, que a questão que nos concerne é antes de tudo da ordem do real, apenas é. Estamos falando sobre a presença dos corpos como uma condição para o ato analítico. Propomos como imprescindível a ressonância do real nos corpos e a experiência com o sensível da pulsão para que do tato se faça ato. É daí que partimos.

### ***3.1.1 O em-Corpo de Analista***

Dito isso, o presente capítulo se propõe a discutir qual a função do corpo do analista no processo de análise levando em consideração a sensibilidade e o tato do analista no momento da interpretação. Para isso, abordaremos a relação entre a ressonância da voz e o ato analítico, instante imprevisível que não tem que ver com a consciência. Levantaremos também possíveis motivos para a resistência em trazer à baila o corpo do analista no meio psicanalítico.

Afinal, o que fazemos enquanto analistas quando acomodamos nossos corpos na poltrona atrás do divã? A resposta é relativamente simples e já desenvolvida pela teoria psicanalítica. Escutamos. Escutamos significantes que deslizam narrando algo sobre aquele sujeito engajado na arte de se dar à contação de si.

Nos lançamos, antes de tudo, a escutar o que resta por trás da gramática languageira, visto que outro texto corre solto, pulsando, como em ondas, em movimento constante e possuído de uma matéria inapreensível, contudo, sensível. Isto é, não é porque não vemos, que não existe – preceito este já ultrapassado advindo do campo das ciências duras –, e, no mesmo sentido, não é porque não a registramos pelo aparelho da linguagem que não somos por ela tocados.



Poderíamos dizer que o ensino lacaniano se orientou, dentre outros, pela demonstração de que o campo da linguagem afeta e é afetado por um registro que presentifica o limite da significação, impossibilitando o anseio de tudo compreender. É o registro do real, também nomeado, impossível, aqui, por hora, referido pela imagem das ondas que pulsam por detrás do dito. Parece-nos, portanto, que enquanto em nosso cotidiano nós privilegiamos a dimensão do significado, isto é, a compreensão do que nosso interlocutor diz para mantermos uma conversa, no fazer analítico é preciso que a dimensão privilegiada seja aquela que pulsa. Veremos o porquê.

Afinal, se escutar é escutar as dimensões do dito e do que resta esquecido como dizer por detrás do que ouvimos (Lacan, 1971-72/2003), por que fazemos desta proposição algo complexo e envolto de recomendações? Lacan dizia que nós psicanalistas deixamos de escutar porque compreendemos demais, isto é, nos fiamos ao fio do enunciado, do dito, e deixamos sem escuta o fio que pulsa por detrás. Daí a insistência lacaniana em fazer chegar aos psicanalistas a mensagem: um analista não compreende. Tomamos então a liberdade de incorporar a esta proposição o seguinte: um analista não compreende, ele se faz caixa de ressonância no *em-corpo de analista*.

Propomos ainda discutir a hipótese de que a resistência do analista em escutar é também efeito da resistência em se entregar ao encontro com essa dimensão pulsátil, senão real, que ressoa junto ao significante. Daí então nos questionarmos sobre qual é o lugar do *em-corpo de analista* no processo de escuta e qual a sua função no ato analítico. Se, como nos diz Lacan (1967-68/n.d.), o analista resiste e tem horror ao ato, propomos que há algo da experiência com o dizer que ressoa no *em-corpo de analista* que de uma só vez apavora e fascina.

Para isso retomaremos a temática já discutida nos tempos freudianos sobre a sensibilidade do analista e sua relação com a interpretação desenvolvendo as noções de tato, ressonância e ato

analítico. E claro, nos lançaremos a chacoalhar os esqueletos e afetar as carnes da acrópole psicanalítica fechadas à temática central neste artigo, o corpo de analista.

Antes de desdobrarmos a temática, começaremos por destacar um dos poucos, senão o único, momento na extensa obra lacaniana em que autor abordou o corpo do analista. Na lição de 21 de junho de 1972 do Seminário *O pior*, ele diz que um discurso se sustenta em um corpo. O discurso é a dimensão do dizer que produz vínculo social e o dito é aquilo que escutamos do que o outro diz e podemos captar em um gravador.

Ao falarmos de um corpo não falamos de um corpo isolado, mas de um corpo em relação a outro, sendo este um dos motivos pelo qual ele utiliza a grafia *em-corpo*.<sup>12</sup> Quer dizer, a preposição *em* nos remete a ideia de um corpo articulado, emparelhado a outra coisa. Por isso utilizamos a mesma grafia para nos referirmos ao *em-corpo de analista*, já que ao ser apreendido na relação transferencial com o analisante o corpo *do* analista se torna corpo *de* analista a ser bordado no tempo e no espaço de operação do discurso analítico.

Segundo Lacan (1971-72/2003), as entrevistas preliminares são necessárias para que haja a confrontação entre os corpos analista/analísante e a instauração do discurso analítico. Quer dizer, a relação entre os corpos é condição para o engendramento do laço analítico, se fazendo uma condição apenas nos primeiros encontros:

Quando alguém me procura no meu consultório pela primeira vez e eu escando nossa entrada na história com algumas entrevistas preliminares, o importante é confrontação de corpos. É justamente por isso partir desse encontro de corpos que este não entra mais em

---

<sup>12</sup> Lacan também joga com o equívoco presente nas palavras em francês *en corps* (em-corpo) e *encore* (ainda, mais uma vez) para fazer escutar a noção de gozo, isso que não cessa e não se esgota. O conceito de gozo será por ele trabalhado no Seminário *Mais ainda* (1972-73/2008).

questão, a partir do momento em que entramos no discurso analítico. (Lacan, 1971-72/2003, p.220)

Frente a esse apontamento lacaniano propomos pensar que mesmo com a instauração do discurso analítico, estando o analista apreendido pela fantasia do analisante como aquele que sabe, incorporando assim a função Sujeito Suposto Saber e respondendo do lugar de objeto pequeno *a*, os discursos operam em rotação e estão sempre em movimento. Assim, vemos que também em um processo de análise o analista pode operar a partir de outros lugares que não só de semblante do objeto *a* e que o lugar de mestre é aquele que ninguém, tampouco os analistas, estão imunes, “afinal, é sempre fácil voltar a escorregar para o discurso da dominação, da mestria.” (Lacan, 1969-70/1992, p. 72). Logo, mesmo se o analista estiver capturado na função de Sujeito Suposto Saber pela fantasia do analisante, ele pode vir a responder do lugar de outros agentes, fazendo operar outros discursos.

E se o encontro dos corpos fora indispensável no engendramento do discurso analítico nas entrevistas preliminares não seria também imprescindível a presença *em-corpo de analista* para a restauração do discurso analítico? Tendo como base este questionamento buscaremos explorá-lo refletindo sobre o encontro entre os corpos e a ressonância do dizer como elementos para que o discurso analítico opere a cada vez, de novo, tendo como efeito o ato analítico.

### ***3.1.2 Resistência a Sensibilidade?***

Uma questão se faz fundamental: por que evitamos falar sobre o corpo de analista? Se Lacan (1972-73/2008) inicia o Seminário *Mais ainda* confessando ter recalçado o corpo no seu ensino, acrescentamos: teríamos também recalçado o tema do corpo de analista? Se for este o caso, precisamos, antes, procurar entender quais seriam as razões para isso e nada como a história para nos lembrar do que não vivemos, mas compartilhamos os ecos.

Seguindo tais ecos, Lacan (1971-72/2003) discorre sobre o aprisionamento dos corpos no discurso do mestre. Segundo ele, os psicanalistas se fiam aos sentimentos para segurar a corda e não escorregar, assumindo assim uma posição de domínio como aquele que sabe e detém o conhecimento. Escutamos aí uma crítica ao manejo que os psicanalistas do seu tempo faziam da contratransferência ao se servirem da análise dos sentimentos para deduzir fantasias e projeções do analisante.

Em meados nos anos 1950 a contratransferência se tornou um radar que dirigia a interpretação dos analistas, pois estes acreditavam que os afetos emanados pelos analisantes seriam vias de acesso aos seus inconscientes. Mas como nos mostra o psicanalista Daniel Koren (2007) no texto *Les errements du contre-transfert*, a contratransferência não é um conceito freudiano, ele a compreendia como um sinal ao analista de que algo trabalha contra a transferência, esta sim um conceito, sendo função daquele superar tais obstáculos. Ou seja, bem ao contrário de conceder alcance aos elementos inconscientes, os sinais deveriam ser escutados e ultrapassados.

O desenvolvimento da noção de contratransferência se acentua com os estudos de Henrich Racker (1957, como citado por Koren, 2007), Paula Heimann (1950, como citado por Koren, 2007) e Margaret Little (1951, como citado por Koren, 2007) herdeiros das interrogações ferenczianas sobre a importância da empatia e do “sentir junto” (Ferenczi, 1927-28/n.d.) na técnica interpretativa. De acordo com Koren (2007), os três psicanalistas citados se apropriaram dos remarques de Ferenczi sobre a sensibilidade e a empatia do analista enaltecendo seu polo subjetivo, fazendo exatamente aquilo que o próprio Ferenczi havia alertado para não ser feito:

Sem nenhuma dúvida, numerosos serão – não somente entre os iniciantes, mas todos os que possuem uma tendência ao exagero – os que aproveitarão do que proponho sobre a importância do « sentir junto » para colocar, no tratamento, acento principal sobre o fator

subjetivo, quer dizer, sobre a intuição e que subestimarão o outro fator que destaco como sendo decisivo, a apreciação consciente da dinâmica. (Ferenczi, 1927/28, p.64)<sup>13</sup>

Ferenczi situa a experiência de sentir junto com o analisante na esfera do pré-consciente, dizendo que para isso seria imprescindível a análise pessoal do analista para que ele tenha consciência dos elementos inconscientes de seu caráter e não venha a confundi-los com o que é sentido na relação com o analisante. Malgrado os alertas de Ferenczi, os desdobramentos dessas proposições, no entanto, foram de fortalecer a subjetividade do analista.

Quer dizer, a dupla analista/analisante foi reduzida a uma relação intersubjetiva, na qual os polos simétricos respondem um ao outro como imagens refletidas de um mesmo espelho, aprisionados nas identificações emotivas e fantasmáticas. Foi neste contexto que Lacan (1958/1998) inflamou as discussões de sua época criticando diretamente os psicanalistas que haviam perdido as bases freudianas do manejo da transferência e conseqüentemente a compreensão de inconsciente. O texto *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, de 1958, é, como vimos no capítulo precedente, um ícone sobre esse debate.

Nesse texto Lacan (1958/1998) nos diz que tomar a relação analítica como situação a dois é expressão da resistência do analista em se fazer apreendido pela fantasia do analisante, isto é, quando, em transferência, a pessoa do analista é alçada a condição de significante compondo a cadeia discursiva do sujeito como um significante qualquer dentre outros. É preciso, assim, que a escuta do analista faça movimentar esta cadeia discursiva direcionando o processo do lugar de objeto, sem se identificar as fantasias nele investidas.

---

<sup>13</sup> Tradução nossa: « Sans aucun doute, nombreux seront ceux – non seulement parmi les débutants, mais aussi tous ceux qui ont une tendance à l'exagération – qui profiteront de mes propos sur l'importance du « sentir avec » pour mettre, dans le traitement, l'accent principal sur le facteur subjectif, c'est-à-dire sur l'intuition, et qui mésestimeront l'autre facteur que j'ai souligné comme étant décisif, l'appréciation consciente de la situation dynamique. » (Ferenczi, 1927/28, p.64).

Entendemos, pois, que a articulação que Lacan (1971-72/2003) faz entre os sentimentos e a posição de dominação do analista é uma crítica a redução da transferência à contratransferência e, portanto, à posição defensiva que os analistas se colocam frente ao inconsciente do analisante, ele já dizia: “(...) o sentimental, é débil, porque sempre é, por algum viés, redutível ao imaginário.” (Lacan, 1975-76/2007, p. 37). Desde então quando nos colocamos a abarcar algo da ordem do sensível e da sensibilidade alarmes se acendem prontos para denunciar o viés contratransferencial e a sobreposição à subjetividade do analista. Bom, aqui estamos com o intuito de desatar esse nó histórico, justificável, mas talvez tão bem atado que nos impossibilita de olhar outra possível face da sensibilidade, aquela que ressoa com as ondas e não tem que ver com sentimentos.

Não podemos nos esquecer que Freud (1926/2006) no texto *A questão da análise leiga* concede importante lugar à sensibilidade dizendo ser uma questão de sensibilidade do analista que ele saiba o momento exato de interpretar a fala do analisante. Segundo ele, a interpretação é uma questão de tato do analista. Tato como cautela, tino, prudência bem como um dos cinco sentidos da percepção diretamente ligado a pele, sentido que não se restringe a uma zona corporal, pelo contrário, abrange toda a sua extensão.

Mas que as honras sejam feitas pois o termo tato não foi utilizado apenas pelo pai da psicanálise, fora antes desenvolvido por Ferenczi (1927/n.d.) no texto *A elasticidade na técnica psicanalítica*. Sabe-se que centenas de cartas foram trocadas entre Freud e Ferenczi embebidas de uma relação transferencial com todos os ingredientes que lhe cabe, admiração, amor, raiva. Nessas correspondências se fizeram presentes temáticas como telepatia, trabalhos mediúnicos, empatia, fim de análise, agressividade, tempo, manejo da transferência, bondade, sensibilidade e também o tato do analista.

Freud censurou a publicação de muitas dessas discussões, digamos sensíveis, e que fugiam aos protocolos da ciência por recear críticas e resistências à psicanálise (Moreau, 1976). Nesse movimento, talvez ele também tenha censurado um tanto da sua própria fascinação por tais temáticas, definindo, inevitavelmente, os caminhos da psicanálise. Mas para falarmos de sensibilidade e tato precisamos nos remeter a esfera do intuitivo e paranormal? Ou do misterioso real? A fim de suscitar o debate, vamos antes seguir, brevemente, os passos do apaixonado e autêntico Ferenczi.

### **3.1.3 Tato do Analista**

A aproximação freudiana aos estudos considerados “ocultos” como a mediunidade e a telepatia é tema de diversos trabalhos que se interessaram pela parte de Freud que não cabia nos moldes da ciência, tal como o trabalho de Christian Moreau (1976), *Freud et l'occultisme: L'approche freudienne du spiritisme, de la divination de la magie et de la télépathie*. De acordo com ele, na década de 1910 Freud teria se engajado em desmitificar o ocultismo, dizendo-o uma ilusão. Não obstante, no decurso de sua pesquisa, nos anos 1920 e 1930<sup>14</sup>, o austríaco teria se confrontado com um certo número de fatos que o fizeram supor a existência da telepatia, acreditando ser possível explicá-la cientificamente (Moreau, 1976).

Interessa-nos sobre essa discussão a perspectiva oferecida por Vieira (2017) em *A empatia em Freud e em Ferenczi: Em busca de uma ferramenta para a Clínica Psicanalítica*, segundo a qual a telepatia diz respeito a transferência de afetos superinvestidos em um nível de troca psíquica para além da linguagem e fora do controle consciente. Caberia aos analistas levarem suas análises até o fim para então modificarem e ajustarem seus aparelhos psíquicos para a recepção de tais

---

<sup>14</sup> Textos freudianos que tratam sobre o tema: Psicanálise e telepatia (1921), Sonho e telepatia (1921), A significação oculta dos sonhos (1925) e Sonho e ocultismo (1932).

mensagens inconscientes, “Assim, a percepção Inconsciente do analista é a sua habilidade de revelar e utilizar intuitivamente esses pequenos elementos de percepção.” (Vieira, 2017, p.38).

Essa disposição inconsciente do analista a se comunicar com o inconsciente do analisante se faria possível pela via identificatória entre ambos, ou seja, porque o analista consegue se empatizar com o analisante, deixando na reserva o que lhe diz respeito, ele se faria permeável às reverberações dos afetos inconscientes do analisante. Vale ressaltar que essa compreensão de dois inconscientes que se comunicam fora questionada por Lacan (1964/2008) no Seminário *Os quatro conceitos fundamentais*, texto em que ele nos apresenta a ideia de um inconsciente que pulsa, se abre e se fecha, apreendido no discurso como um fato de linguagem, não sendo, pois, localizável topograficamente em uma instância de posse de um indivíduo. Coloca, portanto, em questão a ideia de uma relação intersíquica entre analista e analisante.

A proposta de que a escuta do analista se daria pela transferência de conteúdos carregados de afetos sem a mediação da consciência é também uma formulação ferencziana. Suas pesquisas se aprofundaram neste assunto e vieram a influenciar a perspectiva freudiana de que haveria transferência de pensamentos. Ainda, segundo o psicanalista húngaro seria através do processo de análise que o psicanalista “afinaria” sua escuta tal como um instrumento musical para a percepção dos afetos que atravessam a relação analista/analisante (Ferenczi, 1927/28/n.d.).

De acordo com Ferenczi (1927-28/n.d.), com a experiência de fim de análise os analistas chegariam as mesmas constatações em relação a técnica na prática clínica, todos compreenderiam que a técnica depende de um único fator, o tato do analista. Sendo assim, não seria difícil ao analista saber o momento e a forma de fazer alguma comunicação ao analisante, já que o tato seria uma aquisição do próprio processo analítico.



Mas o que é o tato? A resposta para esta questão não nos é difícil. O tato é a faculdade de « sentir junto ». Se nós conseguirmos, com a ajuda do nosso saber, extraído da dissecação de muitas mentes humanas, mas sobretudo de nós mesmos, nos apresentar as associações possíveis ou prováveis do paciente, que ele ainda não percebe, nós podemos – não tendo de lutar com resistências como ele – adivinhar não somente seus pensamentos reprimidos, mas também as tendências que lhes são inconscientes. Permanecendo ao mesmo tempo, em todos os momentos, atentos à força da resistência, não será difícil para nós decidir se a comunicação é apropriada e que forma ela deve assumir. (Ferenczi, 1927-28, p.55)<sup>15</sup>

O momento de comunicar algo ao analisante seria resultado de uma decisão tomada pelo analista que não se deixaria guiar pelos próprios sentimentos. Vemos aí a preocupação ferencziana em retirar a ênfase da subjetividade afetiva do analista, propondo uma intervenção que viria mais do racional do que do emocional. Ao mesmo tempo, contudo, ele propõe uma sensibilidade às tendências inconscientes que permitiria a adivinhação de pensamentos. Ora, assim como ele nos diz, o trabalho psicanalítico se torna verdadeiramente complicado:

Pouco a pouco, nos damos conta de quão complicado é, na verdade, o trabalho psíquico fornecido pelo analista. Deixamos agir sobre nós as associações livres do paciente e ao mesmo tempo deixamos que nossa própria fantasia jogue com este material associativo; ao mesmo tempo, comparamos as novas ligações com os resultados anteriores da análise, sem

---

<sup>15</sup> Tradução nossa: « Mais qu'est-ce que le tact? La réponse à cette question ne nous est pas difficile. *Le tact, c'est la faculté de « sentir avec »*. Si nous réussissons, à l'aide de notre savoir, tiré de la dissection de nombreux psychismes humains, mais surtout de la dissection de notre Soi, à nous présenter les associations possibles ou probables du patient, qu'il ne perçoit pas encore, nous pouvons – n'ayant pas comme lui à lutter avec des résistances – deviner non seulement ses pensées retenues mais aussi les tendances qui lui sont inconscientes. En restant en même temps, à tout moment, attentifs à la force de la résistance, il ne nous sera pas difficile de prendre la décision de l'opportunité d'une communication et de la forme qu'elle doit revêtir. » (Ferenczi, 1927-28, p.55).

negligenciar, mesmo por um momento, a tomada em consideração e a crítica das próprias tendências. (Ferenczi, 1927-28, p.61)<sup>16</sup>

O tato do analista dependeria da avaliação pré-consciente dos elementos quantitativos presentes na situação. Ele se esforça, como vemos, em retirar essa concepção do campo místico destacando a participação da consciência como fator decisivo. Ou seja, Ferenczi procura articular ao mesmo tempo o “sentir junto” e a avaliação dos afetos, enfatizando que somente um “analista bem analisado” poderia realizar esses processos no pré-consciente e não no inconsciente.

Vemos que os contornos deste tema se fazem difíceis e confusos. Poderíamos dizer que seria justamente por ter em vista a separação das instâncias psíquicas que a construção ferencziana entrou por caminhos tortuosos, embaraçando uma possível resolução. Tal imbróglio é resolvido por Lacan (1964/2008), quando ele nos apresenta a apreensão do inconsciente/consciente a partir da figura topológica Banda de Moebius. Com esta forma de apresentação inconsciente e consciente se tornam faces de uma mesma banda unilátera, não há mais interior/exterior, essa divisão é ultrapassada.

Isto posto, entendemos que Ferenczi trouxe à práxis psicanalítica a importante discussão sobre o tato do analista, ousando abordá-lo ainda que com certa reticência a sua roupagem mística. Acreditamos que as propostas ferenczianas sofreram dois destinos: ou receberam exagerado acento à subjetividade do analista e, por consequência, à contratransferência, ou foram relegadas a esfera mística e desconsideradas. Frisamos, contudo, a grande contribuição que ele concede ao criar espaço para o tema da sensibilidade no fazer psicanalítico.

---

<sup>16</sup> Tradução nossa: “Peu à peu, on se rend compte à quel point le travail psychique fourni par l’analyste est compliqué, en vérité. On laisse agir sur soi les associations libres du patient et en même temps on laisse sa propre fantaisie jouer avec ce matériel associatif ; entre-temps on compare les connexions nouvelles avec les résultats antérieurs de l’analyse, sans négliger, fut-ce un seul instant, la prise en compte et la critique de ses tendances propres. » (Ferenczi, 1927-28, p.61).

A nossa hipótese é, então, a seguinte: o fato de Ferenczi ter abordado a questão do tato do ponto de vista emocional por meio da empatia e do “sentir com” teria contribuído para uma construção ambígua e dificilmente praticável na qual os conteúdos seriam ao mesmo tempo racionalizados e adivinhados. Por fim, após sua apresentação rica em originalidade, mas confusa quanto ao campo de ataque, ele reconhece ter tido como objetivo privar o tato do seu lado místico, mas no fim das contas teria abordado a problemática sem resolvê-la.

Loewenstein (1930) no texto *Remarques sur le tact dans la technique psychanalytique* também teria se empenhado nessa tarefa. Ao dialogar com o “bonito” texto de Ferenczi, como ele diz, traz exemplos clínicos nos quais poderíamos testemunhar a presença do tato do analista. De acordo com ele, o tato seria a via necessária para saber como e quando manejar as resistências do analisante.

O tato seria uma atitude acessível ao analista, disponível a todos os humanos, mas sua aplicação dependeria de sua capacidade em viver os estados afetivos suscitados pelo analisante sem deixar que a emoção o invada (Loewenstein, 1930). Isto é, o analista deveria ser capaz de sentir as reações afetivas advindas do encontro com o analisante e então decidir pela intervenção.

Em nota de rodapé Loewenstein (1930, p. 189) demonstra sua filiação ao pensamento ferencziano dizendo que o tato depende da percepção pelo analisante e pelo analista de pensamentos e sentimentos pré-conscientes implicitamente contidos nas palavras pronunciadas. Até aqui nada de novo do que Ferenczi nos havia dito. Ele então nos dá exemplos dos instantes em que ele teria se deixado guiar pelo seu tato e interpretado a fala do analisante. Dentre eles, relata um caso em que um analisante falava sobre uma relação que perdurava há anos sem sua aparente satisfação, instante em que Loewenstein teria intervindo dizendo algo como “o que você *ainda* está fazendo com ela?”.

Segundo ele, esta teria sido uma interpretação inconsciente, não a teria previsto, mas o analisante a teria tomado como uma intervenção na qual o analista queria dizer que ele já se tardava na relação. Ou seja, afetado pelos pensamentos inconscientes do analisante que escondia de si mesmo não estar contente se demorando na dita relação, Loewenstein teria desvelado esse não dito fazendo uso de seu tato. Ora, não nos estranha que essa intervenção nos faça questionar justamente para quem o analisante estava se tardando? Quer dizer, qual desejo teria operado ali? Do analista? Do analisante?

Essa vacilação é bem diferente do equívoco a que Lacan nos direciona a operar pela via da interpretação, de modo que o vislumbre de identificação do analisante naquilo que o analista diz seria outra coisa – sugestão – que não interpretação. Assim, considerando o que fora até aqui apresentado por Ferenczi e Loewenstein sobre o tato do analista gostaríamos de sinalizar as bases nas quais nos assentamos.

Lacan não desenvolveu no seu ensino a noção de tato, mesmo tendo tido ambos os analistas como seus interlocutores, criticando-os ou dando-lhes sutis tapinhas de reconhecimento (à Ferenczi neste caso). Em contrapartida, mais ao final de sua obra deu destaque a noção de ressonância do real. Estando aí a abertura para pensarmos o tato do analista diferentemente do que já nos fora apresentado. O real é o ponto fulcral para pensarmos a afetação do corpo e não o imaginário e o simbólico.

Até podemos falar de afetos que ressoam, mas para isso precisamos especificar quais são eles, “(...) efeitos da lalíngua, pelo seguinte, que ele apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos.” (Lacan, 1972-73/2008p.149). Ainda desdobraremos este ponto, aqui o trouxemos para contrapor e abrir a discussão, pois é por considerarmos o real como o princípio do tato e do ato analítico que podemos articular corpo, sensibilidade e afetos e ainda permanecermos no campo

de uma experiência sensível com um saber outro que o saber articulado pela via da representação imaginário-simbólica.

O mesmo podemos pensar sobre o que os dois autores retomados, Ferenczi e Loewenstein, disseram sobre deixar agir o que há de humano no analista como alicerce no tato. Damos um passo além e vislumbramos ser próprio do ser humano o que Lacan (1972-73/2008) chamará de substância viva, o corpo falante. Afinal, não seria essa substância, a pulsão, aquilo que nos inscreve no mundo dos humanos diferenciando-nos dos animais portadores do instinto? Certo, somos seres sentimentais, mas a comoção que aqui nos interessa para conjecturar sobre o tato do analista não são os estremecimentos subjetivos do sentir consciente, mas a afetação misteriosa do corpo falante.

Por fim, propomos revisitar a temática do tato do analista fazendo-a operar no campo lacaniano, quer dizer, fazendo-a trabalhar com os fundamentos de Lacan. O que nos impele a conjecturar possíveis razões pelas quais tal tema não foi considerado por Lacan sendo este leitor de Freud, admirador de Ferenczi e analisante de Loewenstein. Compreendemos, enfim, que a apropriação histórica do tato do analista se deu no contexto em que os pós-freudianos estavam acentuando a face contratransferencial da transferência e que Lacan se lançou em uma batalha teórico-clínica para sustentar que o analista não responde do lugar de sujeito de desejo, portanto, não haveria espaço para pensá-lo que não em sua posição de objeto *a* e que, portanto, o tato tal como ele vinha sendo trabalhado divergia radicalmente da ética clínica proposta por Lacan.

É, pois, com a intenção de subverter o tato tal como ele fora apresentado por Ferenczi (1927-28/n.d.) e Loewenstein (1930) que vamos fazê-lo imergir nas noções desenvolvidas por Lacan no seu último ensino, momento em que ele aprofunda sua teorização sobre o gozo. A partir dos anos 70 o corpo ganha um enquadre diferente do corpo imaginário do estádio do espelho (1949/1998), navegando nas mesmas águas que o gozo, o dizer/dito, o falasser, *sinthoma*, todos

eles manipulados com a lógica dos nós. Segundo alguns lacanianos (tais como Broussereux, 2012; Miller, 2014; Soler, 2019), este último Lacan inaugura uma nova psicanálise cujo corte lógico, ressalva-se, mantém uma continuidade com o que fora até então construído, ao mesmo tempo em que insere um novo que ultrapassa o que ali havia até então.

### **3.2 Corpo Vivente**

Então de qual corpo estamos falando quando nos engajamos a pensar em um corpo sensível no qual o real ressoa? O ponto de partida para nossa discussão será o Seminário *Mais, ainda* (Lacan, 1972-73/2008), no qual o corpo é anunciado como corpo falante, isto é, substância vivente e afetada por lalíngua, face da linguagem que transmite o que de pulsional encarnou na linguagem. Será este o corpo privilegiado como ponto inicial em nossa elaboração, sabendo-o enodado ao corpo imaginário da imagem unificadora do eu e ao corpo simbólico das representações do Outro (Bousseyroux, 2004). Veremos que o corpo falante fala em termos de pulsão (Miller, 2014) e diferentemente do que o imaginário faz acreditar, ele é recortado e esburacado pela operação de incorporação da linguagem.

Essa dimensão pulsional esquecida na discussão realizada sobre o tato e a transferência pelos autores trazidos no tópico anterior é resgatada por Schotte (1990) em suas proposições sobre o contato a partir do “sentir com” de Ferenczi. Segundo ele, é ao pensarmos a transferência com base no contato que algo de pulsional toma lugar, justamente porque o contato seria a ação de se fazer tocado pelo outro, por um gesto físico, pela voz, pelo olhar. E o laço transferencial não se abstém desse “se fazer tocar”.

A teoria do contato nos fornece uma interessante questão a refletir: a pulsão enquanto elemento que nos toca e provoca efeito no seio do manejo clínico. Quer dizer, para além de sua operação na compulsão à repetição encontrada por Freud (1920/1996) do lado do analisante,

podemos então vislumbrar como, pela via do campo pulsional em jogo, o analista pode se fazer caixa de ressonância.

Ressaltamos, para tanto, que a teoria do contato (Szondi & Schotte, 1990), certamente mais complexa do que a apontamos nessas linhas, foi aqui recuperada porque com ela colocamos a pulsão no seio do enlace transferencial, mas ela não será aprofundada neste estudo. Vê-se que estamos fazendo uma escolha sobre qual percurso percorrer, já que dentre os vários caminhos possíveis poderíamos também falar do corpo pela via do gozo. O que não quer dizer que não venhamos a tangenciar essa noção de grande importância no ensino lacaniano, sendo o campo do gozo considerado o campo lacaniano tamanha sua contribuição no passo dado por Lacan à produção freudiana (Valas, 2001). Mas por uma escolha metodológica decidimos dar à pulsão o lugar central para pensarmos o corpo como uma substância sensível.

A pulsão a partir do Seminário *Os quatro conceitos fundamentais*, (Lacan, 1964/2008) é um impulso constante que escreve um circuito entorno do objeto e tem o corpo como origem e retorno do circuito. De novo do que já havia trazido Freud (1915/2013) encontramos a imagem do circuito, do ir e vir, de uma força que não se cansa. Com essa imagem podemos trabalhar a ideia de movimento, de algo que se desloca em um campo de um corpo a outro corpo, isto é, que coloca dois corpos em relação.

Além disso, empregar essa noção mítica freudiana nos possibilita desdobrar ideias lacanianas significativas ao nosso intento, tais como: “(...) as pulsões são no corpo, o eco do fato de que há um dizer” (Lacan, 1975-76/2007, p. 18) e, como veremos mais à frente, a própria ideia de ressonância conforme ela foi apropriada pelo campo psicanalítico. Outro ponto precioso já que estamos falando do enlace transferencial é a lógica de atividade presente na pulsão. Ainda que na superfície possa se ler “ele foi comido”, o que está escrito e Freud (1924/1996) havia se dado conta

em *O problema econômico do masoquismo*, é que “ele se fez comer”. Jean-Michel Vivès (2012) no livro, *A voz na clínica psicanalítica*, esmiuçou essa questão da atividade pulsional ao analisar a pulsão invocante e seu objeto voz colocando o endereçamento da pulsão ao Outro como algo fundamental, endereçamento este veiculador de uma demanda/desejo do ser falante.

Não deixa de ser interessante alguns termos usados por Lacan no decorrer de seu ensino para fazer referência à vida, tida como aquilo de mais incognoscível e misterioso (Lacan, 1974). No texto *Posição do Inconsciente* (1964/1998) ele fala sobre a substância vivente como aquela misteriosa substância que é signo de um tempo anterior à incorporação da linguagem. No Seminário *Mais ainda*, ao trazer o corpo vivente ele também fala do ser falante, indicando de saída que este ser é sem predicado, pois não há essência que o defina, ele só pode ser um efeito do dito, “Esse ser, não se faz senão supô-lo a algumas palavras - indivíduo, por exemplo, ou substância.” (Lacan, 1972-73/2008, p. 126).

Quer dizer, apenas através de sua nomeação o ser é então admitido na realidade e desta entrada na linguagem dá-se uma perda, o ser se fratura para sempre, ele é de saída falta-a-ser. Não pretendemos entrar em discussões filosóficas sobre a ontologia, já bastante sustentadas, inclusive por Lacan, mas convém realçar que ao usar este termo ele sempre preservou a marca do negativo, isto é, se nos esforçarmos em tangenciar a origem do ser encontraremos a inscrição de uma falta. Feito o adendo, em outro momento neste Seminário ele nos diz que supor um aquém da linguagem é uma referência intuitiva, porém ineliminável, “Daí, não será verdadeiro que a linguagem nos impõe o ser e nos obriga como tal a admitir que, do ser, jamais temos nada?” (Lacan, 1972-73/2008, p. 26). Parece-nos que expressões como corpo vivente, corpo falante, substância vivente, ser falante e falasser insistem em fazer presente essa dimensão perdida do ser, do vivente, porque na experiência algo dela obstina-se como ineliminável.



Seguindo a cronologia dos textos lacanianos em *A terceira* (1974) ele retoma questões anunciadas no Seminário, *Mais ainda*, como lalíngua, corpo, gozo acrescentando à este arranjo, a vida. Algo que sempre me fora incompreensível é porque ele localiza a vida no registro do real, não seria a morte aquilo que implode nossa capacidade de representação? Pode ser que agora tenhamos um pouco mais a dizer sobre essa proposta lacianiana, pois é a vida, enquanto o que há de mais real, o que nos faz corpos viventes.

Afinal, podemos falar de gozo animal? De gozo da vida? De gozo do ser? São questões que parecem desnortear Lacan (1974) fazendo-o flutuar em um território no qual não temos provas, voltamos ao campo do mistério. De acordo com ele, sobre o gozo em lalíngua não há que se colocar questão, ele está lá. Nosso vislumbre de entendimento veio mais tarde após não poucas rumações sobre o Seminário *Sinthoma*, outro momento de sua escrita em que não vemos mais referências à lalíngua ou à vida, mas ao corpo tomado logicamente pela topologia.

O que isso quer dizer? O corpo é corpo porque banhado pela rede de significantes e por lalíngua, ou seja, o organismo já não está mais lá, é corpo desde o início, pois desde o início fora apreendido pelo discurso do Outro. Ele também é consistência imaginária antecipadora de um arranjo uno num tempo em que somos ainda um saco de órgãos e membros perceptivelmente soltos. Não obstante, aquém e além desse corpo representado e de consistência imaginária, há uma outra consistência que ex-siste ao simbólico, é a consistência real. Citamos Lacan (1975-76/2007):

Nem por isso um saco vazio permanece um saco, ou seja, isso que só é imaginável pela existência e pela consistência que o corpo tem, de ser pote. É preciso apreender essa existência e essa consistência como reais, posto que apreendê-las é o real. (p.19)

Essa consistência do real é o que, nas letras lacanianas, só pode ser apreendida pela via lógica dos nós, esse corpo “(...) só tem estatuto respeitável, no sentido comum da palavra, graças

a esse nó.” (Lacan, 1975-76/2007, p. 37). Temos um corpo e com ele podemos fazer algumas coisas, podemos nomeá-lo, corpo atraente, corpo estranho, podemos recortá-lo e investi-lo em suas partes como nos sintomas conversivos e temos esse corpo que consiste fora das representações simbólico-imaginárias. Seria o corpo real como dizem alguns psicanalistas? Tenho dificuldades em pensá-lo como tal.

De fato, podemos forçar um pouco e trazer para a reflexão os órgãos e os pedaços que não temos registro representacional, mas aí caímos no ponto limite de pensar algo sem a linguagem. Por outra via, há sim algo de real que alcança esse corpo imaginário-simbólico e o enoda ao nó, seria aquilo que apreendemos pela via da ressonância. Deste modo, a consistência real que ex-siste insiste em apresentar-se tão somente através de seus efeitos, no só-depois, do furo no simbólico.

Ainda assim, é muito difícil, nesse caso, não considerar o real como um terceiro. Digamos que o que posso solicitar como resposta é da ordem de um apelo ao real não como ligado ao corpo, mas como diferente. Longe do corpo, existe a possibilidade do que chamei, na última vez, de ressonância, ou consonância. É no nível do real que essa consonância pode ser achada. Em relação a esses polos que o corpo e a linguagem constituem, o real é o que faz acordo. (Lacan, 1975-76/2007, p. 40)

O real em sua potência de encontro ressoa e atualiza o reencontro da linguagem com o corpo. Há um ponto de real na linguagem, a língua, que toca o corpo e nos relembra sua origem, perdida, por certo, mas presente em efeitos que dão ex-sistência ao corpo vivente. Esses efeitos não são de sensações e emoções que possam ser transcritos para o campo das representações seja pela via das palavras ou dos sentimentos, são efeitos que teremos notícias apenas pelo furo no simbólico ou ainda pela recusa em se fazer furar, como no caso dos autistas (Vivès, 2012).

Estamos propondo um caminho de reflexão complicado para nosso entendimento bilátero e linear, com a topologia do nós, todavia, essa lógica se torna um pouco mais palpável. O corpo é imaginário e possui rastros de gozo que fazem signo da incorporação de lalíngua. Esse corpo tocado pelo real faz ex-sistir o corpo vivente, então, ao invés de supormos um corpo real, faz sentido pensarmos o real que toca o corpo fazendo vir à tona o que resta do vivente. Este está efetivamente fora do simbólico, ex-sistindo (Lacan, 1975-76/2007), apanhado, contudo, pelo real que o toca.

Há uma radicalidade neste ex-sistir ao simbólico, ele é um passo a mais ao real como impossível de escrever e limite à formalização. Ora, a topologia é em si mesma a escrita desse real, mas tal como ele, o corpo vivente só é apreendido por seus efeitos, nós não o temos, “(...) o Real fora do Simbólico, que, este, está antes do lado do vivente. Vivente do qual não se tem ideia, que não é imaginável e do qual o Simbólico nada sabe - apesar das ciências da vida.” (Soler, 2012, p. 25). E diferentemente do corpo vivente, nós temos o corpo pulsional ou corpo falante, como veremos no próximo tópico a partir da construção lacaniana da noção de falasser.

Ao darmos lugar a um corpo tocado pelo real fora do corpo simbólico-imaginário não estamos recusando a materialidade do corpo que goza de si mesmo, “o corpo isso se goza”, tese bastante ecoada por Lacan (1972-73/2008) desde *Mais, ainda*. Intentamos, porém, abrir um pouco mais essas noções já estabelecidas, trazendo via lógica topológica a presença do corpo vivente como um efeito de ressonância do real e não apenas como o corpo matéria que goza, segundo entendemos ter sido assim trabalhado por Lacan (1972-73/2008).

A leitura que fazemos do termo “corpo vivente”, no entanto, nos parece afirmar de um golpe só a perda irrevogável do vivente e, ao mesmo tempo, a vida que insiste e se faz ver pela sua confrontação com o real. Como trouxemos, diversos termos foram usados por Lacan no seu ensino

para fazer referência ao corpo que goza tais como substância gozante, substância vivente, corpo falante. Parece-nos, para tanto, que o termo corpo vivente se aproxima mais do que estamos tentando rastrear, efeito desse corpo falante, corpo pulsional, mas não só.

Quer dizer, o corpo falante nós o apalpamos, cheiramos, acarinhamos, machucamos, já o corpo vivente não. Ele não é palpável, mas ele é, através do encontro desse corpo falante e o real, comovido a se fazer ver. Aqui estamos propondo justamente isso: é preciso a confrontação dos corpos falantes para que do encontro com o real do dizer, o corpo vivente seja convocado e o ato venha a advir.

O ato analítico é, segundo o percurso proposto, um efeito do tato com essa parte perdida guardiã da potência de vida, pois seu efeito é não outro que o furo no simbólico, promotor de fenda e criação. É no corpo-a-corpo que temos a possibilidade de nos encontrarmos com a vida, bem lacanianamente dizendo, como isso que há de mais real, “O lado do vivente é o do corpo-a-corpo do ato e do gozo que ele implica.” (Soler, 2012, p.135). E com a vida podemos experimentar sua força de parturição, renovação, espantando ela mesma.

Que o conceito de criação está ligado à ideia de sobrevivência, que esse conceito pertença à economia muito complexa da sobrevivência, significa duas coisas. Em primeiro lugar, que sobreviver é "viver mais", ou seja, continuar a viver, ou viver para além da própria vida, mas que é também viver mais intensamente, ou viver mais do que a própria vida. E, em segundo lugar, que criar, de um ponto de vista puramente ético e estético, permite milagrosamente ambas as coisas ao mesmo tempo. Criar dá ao criador a capacidade de viver para além do que a sua vida tem a possibilidade de o fazer viver, e também lhe dá a

capacidade de experimentar mais do que a sua vida tem a possibilidade de o fazer experimentar.<sup>17</sup> (Audi, 2010, p.15)

Pois bem, se nesta vida não estamos para sobreviver, mas sobre-viver para além do que a própria vida nos oferece, temos a via da criação. Só a criação pode instaurar novas formas de sentir, pensar e imaginar (Audi, 2010). O ato analítico instaura essa potência, mas não sem um campo em que corpos se confrontem e se toquem. Retomando então nossa hipótese teríamos: o *em-corpo de analista se faz caixa de ressonância para que do tato, o ato e o vivente venham advir*.

Colette Soler (2019) nos diz no *Em-corpo do sujeito* que o vivente comporta aquilo que o fundo humano está de qualquer forma conectado. Damos um passo a mais, pois acreditamos ser o vivente isso que há de mais humano, já que com ele se inscreve a perda e vem à tona a potência criadora e a sensibilidade em vida. Poderíamos também falar em carne como Lacan (1970/2003) o fez em *Radiofonia* ao fazer menção ao que não foi colonizado pela linguagem. Mas, como esperamos ter ficado claro, não é disso que estamos falando, ainda que o termo carne nos remeta a esse primitivo visceral e sensível.

Enfim, nosso foco não é isso que resta descolonizado pela linguagem, algo por certo intocável pela representação ou pela mostraçãõ. Queremos, pelo contrário, afirmar o que se perde, porque só então temos a chance de dar vida ao que não estava lá. O vivente nos remete a isso que não está mais ali, mas pode ser reencontrado com o tato entre corpos falantes, encontro criador do espaço de ressonância e assunção da vida e do ato. Esse vivente, portanto, é um efeito do real, ele não existe a priori. E o tato que estamos abordando não aponta para uma sensibilidade que possa

---

<sup>17</sup> Tradução nossa: “Que le concept de création ait partie liée avec l'idée de survie, que ce concept appartienne à l'économie très complexe de la survivance, cela veut dire deux choses. Premièrement, que survivre c'est « vivre davantage », c'est-à-dire continuer à vivre, ou vivre au-delà de la vie même, mais que c'est aussi vivre plus intensément, ou vivre plus que la vie même. Et deuxièmement, que créer, selon un point de vue uniquement éthique et esthétique, permet comme par miracle les deux choses à la fois. Créer donne au créateur de vivre au-delà de ce que sa vie a la possibilité de le faire vivre, et il lui donne aussi d'éprouver plus de choses que ce que sa vie a la possibilité de lui faire éprouver.” (Audi, 2010, p.15)

ser nomeada como desconforto, comichão, prazer ou dor, ela, como o real, apenas é e dele teremos notícias por sua manifestação.

Tendo então exposto de qual corpo estamos falando para pensarmos como fundamental o encontro entre os corpos para que num processo de análise o ato venha a advir, vamos no próximo tópico discutir a noção de lalíngua e falasser em Lacan. Tais noções nos permitirão construir a hipótese trazida de que há uma sensibilidade efeito do real que ressoa através de lalíngua, do dizer, da pulsão em um corpo matéria de gozo, o falasser.

### ***3.2.1 Um Corpo que Habita e é Habitado***

Escutando a fala de uma psicanalista brasileira que mora em Paris, Maria Roneide Cardoso, em um podcast bastante interessante chamado *Psicanálise (A)Fora*<sup>18</sup>, ela diz que havia sentido a necessidade em fazer sua análise pessoal com a língua da rua, a língua francesa, pois ela precisava que seu corpo fosse habitado por esta língua. Ela se sentia como uma impostora, como se, mesmo se comunicando, suas emoções e seus sentires, não tivessem ainda sido colonizados pelos novos sons, nova prosódia, novos acentos. Ao mesmo tempo, ela tem impressão de que a força da língua materna, a que comoveu seu corpo e seus afetos, imperam sobre a nova língua habitada. Em tom jocoso, mas sem deboche, ela diz que após mais de dez anos morando na França ela sente que sua expressividade continua intocada, ela não se conteve como os franceses se contém. Claro que podemos fazer ressalvas e mesmo problematizar os estigmas quando pensamos as culturas de modo generalizante, mas esse não é o ponto.

---

<sup>18</sup> Esse podcast foi idealizado por duas psicanalistas, Eliana Bitancourt e Mariana Anconi, praticantes da psicanálise em Nova York. Elas convidam psicanalistas brasileiros que “praticam a psicanálise mundo afora” com o intuito de pensar a atuação de psicanalistas em diferentes culturas, perpassando desafios, dificuldades, o como-fazer e como a cultura e a língua atravessam a clínica. Enfim, através de uma conversa, psicanalistas vão trazendo suas experiências de reinvenção de suas práticas em outros países.

Ela traz algumas anedotas bem fáceis de serem experienciadas por brasileiros que vão se estranhar na França. O mero momento de nos cumprimentarmos é revelador de traços engraçados, se não fossem trágicos. Nós brasileiros chegamos abraçando, beijando, dando a mão e passamos várias saias justas para enfim percebermos que na grande parte das vezes o “*Bonjour* e *Bonsoir*” são suficientes.

Eles também têm na língua o uso do “*Vous*” e “*Tu*” como um protocolo, ousado dizer, incontornável para lá nos comunicarmos e olha que muitas vezes é preciso uma colinha para sabermos quando é que podemos usar finalmente o “tu” porque como cansa “*vouvoyer*”<sup>19</sup> as pessoas. É muito formal! Muito distante! Jaz aqui uma brasileira falando! Enfim, a distância é colocada pela própria língua por isso Maria Roneide falou da língua para justificar sua impressão de que os franceses são mais contidos nos laços.

A língua definitivamente não é qualquer coisa para os franceses. Falar e escutar a língua francesa falada por um francês é uma experiência e não à toa, pois, a meu ver, eles a tomam como tal. Ela é uma experiência estética, cuja sonoridade tem uma enorme primazia face à escrita. Diria mesmo que eles arriscam sacrificar a escrita para não sacrificar o que se escuta. É bonito! E, como uma experiência, realmente apenas vivendo-a para senti-la.

E sentindo-a no corpo tive a oportunidade de viver o que dizem sobre a língua francesa ser uma *L’art de la conversation*, arte da conversação. Lá, conversar vai além de se fazer entender, há um sabor a provar. Esses gostos estão em algo que deixa traço na língua de forma misteriosa, se acomoda nela no transcorrer do tempo, se esgueira e se instaura com seu uso. Lacan (1972-73/2008) vai dar um nome a isso, lalíngua. Tenho a aposta de que tal como a psicanálise só pôde

---

<sup>19</sup> De acordo com os praticantes da língua francesa, nós devemos usar o “*vous*” para contextos formais, pessoas mais velhas, pessoas desconhecidas, pessoas que estão em uma hierarquia acima da nossa. Há situações, porém, que todos esses critérios se confundem e nós soltamos o que dá e torcemos para sermos acolhidos em nossa brasilidade.

ser inventada pelo Freud de Viena, a língua também só poderia ser inventada pelo Lacan habitado e habitante da língua que passeia pelas ruas da França.

Quer dizer, o esmero com o sonoro produz equívocos, produz *liasons*, ligações, de uma palavra à outra que fazem de alguma forma sobressaltar esse elemento que o ávido parisiense não deixou escapar. Certo, ele demorou um tempinho para dar nome a esse elemento palpitante na língua, mas ele e Freud (1905/2006) desde os chistes haviam percebido esses equívocos sonoros na linguagem. Até *Mais, ainda*, contudo, a causa disso que dá sabor à língua não tinha sido conceitualizada, foi preciso, antes, que Lacan (1972-73/2008) se desse conta que até ali ele havia recalcado o corpo e o gozo.

Faço um breve parêntese, pois ao pensar que foi preciso um francês para inventar a língua, me ponho a pensar que nas minhas pesquisas sobre o que já havia sido publicado sobre o corpo do analista encontrei brasileiros tentando pensá-lo hipotetizando um corpo sensível e não apenas trazendo o corpo do analista para falar dos seus efeitos imaginários na transferência. Claro que elas foram enviesadas pelas línguas em que posso ler e que também não me demorei pesquisando em outras línguas como no inglês, me ative ao português e francês, mas isso me faz pensar se já que nós brasileiros e latinos, de forma geral, nos tocamos sem grandes cerimônias, temos corpos que molejam com a nossa riqueza de ritmos, não seria um indício de que esse espaço para colocar na roda o corpo do analista “só” poderia acontecer a partir de latinos? Esse parêntese pode merecer mais desdobramentos e há traços delicados, mas, por hora, achei pertinente trazê-lo para pensarmos sobre a colonização da psicanálise austríaca-francesa e o que a psicanálise latina poderia vir a contribuir, visto ser hoje a América-Latina o continente onde a psicanálise se encontra em uma curva de ascendência tanto na cultura como em sua prática.



Fechado o parêntese, evidentemente não bastava ser um francês, Lacan tinha a capacidade de se fazer estrangeiro na própria língua, de se espantar e não entender de pronto o que o sujeito está falando. Alguns testemunhos<sup>20</sup> das análises conduzidas por ele nos dão uma ideia disso, como se sua escuta se fizesse mais sensível aos fonemas do que ao conteúdo. Ele era um fascinado pela forma, mais até do que do conteúdo, pois era na forma de dizer que ressoavam os elementos da língua que transbordam o que ela esforça em comunicar.

Digo ser estrangeiro uma vez que ao sairmos do lugar cômodo de falarmos e escutarmos quase que automaticamente, como acontece quando estamos ancorados em nossa língua materna, provamos um lugar em que a língua fica ali em suspenso, nos sobrevoando a uma distância angustiante porque temos pressa em tomá-la nas mãos e nos fazermos compreendidos e compreender o outro, contudo, poder escutá-las em seu voo nos oferece uma experiência singular. É de lá língua que estamos falando. Algo se dá a escutar e justamente presenteia cada idioma com suas nuances, suas finezas no ritmo, no chiado, no compasso, o que faz com que um povo esculpido numa mesma língua materna compartilhe traços que os fazem irmãos que se reconhecem entre si.

Obviamente há infinitas diferenças na forma de falarmos, mas há também traços oferecidos pela língua materna identificadores de um povo. O sotaque nos dá mostras disso, seja o sotaque nacional ou regional. É como se mesmo em um cenário em que um sujeito se sinta intrinsecamente pertencente ao seu novo país, não se sinta mais um estrangeiro, quando ele abre a boca e se coloca a falar, mínimos e sutis elementos, denunciarão que lá atrás sua morada fora outra. No meu caso, a título de rápida contação, bastava meu “*Bonjour*” para que meu ser de fora se anunciasse. Lacan (1957-58/1999) falou sobre isso antes mesmo de falar em língua:

---

<sup>20</sup> Tais como *Quartier Lacan* (2007), *Trabalhando com Lacan* (2009) e *Uma temporada com Lacan* (1989).

É impressionante – vocês constatarão facilmente, por menos que tenham a experiência de uma língua estrangeira – como se discernem com muito mais facilidade os elementos componentes do significante numa outra língua do que na própria. Quando começam a aprender uma língua, vocês percebem relações de composição entre as palavras as quais omitem em sua própria língua. Em sua língua, vocês não pensam nas palavras decompondo-as em radicais e sufixos, ao passo que o fazem, de maneira mais espontânea, ao aprender uma língua estrangeira. É por essa razão que uma palavra estrangeira é mais fácil de fragmentar e utilizar em seus elementos significantes do que uma palavra qualquer da própria língua. (p. 61)

Como dissemos lá no começo, Lacan martelou sobre a ânsia em compreender do analista como sendo resistência em escutar. Colocando nos termos que estamos trazendo, seria então a resistência em se fazer estrangeiro na própria língua, mas não há dúvidas de que o deslocamento efetivo para outro país cria condições objetivas para que isso seja facilitado, senão provocado.

Enfim, tudo isso para dizer que do lugar de estrangeiro está-se apto a sentir os voos de lalíngua, a decompô-la em seus elementos mínimos e agarrá-la onde o falasser pulsa. Essa noção foi introduzida em *Mais, ainda* e foi causa de torções no seu arranjo teórico e principalmente de efeitos na prática clínica, já que com lalíngua o inconsciente lacaniano não é mais tal qual o inconsciente freudiano (Soler, 2012). Segundo ele, lalíngua é dita materna não por acaso, pois ela *materniza* o corpo da criança junto aos primeiros dizeres do Outro que ocupa as funções de cuidado desse recém-chegado ao mundo. Quer dizer, pode ser a mãe, o pai, a mãe e o pai, quem quer que seja, mas alguém que transmita ao bebê um dizer carregado dos traços de afeto de lalíngua, “Alíngua nos afeta primeiro por tudo que ela comporta como efeitos que são afetos.” (Lacan 1972-73/2008, p. 149).

Esses afetos excedem o que pode ser enunciado, “(...) vão bem além de tudo que o ser que fala é suscetível de enunciar.” (Lacan 1972-73/2008, p. 149). São tais afetos, distintos dos que nomeamos como emoções e sentimentos, que animam tanto a língua falada quanto o corpo em que incarnam. Temos notícias desses afetos quando vemos, por exemplo, as crianças experimentando através do balbúcio de alguns pedaços de sons que nada significam uma espécie de graça bem particular, pois tais pedaços possuem além da sonoridade algo a mais que lhes foi transmitido e lhes anima o corpo.

Essa face da língua suporta o significante (Lacan, 1974), mas não é porque ali se manifesta articulada ao som que ela se presta a comunicação, “A língua serve para coisas inteiramente diferentes da comunicação.” (Lacan 1972-73/2008, p. 148). Ela está tão desinteressada em se fazer entendida que, pelo contrário, ela é a matéria que agita as línguas bagunçando-as e equivocando-as. Em suma, a língua é o que estávamos dizendo logo acima como o que dá sabor diferente a cada língua sem que necessariamente saibamos dizer que gosto tem.

Soler (2019) apresenta essa noção de forma clara ao trazer como acontecimentos simultâneos o de habitar e o de ser habitado pela linguagem. Isto é, ao mesmo tempo em que a língua incarna o corpo, o corpo encarna a língua. Se o corpo é banhado por sons, melodias e ritmos que lhe imprimem traços da língua materna, a primeiríssima que o embala e o civiliza, o que escorre desta inscrição também deixa traços na língua. Nas palavras de Soler (2019):

Há, por conseguinte, a ideia de que o corpo só é corpo com a condição de ser admitido no simbólico, mas também que o simbólico vem habitá-lo. Poderíamos dizê-lo assim: o corpo habita a fala que habita o corpo: ele habita a linguagem, mas ele é também por ela habitado.

(p.41)

Assim, concomitante à colonização do organismo vivente pela linguagem, retomando o termo que nos faz remontar ao momento mítico anterior a perda do ser, o que resiste desse vivente impregna a língua, ela então carrega signos do vivente, ela pulsa. Isso que pulsa e vibra nas várias línguas em que podemos nos fazer habitar é lalíngua. Com efeito, cada história de um povo transporta no tempo as infinitas formas com que lalíngua pode se depositar nos significantes.

Para Lacan (1972-73/2008), a linguagem “É uma elucubração de saber sobre a língua.” (p. 149), de modo que os afetos que são efeitos de lalíngua animam a linguagem a dizer algo sobre eles, ainda que sejam só especulações, visto que no fim das contas esses afetos nada querem dizer. O filósofo Henry Maldiney (1986-87/n.d.) é categórico ao correlacionar lalíngua como a fábrica do dizer: “Se não houvesse lalíngua, não haveria linguagem, nem fala, nem o dito”.<sup>21</sup> (p.191). Além disso, Soler (2019) diz que lalíngua não faz corpo, pois não podemos estabelecer relações entre seus elementos, ela é uma “(...) multiplicidade inconsistente de elementos que são, eles mesmos, pulverulentos, isto é, que se tem muitíssima dificuldade, inclusive, em identificá-los.” (p. 191).

Em consequência dessa a-estrutura de lalíngua sua decifração é tão somente parcial e o que dela dizemos permanece como hipotético (Soler, 2012). Seus elementos diferenciais, mas que não fazem conjunto, pois não há um que dali se exclua, são da ordem do real e não do simbólico, “Real porque é feita de uns, fora de cadeia e, portanto, fora de sentido (o significante passa a ser real quando está fora de cadeia) (...)” (Soler, 2012, p. 66). Assim, com essa noção, o psicanalista francês insere no coração do simbólico a veia que faz a linguagem pulsar, fazendo-nos falantes e falados por um real na língua responsável desde nossos deslizos no ato de fala à estruturação de um sujeito enquanto falasser.

---

<sup>21</sup> Tradução nossa: “S’il n’y avait pas « lalangue », il n’y aurait pas de langage, ni de parole, ni de « dit » ». (Maldiney, 1986-87/n.d., p.191)

A invenção lacaniana desse conceito subverte sua elaboração sobre a linguagem, a partir de então ela é um saber hipotético sobre algo para sempre insabido. Desde então um efeito em cascata acontece em suas bases conceituais. Não diríamos que elas tombam como num efeito dominó, elas continuam de pé, mas são a partir dali encorpadas à lalíngua e seus efeitos de gozo. Tal como a noção de falasser.

Segundo Lacan (1975) em *Sinthoma II*, o falasser vem substituir o inconsciente freudiano, já que após a invenção freudiana é preciso fazer seu inventário, quer dizer, cada qual herda sua parte e faz dela o que pode. Lacan escriturou o inconsciente como real e cunhou a noção de falasser, *parlêtre*, para dizer que se o sujeito do inconsciente estruturado como uma linguagem escapa na cadeia discursiva e não possui consistência, o falasser tem um corpo, tem uma matéria da qual gozar (Lacan, 1975).

Soler (2012) se debruça no livro *Inconsciente reiventado* sobre o falasser lacaniano, compartilhando neste caminho sua interpretação sobre termos usados por ele sem grandes explicações tal como sujeito real. O inconsciente real, enquanto o inconsciente sustentado por lalíngua, acarreta transformações no fazer clínico, pois enquanto real, ele apenas é, se manifesta, e sua via de tratamento não pode ser outra que o ato. Vamos destrinchar o inconsciente real, ou inconsciente-lalíngua, como ela diz, um pouco mais à frente, mas desde já nos importa reforçar o emprego do vocábulo falasser, visto com ele restabelecermos o lugar do corpo no campo da psicanálise.

E com a materialidade do corpo o que aflora é a presença libidinal da pulsão sinalando o encontro do corpo com o simbólico. *Falasser* não seria outro nome para o corpo falante? Corpo que fala com a pulsão e ser que só se manifesta na fala, em lalíngua. O ser, como abordamos, se mantém em sua falta-a-ser, mas ele porta uma substância viva que só ali o faz ex-sistir, “Ele não

elimina a noção do sujeito falta-em-ser; a ele se acrescenta para dizer que ele só tem de ser o que dele lhe vem pelos efeitos encarnados de *alíngua*.” (Soler, 2012, p.75). Ou seja, esse termo convoca aquilo que muito nos interessa, o corpo vivente.

Por fim, ao habitarmos uma língua, somos também por ela habitados<sup>22</sup> e deste encontro, acordo feito pelo real entre o corpo e a linguagem, dá-se dois acontecimentos: o organismo é elevado à condição de corpo, fazendo-se corpo gozante e faltante, posto que na incorporação da linguagem o vivente se perde. Seus rastros, contudo, podem ser reencontrados nas unidades mínimas dos “uns” que animam a língua, ou melhor, lalíngua. Há um ingrediente nesta equação que ainda não foi trazido e é de grande importância no ensino de Lacan, o objeto *a*.

De saída sinalamos a relevância incontornável dessa concepção no campo da psicanálise, sendo, inclusive, lalíngua e o corpo vivente sucessores no caminho trilhado por Lacan com a noção de objeto *a*. A complexidade de tal noção extrapola os intentos deste trabalho, por essa razão, vamos fazer um recorte metodológico para extrairmos dela aquilo que acreditamos contribuir para o objetivo deste estudo. Vamos então abarcá-la de forma breve para dela extrairmos a voz como o objeto da pulsão que toca o *em-corpo de analista*.

### **3.2.2 Do Acordo um Desacordo Chamado Objeto *a***

Quando trouxemos a perda do ser a partir do encontro do organismo vivente com a linguagem, faltou dizermos que Lacan (1962-63/2005) nomeou isso que faz signo da negatificação irreparável como objeto *a*. Em suma, o objeto *a* é considerado como objeto causa de desejo, objeto que não representa nenhum em específico, mas, ao mesmo tempo, todas as possibilidades de objeto, uma vez que ele é índice da ausência de um objeto que venha satisfazer o falante e como

---

<sup>22</sup> Salvo exceções como no caso do autismo. Segundo pesquisas desenvolvidas por psicanalistas que se questionam sobre os efeitos desse ponto real da linguagem, os autistas se recusam a se fazerem habitados por lalíngua. Dentre tais estudos temos o nome de Jean-Michel Vivès como referência neste objeto de estudo, sendo *Autismo e Mediação* (2021) a obra mais recente sobre este tema publicado em conjunto a psicanalista Isabelle Orrado.

bem disse Lacan (1964/2008): “O objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão.” (p.101). No decorrer do seu ensino Lacan (1969-70/1992) também acrescentará que este objeto é ao mesmo tempo objeto mais-gozar, pois ao carregar a marca do gozo perdido com a entrada da linguagem também se faz objeto a ser gozado, ele também oferece uma satisfação.

No Seminário *A angústia*, Lacan (1962-63/2005) destacou quatro modalidades desse objeto, pensando-os a partir de suas fontes, as zonas erógenas que recortam e esburacam o corpo, sejam elas, a boca, o ânus, os olhos e o ouvido. Cada uma dessas fontes alimenta incansavelmente circuitos pulsionais animados pela perda dos respectivos objetos, seio, fezes, olhar e a voz. Esses objetos não se reduzem a suas aparições fenomenológicas, pelo contrário, Lacan se esforçou em inscrever o desencontro com o objeto justamente para transmitir que o objeto da pulsão não se reduz ao objeto ali presente em suas formas e matéria.

E se há desencontro é porque o real faz presença. O objeto da pulsão invocante, a voz, pode nos clarear essa compreensão. Esse objeto foi pincelado por Lacan em momentos esparsos de sua obra, por isso vamos nos amparar em alguns trabalhos do psicanalista Jean-Michel Vivès que há tempos vem se dedicando e criando entorno deste objeto.

O objeto da pulsão registra a separação entre o corpo de um e o corpo do outro. É o entre que esse objeto caído faz ver. Deste modo, tais objetos e, primordialmente a voz, instauram a dinâmica do vir a ser sujeito. Interessante pensar que a voz ao mesmo tempo em que demarca uma perda e a separação do Outro, também promove o enlace. Pensando nos tempos iniciais, a voz da mãe adornada de desejo pelo bebê se endereça com uma cadência e timbre convocatórios do sujeito a advir, ou melhor, invocatórios. O bebê se interessa por esse chamado que vem da mãe como um chamado a ser sujeito.

De acordo com Vivès (2012), é preciso que o sujeito a advir consinta em perder o objeto voz para que ele possa então se engajar na enunciação, quer dizer, que ele tome a voz para si. Neste sentido, a voz é o primeiro objeto que o sujeito precisa estar de acordo em perder para que a partir de então todos os outros entrem na esteira dos objetos perdidos. A voz é, portanto, o que, desde a sua queda, dá suporte a enunciação do sujeito, pois só com a sua concessão em perdê-la ele poderá endereçar ao Outro a questão do seu ser.

Enquanto suporte corporal da enunciação, a voz é antes de tudo áfona (Miller, 2013). Isso quer dizer que à despeito da imediata correlação da voz com seu som e suas características, ela não se reduz a sua expressão sonora. Como Vivès (2012) sustenta em seu livro, onde há enunciação discursiva, está a voz. Esta fica apagada por traz do enunciado como se tivéssemos que escolher entre ficarmos siderados pela voz enquanto objeto pulsional ou dar ouvidos ao dito.

A definição de Miller permite-nos, assim, precisar a dimensão áfona da voz acima esboçada. Essa dimensão áfona, embora paradoxal, é também a que nos afasta de uma psicofonologia, tornando possível situar a voz não do lado de suas variações imaginário-simbólicas (altura, ritmo), e sim do lado do real e da estrutura. (Vivès, 2012, p. 15)

O ponto de enunciação veiculado na voz é o que Lacan (1959/2016) chamou de peso do sujeito, presente justamente em sua face áfona, silenciosa, pois é ela que resiste às qualificações e carrega o que há de pulsional, “A voz silenciosa deve ser posta em relação com a ressonância abordada por Lacan (...).” (Vivès, 2012, p. 25). A voz é na origem a continuidade que nos faz perder a dimensão do tempo, basta nos lembrarmos de um grito ensurdecido e provocador de angústia para termos acesso a essa experiência de abolição do tempo, uma vez que este se representa através dos seus intervalos, segundos que se contam, dias que se passam. O grito tem



uma continuidade insuportável que nos obriga a reagir e a fazer corte, sendo esse insuportável efeito da face real da voz.

A fim de melhor exemplificar esse acontecimento corporal, Jean-Michel apresentou durante um curso na Universidade Côte d'Azur o vídeo de Hurricane<sup>23</sup> tocando trombone. Neste, durante mais de três minutos o artista sopra incessantemente as mesmas notas, fazendo com que elas se encontrem em um círculo contínuo insuportável àquele que ali está com seu corpo. Os aplausos vêm como tentativa de fazer hiato, de dar pausa à continuidade aniquiladora das dimensões do tempo e do espaço, como um pedido para que ele pare.

Esse insuportável de ser experienciado nos dá notícias do ponto real do sujeito, do ponto pulsional, sinal do vivente. Retornando à voz, Orrado e Vivès (2020) localizaram esse ponto como sendo o timbre. Segundo eles, o som é caracterizado em quatro parâmetros, altura (grave e agudo), duração (longo e curto), intensidade (forte e fraco) e timbre, o mais enigmático. O timbre não possui unidade de medida, ele escapa, portanto, as tentativas de apreendê-lo em termos conscientes e quantificáveis.

Paradoxalmente, contudo, o timbre é imediatamente reconhecido. Ele é, dentre outras, a marca do sujeito, o identifica e acompanha os traços que o viver vai deixando pelo caminho, podendo se tornar, por exemplo, mais rouco pelos anos de tabagismo. O timbre é responsável por aquilo que nos seduz ou nos repele, tentamos até nomeá-lo fazendo comparativos com outros timbres, um é mais meloso outro mais firme, mas, ainda assim, temos a impressão de não conseguir realmente exprimir o que é que aquela voz nos parece, nos provoca. Assim, sons com a mesma altura, intensidade e duração não serão exatamente os mesmos porque possuem timbres diferentes, é ele quem faz vibrar de forma única a voz de cada falante (Orrado & Vivès, 2020).

---

<sup>23</sup> Acessível em <https://www.youtube.com/watch?v=-nEtknoOdxI>.

Enquanto ponto real e pulsional, o timbre não se dá com os efeitos de significação, mas coloca em vibração a mensagem transmitida (Orrado & Vivès, 2020). O corpo é a partir de então caixa de ressonância do timbre, sendo ele responsável em fazer a ligação, acordo, entre o corpo e a linguagem. Chegamos, por fim, a uma passagem chave em Lacan (1975-76/2007) sobre o nó entre o corpo, a voz e a ressonância:

Esse dizer, para que ressoe, para que consoe, outra palavra do *sinthoma* masdaquino, é preciso que o corpo lhe seja sensível. É um fato que ele o é. Porque o corpo tem alguns orifícios, dos quais o mais importante é o ouvido, porque ele não pode se tapar, se cerrar, se fechar. É, por esse viés que, no corpo, responde o que chamei de voz. (p.19)

Podemos então resumir o que foi dito até aqui da seguinte forma, a voz, a partir de seu peso real, pulsional, ressoa no corpo e produz efeitos. Orrado e Vivès (2020) chamaram esse ponto de timbre, parâmetro do som para sempre misterioso. Se tentarmos enodar a voz com a fala, sendo esta uma das vias de veiculação daquela, temos o timbre enquanto ex-sistente à fala, mas com ela transmitida. O timbre ressoa carregando o pulsional, signo do vivente, tocando o corpo a partir dos vazios deixados pela perda do objeto da pulsão (Orrado e Vivès, 2020).

Assim, o corpo esburacado não encontra abrigo disso que se aproxima e vem do Outro carregando consigo o peso pulsional do falasser. Conforme os autores em voga, há, porém, alguns casos de corpos que se mantêm como carapaças, escudos inteiriços, para se protegerem justamente dessa dimensão da voz, para eles insuportável, é o caso dos autistas. Nos interessa, para tanto, outro corpo, o *em-corpo de analista*, aquele já desenhado pelos vazios deixados pelas perdas dos objetos da pulsão, logo, sensíveis aos efeitos de ressonância da voz.

O *em-corpo de analista* não está ao abrigo da voz do analisante, ou, ao menos, não deveria. Temos em português a expressão “tirar o corpo fora” apropriada para pensarmos o contexto clínico

da transferência em que o analista não pode bater em retirada do lugar nele conferido pelo analisante. Podemos, assim, localizar o corpo do analista como constituinte da presença do analisante (Lacan, 1964/2008), como também o podemos conceber para além de seus efeitos imaginário-simbólicos na fantasia do analisante, como caixa de ressonância.

Para melhor situarmos essa diferença, essencial para sustentarmos nossa hipótese, vamos desdobrar no próximo tópico a noção de ressonância e do corpo enquanto caixa ressonante. Depois então poderemos voltar a problematização anunciada: a presença do analista na fantasia do sujeito não afasta a importância da confrontação entre os corpos. Se o simbólico vem notadamente dar presença a um objeto materialmente ausente, a não confrontação entre os corpos priva o falasser de sua potência ressonante, de se fazer escutar como corpo falante.

### ***3.2.3 O Despertar do Tambor Interior***

Para enfim abordarmos a noção de ressonância tão cara a nossa pesquisa achamos pertinente começarmos dialogando com o campo da música, já que dela nos aproximamos ao falarmos de som, melodia, voz. Neste campo é facilmente reconhecida a experiência de sermos tocados por algo que passa despercebido pela consciência. É o caso, por exemplo, da tonalidade musical, segundo nos explica Murray Schafer (2010) no clássico livro *Paysage Sonore*, como sendo uma composição que é percebida, mas não é notada.

Para ele, os sentidos do tocar e da audição se misturam, pois, ainda que algumas ondas sonoras de baixa frequência não sejam conscientemente percebidas, elas vibram e alcançam o corpo daqueles que a escutam sem saber estar escutando, “A audição é uma forma de tocar à distância”<sup>24</sup> (Schafer, 2010, p. 34). Seria, então, esse tocar à distância o que Lacan nos diz sobre a ressonância do significante e da voz no corpo?

---

<sup>24</sup> Tradução nossa: “Entendre est une manière de toucher à distance” (Schafer, 2010, p.34).

Além do que Lacan (1975-76/2007) nos diz no Seminário *O Sinthoma* sobre a voz ressoar no corpo sensível porque recortado em orifícios (boca, ânus, ouvidos, olhos), alguns anos antes, em 1971-72, no Seminário *O saber do psicanalista*, ele também nos traz que a interpretação do analista é da ordem da *réson*, jogando com as palavras *résonance* e *raison*, respectivamente, ressonância e razão. Ele estava nos dizendo com isso que é função do analista interpretar não a partir do que ele compreende, mas a partir do que nele ressoa e produz efeitos antes mesmo que ele os possa racionalizar.

Será que aquilo que ressoa é a origem da *res*, daquilo que a realidade é feita? É uma questão que toca, falando muito propriamente, em tudo aquilo que se pode extrair da linguagem, a título da lógica. (...) e que busca além por que *réson*, R.E.S.O.N., recorre àquilo de que se trata, isto é, o Real. (Lacan, 1971-72, p.48)

Como vemos, Lacan está igualmente capturado pelo que nos toca e não perpassa o que é da ordem da razão. Ele se questiona se a causa do que ressoa não seria isso que está na origem da *res*, a coisa, nome freudiano para o primeiro objeto perdido. Quer dizer, se o que está na origem, ainda que mítica, é o real, o que é da ordem da *réson* se sustenta antes de tudo neste real. Quanto a relação entre a *réson* e a interpretação do analista, vamos trabalhá-la um pouco mais à frente quando trouxermos o enodamento entre a ressonância, o inconsciente real e o dizer. Voltemos então à ressonância.

A psicanalista Isabelle Orrado (2018) em sua tese de doutorado *Ressonância como conceito psicanalítico: mediações terapêuticas: uma ressonância de gozo para um tratamento através da arte*<sup>25</sup>, propõe elevar a noção de ressonância ao status de um dos conceitos operatórios do fazer

---

<sup>25</sup> Tradução nossa: La résonance comme concept psychanalytique: Les médiations thérapeutiques: une mise en résonance de la jouissance pour un traitement par l'art.

clínico. Nos seus estudos ela encontrou que para que tal fenômeno ocorra é preciso colocar em contato um comprimento de onda e um corpo sensível com frequências próprias, após o que teremos um movimento inédito. Este corpo, como já dissemos, precisa ter espaços, vazios, por onde as moléculas possam se agitar, se movimentar e se propagar.

Fisicamente falando, a ressonância é um fenômeno que acontece em sistemas sensíveis a uma certa frequência no qual a energia aplicada periodicamente vai acumulando e aumentando. Estando então o sistema sujeito a essa excitação suas moléculas irão se movimentar e oscilar até atingir ou um equilíbrio ou até levá-lo a ruptura por ter excedido o limiar suportável pelo sistema (Orrado, 2018). Para conseguirmos visualizar tais situações ela nos traz dois exemplos, o zunido que ouvimos quando estamos a uma certa velocidade de carro com as janelas abertas, exemplo de um sistema em equilíbrio, e quando a voz cantada na ópera atinge e ultrapassa o limiar do sistema fazendo com que os copos em vibração se quebrem.

A autora faz questão de distinguir o fenômeno da ressonância e do eco normalmente confundidos. A nós também nos é importante sublinhar essa demarcação, pois nela se inscreve um ponto central para justificarmos a relação entre a ressonância e o ato analítico, posto que a ressonância promove o acontecimento de um movimento inaugural. Na física isso é explicado pela transformação da energia potencial em energia cinética, algo que não acontece no eco que é tão somente a repetição de um som. Nas palavras de Orrado (2018): “Deixar ser poderia, de fato, ser outra forma de nomear a ressonância. Este fenômeno pode ser entendido como a resposta a uma excitação e esta resposta propomos aproximá-la mais de uma physis: a ressonância faz deixar ser o movimento”<sup>26</sup>. (p.11)

---

<sup>26</sup>Tradução nossa: “Faire laisser être pourrait, en effet, être une autre façon de nommer la résonance. Ce phénomène peut être entendu comme la réponse à une excitation et cette réponse nous proposons de la rapprocher de la physis: la résonance fait laisser être le mouvement.” (Orrado, 2018, p.11).

A expressão usada pela autora “*Faire laisser être*” é bastante interessante e difícil de traduzir sem que nos soe estranho e sem que haja uma perda no sentido original. Traduzimos como “fazer deixar ser”, estrutura gramatical nada recorrente em nossa língua, mas que transmite ao mesmo tempo a atividade e a entrega necessárias para que o que lá não estava possa advir. É preciso uma decisão na entrega para que o ser advenha. Ser, tal como nós o desenvolvemos, sustentado na falta-a-ser e detentor de um corpo, o falasser.

Nos soa bonito e desafiador essa ideia de uma decisão na entrega, já que estamos falando de se entregar à contingência de um encontro com o real e, como nos diz Orrado e Vivès (2020), nosso psiquismo está acostumado a se defender deste encontro colocando-se ao seu abrigo. Daí eles proporem a arte como uma mediação possível, visto ser uma forma de dar tratamento ao real pelo simbólico. No fazer clínico isso também acontece, pois temos o simbólico como recurso, é pela palavra que o sujeito vai contornando os vazios que se dão a ver, ou melhor, a ressoar.

Do lado do analista, todavia, esse encontro é mais arriscado, pois ele não está ali para criar entorno do vazio, ele, antes, está para dar-se a partir e com seus vazios, “O clínico se torna então um criador de vazios-em-forma, que serve como caixa de ressonância ao gozo”<sup>27</sup> (Orrado, 2018, p.3). Espera-se deste que o tempo de tratamento com os próprios vazios tenha acontecido/aconteçam no seu processo de análise, tornando essa aproximação gradativamente menos insuportável. Ainda assim, podemos questionar: seria devido a essa proximidade sem mediação que o analista tem horror ao seu ato? Aliás, mais do que proximidade, seria o contato com o real via ressonância a causa deste horror?

Alain Didier-Weill (2010) também se debruçou sobre a temática da ressonância, abordando-a no livro, *Un mystère plus lointain que l'inconscient*, mostrando desde o título o tom

---

<sup>27</sup> Tradução nossa: “Le clinicien devient alors un créateur de vide-en-forme, qui sert de caisse de résonance à la jouissance.” (Orrado, 2018, p.3).

de sua apresentação. Ele não hesita em nomear o real como o mistério que insiste e faz, mesmo os psicanalistas mais enraizados nas explicações pelo Logos, se renderem àquilo que permanece como insabido.

Ele vai até a noção de ressonância para trazer a experiência de revelação. De acordo com Didier-Weill (2010), o corpo humano é uma flauta, outra imagem, como a caixa de ressonância, usada para representar os vazios do corpo do falasser efeitos da encarnação/encarnação da linguagem. Ele nos diz que há dois destinos radicalmente diferentes a serem dados a tais vazios: a revelação e o desvelar. A revelação “(...) é o instante da experiência extasiante que ocorre quando o real humano, no seu aspecto mais misterioso, é revelado num ato de ressonância estrutural ahistórico em que é curto-circuitada a dimensão do tempo histórico e do pensamento.”<sup>28</sup> (Didier-Weill, 2010, p.40). Enquanto no desvelar, o vazio é transmitido de forma mediada, preservando a dimensão do tempo que pulsa segundo a escansão entre “desvelar do real”, “velar do simbólico”.

A revelação é, portanto, da dimensão do ato, dessa irrupção silenciosa, mas luminosa, que rompe com as referências que enquadram o mundo do sujeito, no ato de revelação não há tempo, nem espaço. Além disso, a revelação, tal como o ato, portanto, é uma experiência mística, já que manifesta o misterioso real, isto é, nela o significante não envia o sujeito para outro significante, ela é “(...) a experiência de um significante que abre para o real vibrante, cuja arte nos dá uma ideia.”<sup>29</sup> (Didier-Weill, 2010, p.11).

Caminhando com ele, chegamos até a ideia de um real humano, de uma pulsação original que não está inacessível ao homem civilizado, muitas vezes adormecida, mas que pode ser

---

<sup>28</sup> Tradução nossa: « (...)tient à l’instant d’expérience extatique qui se produit quand le réel humain, dans ce qu’il a de plus mystérieux, se révèle dans un acte de résonance structurel anhistorique où est court-circuitée la dimension du temps historique et de la pensée. » (Didier-Weill, 2010, p. 40).

<sup>29</sup> Tradução nossa: « (...) expérience d’un signifiant ouvrant à un réel vibratoire dont l’art nous donne le soupçon. » (Didier-Weill, 2010, p.11).

despertada (Didier-Weill, 2010). Essa pulsação original constituinte do que há de mais humano é por ele chamada de “tambor interior”. Sob a condição de humanos, compartilharíamos, portanto, a potência em fazer cantar nossa sensibilidade e nossa força de criação quando deixamos despertar esse instrumento que persiste em nosso íntimo.

Se esse instrumento está aqui em nosso íntimo, como fazemos para voltar a tocá-lo ou não cessar de tocá-lo? Didier-Weill nos dá uma pista: “(...) nós todos sabemos que nos é possível de parar de raciocinar para que nosso tambor interior pare de não ressoar.”<sup>30</sup> (Didier-Weill, 2010, p.21), ou seja, é preciso dar vida à pulsação interior e para isso não há outra via que não pela convocação do falasser. Ele nos traz o exemplo da experiência de revelação vivida por Rilke ao tocar o mármore de uma escultura. Nesta experiência o efeito do toque teria despertado seu tambor interior silenciado pelo estado melancólico em que se encontrava, restabelecendo a vitalidade perdida.

Esse foi o despertar de Rilke. Claro que cada falasser se faz mais sensível a certas experiências que a outras. Traços de sua história somados a algo a mais. E como Didier-Weill (2010) nos diz, a aptidão do corpo em ressoar e despertar nosso vivente pode ser descoberta nas mínimas experiências, seja com o ritmo da luz, do som, do mármore. Onde há vida pulsante, quer dizer, traço do humano, desse vivente perdido em nossa história, poderá acontecer o tocar do tambor, a revelação do real humano.

Nos alarma pensar quanto dessas experiências temos nos permitido viver. Que seja em leituras inúteis à informação, em banhos no mar sem relógio, ao olhar para o pôr do sol, pisar na grama, se deleitar tranquilamente com uma bossa, dançar de olhos fechado. Rir sem conseguir parar. Chorar sem saber o porquê. Enfim, sentir a experiência sem que ali haja uma finalidade

---

<sup>30</sup> Tradução nossa: « (...) nous savons tous qu’il nous est possible de cesser de « raisonner » pour que notre tambour intérieur cesse de ne pas ‘résonner’ » (Didier-Weill, 2010, p.21).



esperada. Difícil pensar isso em nossa época digital assolada pelo imperativo da produção e do se dar a ver. Mas ainda pode ser pior.

O desafio de vivermos tais experiências também pode estar na incompatibilidade entre o ressoar e o racionalizar. Onde está um, não está o outro. Mas, não podemos nos esquecer das experiências em que o real toma a razão de assalto, abalando-a sem pedir licença. Há uma sutil, mas crucial diferença quando pensamos nesse encontro com o real. Há de um lado o real que ressoa portando o vivente em sua potência a advir, seria o despertar do tambor interior de Didier-Weill, e de outro lado o encontro que não se dá pela ressonância, mas por um impacto dilacerante, seriam os acontecimentos traumáticos.

Não obstante, o que nos parece realmente determinante nesta distinção é a disposição em se fazer sensível ao despertar, em se fazer entregue, *faire laisser être*, o que certamente não acontece no encontro traumático com o real, pois ali não temos opção. Poderíamos nos lançar em uma reflexão que fizesse uma análise do nosso tempo e modo de vida contemporâneos para encontrarmos condicionantes sociais que nos permitissem problematizar nosso estado de disposição ou recusa em se fazer ressoar. Contudo, visto ser a experiência analítica e a ressonância no *em-corpo de analista* nosso objeto central retornaremos ao nosso recinto para não nos perdemos, sabendo que o sujeito que nos chega até a clínica é efeito desse modo de vida.

Vale ressaltar, quando falamos de uma decisão na entrega não estamos reduzindo esta escolha ao campo do racional. Falamos de uma decisão da ordem do ser, algo que transcende e transfigura as variáveis da consciência. Diríamos que esta escolha se dá no ato, quer dizer, nos instantes mesmos em que o que é da ordem do ser, do corpo vivente, vem à tona, transmitindo ao sujeito a certeza de sua existência.

A certeza da existência viria, contrariamente ao que esperamos, com aquilo que não sabemos definir, “Ele não o saberia dizer, só sabe uma coisa: nele ressoa um real do qual ele não suspeitava a existência e que de repente o afasta da dúvida que ele poderia ter sobre a realidade.” (Didier-Weill, 2010, p.39). Se consideramos que essa certeza em existir está onde nos encontramos com o sensível, também podemos vivê-la na experiência de análise.

Nestes termos, não seria a associação livre um convite para experimentarmos bem mais do que a chuva de pensamentos, palavras e sentimentos, um convite endereçado ao falasser em se fazer sentir? Um chamado ao sensível? Como disse Lacan (1967-68), se a demanda é, em verdade, do analista é porque a partir de seu processo analítico enquanto analista a advir, ele foi experimentando os sabores desse real em ressonância, fazendo-se, desde então, anfitrião de outras rodas de tambor. Assim, implícito à demanda do analista para que o analisante associe livremente haveria um convite à experimentação com o sensível do falasser.

Essa experiência não é contabilizada, pode ser inclusive que com o tempo seja esquecida, mas o efeito de certeza do ser se imprime. Retomamos o que já dissemos para reforçar que nesta experiência há um desacordo entre a razão e o ressoar, “(...) se ele ressoa à música e ao seu ritmo, é porque ele é capaz, sem saber, de dizer ‘sim’ sem racionalizar. Ressoar sem racionalizar é o ato místico por excelência.”<sup>31</sup> (Didier-Weill, 2010, p. 49). Vemos, pois, a aparição de um sensível bem particular no qual não tomamos o acontecido na mão, somos por ele tomados. Assim, desde uma experiência trivial com o riso ao ato analítico como invocador da criação, insiste uma particularidade: ela convida um sensível além e aquém da razão.

O paradoxo lógico ao qual sou iniciado pelo riso é o seguinte: assim que o riso se apodera de mim, tenho a experiência de uma certeza espantosa, sei com um saber irrefutável que

---

<sup>31</sup> Tradução nossa: « (...) s’il résonne à la musique et à son rythme, c’est parce qu’il est capable, sans le savoir, de dire « oui » sans raisonner. Résonner sans raisonner est l’acte mystique par excellence. » (Didier-Weill, 2010, p.49).

não estou errado em rir, que não me engano ao reconhecer a mensagem que recebi; e, ao mesmo tempo, não sei por que estou rindo, nem do que estou rindo, porque se eu fosse capaz de raciocinar sobre o que acabou de ressoar, já não seria capaz de rir. (Didier-Weill, 2010, p.108)<sup>32</sup>

Pois bem, há experiências na vida em que não há saída: ou consentimos em senti-la ou deixamos de senti-la para compreendê-la. O irônico e surpreendente nisso é que quando abandonamos o impulso em compreender, ali encontramos a certeza. Há um espanto nessa certeza, já que ela se dá sem a mediação da razão e do entendimento já tão viciados em palestrar. Como humanos temos acesso à uma estética que curto-circuita nosso *sapiens sapiens*, nos lembrando da potência em reacender o vivente que nos ex-siste e nos abre para o inesperado.

Vimos falando de uma estética do sensível capaz de invocar o vivente como efeito do despertar do tambor interior. Vamos agora abordá-la pontualmente pensando o que essa estética tem a nos oferecer em uma análise e para além dela.

### ***3.2.4 Por uma Estética do Sensível e a Dádiva Indubitável de Existir***

*O estado de graça em que estava não era usado para nada. Era como se viesse apenas para que se soubesse que realmente se existia. Nesse estado, além da tranquila felicidade que se irradiava de pessoas lembradas e de coisas, havia uma lucidez que Lóri só chamava de leve porque na graça tudo era tão, tão leve. Era uma lucidez de quem não advinha mais: sem esforço, sabe. Apenas isto: sabe. Que não lhe perguntassem o que, pois só poderia responder do mesmo modo infantil: sem esforço, sabe-se. (p.135)*

---

<sup>32</sup> Tradução nossa: “Le paradoxe logique auquel je suis initié par le rire est le suivant : dès que le rire s’empare de moi, je fais l’expérience d’une certitude étonnante, je sais d’un savoir irrécusable que je n’ai pas tort de rire, que je ne me trompe pas en accusant réception du message reçu ; et, en même temps, je ne sais pas pourquoi je ris, ni de quoi je ris, ni de quoi je ris, car si j’étais capable d’un raisonnement sur ce qui vient de résonner je ne pourrais plus rire. » (Didier-Weill, 2010, p.108).

*E havia uma bem-aventurança física que a nada se comparava. O corpo se transformava num dom. E ela sentia que era um dom porque estava experimentando, de uma fonte direta, a dádiva indubitável de existir materialmente. (p.135)*

*Lóri não sabia explicar por que, mas achava que os animais entravam com mais frequência na graça de existir do que os humanos. Só que aqueles não sabiam, e os humanos percebiam. Os humanos tinham obstáculos que não dificultavam a vida dos animais, como raciocínio, lógica, compreensão. Enquanto os animais tinham esplendidez daquilo que é direto e se dirige direto. (p.136)*

A voz é de Clarice Lispector (1998) em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Lóri morde uma maçã, desfruta do estado de graça e ascende ao paraíso. E como ela diz, um paraíso de gente comum, de gente da rua, e não de anjos e artistas. Essa passagem me tomou durante a escrita, na verdade há tempos ela me toma, porque nela o corpo de Lóri é comovido a existir e ela apenas sabe, não explica, mas sabe.

Fato é que após Lóri e Clarice é como se pouco ou quase nada precisasse ser dito. Poesia tem dessas coisas, ela transmite com imagens que se dissipam na hora e reverberam no tempo. Para não gastar demais a poesia explicando-a, apresentamos, pois, a estética da qual falamos. Aquela que intima o corpo, intimida a reflexão e inaugura duas fronteiras que não estavam lá até então, Lóri antes e Lóri depois da maçã.

Nossa sensibilidade tem concorrente, obstáculos se impõe por hábito e por condição. Foi e é necessário para nossa estruturação psíquica os esforços em representar a realidade, quer dizer, se inicialmente éramos seres do sentir, nos foi imprescindível ser igualmente seres do pensar. Interessante ver que essa espécie de duplicidade esteve presente inclusive na história da estética

enquanto um campo do saber. Talvez esteja aí o imbróglio, conceituar o que na base estava no apreciar, no experimentar.

Segundo Renato Barilli (1994) em *Curso de Estética*, inicialmente o termo estética proposto por Baumgarten fazia referência ao sentir, não com o coração e os sentimentos, mas com os sentidos e as percepções do corpo. No transcorrer dos anos, contudo, o que tinha nascido como a capacidade de perceber foi se transmutando e se aproximando do pensar, do intelectualizar. Barilli (1994) nos diz que com a chegada da arte nos museus a estética caiu sob o domínio da teoria e da filosofia.

A etimologia da palavra arte guarda suas origens, já que o radical “*ars*”, bem como “*techne*”, correspondem às noções de trabalhar, de produzir e de transformar a matéria com habilidade e inteligência. Aconteceu, contudo, que na evolução do tempo a arte e, com isso a estética, ficaram viciadas “(...) de filtros renascentistas e românticos que fazem dela um produto alto, raro e precioso.” (Barilli, 1994, p.20). Isto é, foi-se criando progressivamente uma hierarquia entre os valores da mente e da fadiga corporal, como se a criação fosse um fazer adornado de uma substância quase que divinatória, afastando-a cada vez mais de seu berço popular.

Apercebendo-se dessa dicotomia, Baumgarten (citado por Barilli, 1994) teria tentado unificar os campos do sentir e da razão como expresso em “*aesthetica...est scientia cognitionis sensitivae*”. A partir de então, ao realçar novamente a sensorialidade foi recuperada a ideia de que o criar estava nos simples afazeres, no contato com os prazeres do mundo e não apenas nos objetos nobres. A intenção em colocar lado a lado o fazer e o sentir é de consorciá-los para romper com lógicas valorativas e, por efeito, segregadoras, logo, não haveria privilegiados, o artista que reina sobre os mortais, mas sujeitos que sabem apreciar a vida.

A proposta de Baumgarten sofre à princípio duas direções, a kantiana que teria mantido a ideia de uma compensação recíproca entre o sentimento e o intelecto e “A outra, pelo contrário, relança a infausta concepção da escala ascendente, do vector histórico que conduz dos estados baixos do sentimento aos estados altos do conceito (...)” (Barilli, 1994, p.30). A segunda via foi ganhando força e a ideia de uma estética em que o sentir tivesse o mesmo peso que o conhecimento foi sendo rebaixada à categoria do vil. A solução encontrada teria vindo alguns anos depois com a integração do fazer e do sentir na ideia de experiência.

Há três modalidades de experiência, a comum, a científica e a poética. À grosso modo, a primeira refere-se aos hábitos e à inteligência prática que tende a plasmar os momentos e ações que vivemos construindo correlações para que a vida fique mais automática. Mas o imprevisto acontece cavando rupturas no que estava ali alojado, demandando então que algo novo seja construído para dar conta do que já está ultrapassado, é a experiência científica. Ela tem uma natureza instrumental, ela analisa, decompõe, verifica e implanta algo emergente, mas com o objetivo de reconstituir o hábito com bases mais sólidas. Abrindo e fechando um parêntese, Lacan (1969-70/1992) disse isso de forma parecida ao falar sobre a revolução empreitada pelo mestre no discurso da ciência, muda para continuar o mesmo.

Na experiência estética, todavia, não há retorno ao que já existia, ela está “(...) fora dos mecanismos da rotina e sem recair numa nova habitudinariedade mecânica.” (Barilli, 1994, p.33-34). Nela tratamos sempre em termos de qualidade e não quantidade, o tempo segue a intensidade do que está sendo vivido e não a medição externa do relógio, a duração é intrínseca à experiência. Barilli (1994) a sintetiza a partir de três elementos: novidade, totalidade e rítmicidade. A primeira já dissemos, a segunda refere-se à organicidade do todo, quer dizer, não há elementos que valem mais ou menos, todos possuem o mesmo valor fortalecidos em suas diferenças e, por último, não

é porque o tempo respeita a duração da experiência que não haja cadência, visto que a própria emergência do novo enceta o intervalo. À despeito dessa diferenciação, as duas primeiras experiências podem elevar-se à dignidade da terceira, quer dizer, morder uma maçã pode ser apenas um hábito alimentar ou uma pesquisa pela maçã mais orgânica da feira, como pode ser a maçã mordida por Lóri.

Para Barilli (1994) a saída estaria em se fazer e-mocionar, “ser sensível a fluxos energéticos de ordem afetivo-passional, em maior escala do que o comum dos mortais.” (p. 142). Esse e-mocionar não tem relação com o campo sentimental, mas com o movimento e o sentir enquanto sensorialidade cenestésica. Para resumir o que vimos até aqui, a experiência estética se dá com a percepção de todos os sentidos e ela é produtora de uma novidade rítmica.

Consoante a isso, a concepção de uma estética vinculada a percepção e uma espécie de cognição foi trabalhada por Vivès (2018) em *Un exemple de cognition corporelle et de son utilisation: le travail de l'acteur*, cuja proposição central é a de que existe uma inteligência corporal dissociada de uma subjetivação psíquica. Para sustentar seu ponto de vista ele recorre à performance do ator no teatro, já que o artista se entrega para ser guiado pelo saber do corpo, silenciando os saberes já postos pelo que ele chama de “montagens psicológicas”. Segundo Vivès (2018), o teatro exige dos seus atores que eles mantenham um jogo permanente entre estar dentro/fora do personagem, em um estado de possessão e despossessão de si, “Este paradoxo só pode ser resolvido, como veremos, estabelecendo uma relação com o corpo que não só é representada, mas também sentida”<sup>33</sup> (p.1).

O ato do ator solicita ao corpo que ele coloque parcialmente em parêntese a atividade do pensar ao mesmo tempo em que ative o sentir pelas sensações corporais. A manifestação do saber

---

<sup>33</sup> Tradução nossa : « Ce paradoxe ne pouvant se résoudre, nous allons le voir, qu'en instaurant un rapport au corps non seulement représenté mais senti. » (Vivès, 2018, p.1).

corporal exige, contudo, que o sujeito renuncie à dimensão imaginária e escópica do corpo. Vivès (2018) exemplifica isso através da performance do ator e do caso de um jovem que tentou imitar a pose da escultura de Gustav Eberlein, *Spinario* ou *Rapaz com Pico*, em português. Neste, o rapaz foi fisgado pelo fascínio de sua imagem, aprisionando-se ao olhar e à armadilha da imagem: “Ao querer ser reconhecido aos olhos do outro como o detentor da graça, só consegue sentir-se dramaticamente incompleto e embaraçado: torna-se preocupado consigo mesmo e afunda-se na contemplação de uma imagem incompleta.”<sup>34</sup> (p.4).

A pregnância da imagem, como o caso demonstra, impede o jovem de se esquecer do corpo aparência para se abrir ao sentir, fundamental para que o corpo possa reativar por si só as coordenadas de um tempo anterior ao império da imagem, o corpo pulsional. Esse é o corpo que responde ao movimento sem mediação da representação, “Um corpo é então convocado, que já não está apenas envolvido em questões narcisistas, mas experimenta-se a si próprio como sabendo através do movimento, como habitando o espaço inventado pelo seu gesto.”<sup>35</sup> (Vivès, 2018, p.9). Esse corpo pulsional de saber próprio se experimenta no instante mesmo em que se dá a sentir e a inventar.

A contraposição feita por Vivès entre o corpo captado pela imagem e o corpo desembaraçado da pulsão, nos remete ao que falamos sobre a disposição em se entregar à ressonância do real. Havíamos elencado um possível facilitador dessa entrega, seja ele, os sucessivos tratos com os vazios em um processo de análise. Com esse recorte sobre o jovem e o artista, vemos que o abandono de si também tem que ver com o abandono dos ideais e das

---

<sup>34</sup> Tradução nossa: « En voulant se faire reconnaître au regard de l'autre comme détenteur de la grâce, il ne réussit qu'à s'éprouver dramatiquement incomplet et maladroit : il devient en souci de lui-même et s'abîme dans la contemplation d'une image lacunaire. » (Vivès, 2018, p.4).

<sup>35</sup> Tradução nossa: « Se trouve alors convoqué un corps qui n'est plus seulement pris dans des enjeux narcissiques, mais s'éprouve sachant par le mouvement, comme habitant l'espace inventé par son geste. » (Vivès, 2018, p.9).



expectativas do outro, de certa forma, também um trato com os vazios que nos concerne, já que esses ideais aí se alojam na tentativa de tapá-los. Afinal, como inventar espaço para novos passos se estou congelada na imagem do outro?

Assim, esse abandono de si diz do abandono da expectativa de um outro potente em me instruir no como ser e como fazer. Ainda que esse outro seja uma estátua, pois no fim das contas falamos de um outro primordialmente em nós, da alteridade que nos constitui. Esse processo compõe igualmente o caminhar de uma análise, pois ali vamos paulatinamente descortinando as vozes dos outros em nós, seus mandamentos e direções, vamos nos separando dos nossos tão próximos a quem estávamos alienados. Começamos a nos interessar pelo que tem do lado de lá, nas outras margens. O ato de separar-se também acontece na relação com o analista, pois, como trabalhamos no segundo capítulo e ainda retomaremos, o ato analítico nos dá a ver, ressoando, que o saber não está com o outro, nem comigo, mas no instante em que ele se cria.

Concebemos a criação de forma geral como tudo aquilo que dá fôlego à vida porque nos leva até uma disposição de “*joie d’être*” (Audi, 2010). O filósofo em questão nos explica que essa alegria de ser não tem a ver com um estado afetivo, mas de um ato. Uma decisão na crença de que a felicidade pode ser experimentada, mesmo que de fato ela não o seja, é, assim, um ato de fé, não no sentido religioso crente na vida eterna, pelo contrário, está em jogo a vida presente, “(...) não no sentido de *carpe diem*, mas no sentido de que o que está em jogo não é tanto a sua salvação como... ‘a sua pele!’”<sup>36</sup> (Audi, 2010, p.123).

Ele não tem pudores em falar de felicidade, de alegria de viver, de encontrar prazer na vida e com ela superar, a cada vez, o estado experimentado de fazer com a vida o melhor possível. Na psicanálise temos receio de empregarmos termos como estes, creio ser um resquício dos embates

---

<sup>36</sup> Tradução nossa: « (...) non pas dans le sens du *carpe diem*, mais du sens où ce qui s’y joue n’est pas tant son salut que... « sa peau »! » (Audi, 2010, p.123).

contra uma psicanálise adaptativa. Mas, quem é que não quer viver provando da felicidade de viver? Não é pleonasma. Não nos esqueçamos de Lacan (1973/2003) em *Televisão*, surpreendendo ao dizer que uma análise não precisa ultrapassar o ponto em que o analisante pensa que está feliz de viver.

E o que nos transmite Audi (2010) é que neste estado experimentamos uma certeza porque colocamos a pele, o corpo. Essa certeza vem de um saber completamente diferente do saber da consciência, “(...) um conhecimento cuja certeza vem de uma fonte bastante diferente daquela que rega os olhos do espírito”<sup>37</sup> (Audi, 2010, p. 142), porque fazemos obra não da carne, mas com a carne. E criar é não outra coisa que abrir o campo das possibilidades, dar vida ao inédito.

Pela via do ato analítico, tal qual o ato criativo, provamos da certeza indubitável de existir. Certeza advinda com o corpo de que a vida não pode ser só isso que se vive. Há um tanto a mais a explorar, a inventar. Falamos, pois, de um processo de análise como uma experiência estética, ela nos traz o novo, nos dá ritmo e a percepção de um corpo que pulsa em busca de satisfazer-se.

Do lado do analista há o ato. Há o *em-corpo* sensível à voz do analisante. Há uma estética do sensível que suplanta o saber sabido, é do insabido mesmo que falamos. Afinal, que transmissão é possível sobre o sensível em uma análise? Para tentarmos responder a esta questão, precisamos antes interrogar o “como”. Com este intuito vamos nos próximos tópicos trabalhar a via pela qual o analista opera, a interpretação, fazendo-a deslizar para o ato analítico por excelência.

### 3.3 Interpretação Torcida à Dignidade do Ato

A interpretação do analista é certamente um dos abacaxis para quem está se inaugurando nesta posição. Para o analisante em transferência a fala do analista, que comporta também o silêncio, pode chegar como um saber a ser desvendado “Se ele me disse isso é porque há algo

---

<sup>37</sup> Tradução nossa: «(...) un savoir dont la certitude lui vient d’une source toute différente que celle qui irrigue le regard de l’esprit. » (Audi, 2010, p.142).

aqui” ou pode chegar como um relâmpago que estremece o chão e desorienta para que algo que não estava lá venha aflorar. Soler (2009) irá chamá-las respectivamente como interrupção conclusiva e suspensiva. Propomos pensar a interpretação como essas duas modalidades de interrupção e o ato analítico como estando em potência na interrupção suspensiva.

Estamos propondo, portanto, que nem toda interpretação do analista se torce à dignidade do ato. Fazemos aqui uma referência à expressão lacaniana sobre a sublimação no Seminário *A ética da psicanálise*, de 1959-60, fenômeno no qual o objeto é “elevado à dignidade da Coisa” (p.114). Isto quer dizer que no ato de criação o objeto é índice de *das Ding*, o objeto da pulsão desde sempre perdido, pois ao dar contorno ao vazio, ele o cria, fazendo ex-sistir o que ainda não estava lá, mas paradoxalmente sempre esteve. A lógica que opera no ato sublimatório é bem próxima da lógica presente no ato analítico, pois em ambos a moldura representacional ali esta para fazer ex-sistir o vazio.<sup>38</sup>

Vê-se, contudo, que a expressão lacaniana não é mais a mesma. A mudança do vocábulo “elevado” por “torcido” é um efeito da própria estrutura do ato. Como veremos, Lacan (1972/2003) em *O Aturdido* localiza a interpretação como uma subversão topológica no discurso do falante. Isto é, operando a partir de cortes e costuras ela produz torções em superfícies topológicas que ao longo do tempo dão mostras de transformações subjetivas incontornáveis.

Sim, Lacan (1972/2003) disse que a interpretação opera a partir de cortes e costuras e não o ato analítico. Precisamos, para tanto, contextualizar o referido texto, pois em 1972 ele não fez alusão ao ato analítico enquanto uma categoria conceitual. Chega a ser curioso que após todo um Seminário sobre o ato ele o tenha “esquecido”. Quiçá como ele já havia descrito a operação do ato em 1968, quatro anos depois ele teria se decidido por sua formalização.

---

<sup>38</sup> Indicamos a obra de Clarisse Meztger (2017), *A sublimação no ensino de Jacques Lacan: um tratamento possível do gozo*, para quem se interessar nesta aproximação entre o ato analítico e a sublimação.

Propomos, pois, pensar que o ato analítico é a interpretação já com seu efeito de ato, quer dizer, após este efeito sua estrutura também não é mais a mesma, logicamente, ela não é mais uma interpretação. É ato torcido e atordoante.

Intentamos com isso, fazer uma torção na conceitualização lacaniana considerando o inventário de sua obra. A noção de inconsciente real, por exemplo, desenvolvida por Soler (2012), é crucial para retornarmos à categoria do ato analítico e analisá-la perante seus efeitos no e pelo real. Além do que não parece ter sido uma questão para Lacan diferenciar o ato analítico da interpretação, por mais que tenhamos passagens em que ele aponte a não equivalência entre ambos: “Interpretação e transferência estão implicadas no ato pelo qual o analista dá a este fazer suporte e autorização.” (Lacan, 1968/n.d., p. 66). Ou seja, da mesma forma que não podemos reduzir a transferência ao ato, não podemos tomar por iguais ato e interpretação, esta está implicada naquele, mas não são a mesma coisa.

Dito isso, pensar sobre a distinção entre a interpretação e o ato analítico nos é válida para problematizarmos o fim de uma análise, em seu duplo sentido de término e finalidade. E não há como abordarmos o fim sem termos em conta as suas vias e condições de operação. Como desdobraremos, as interversões conclusivas alimentam a transferência de saber ao analista, o Sujeito Suposto Saber continua a se fartar nesta posição. Ao passo que o ato analítico intervém desinflando essa transferência, já que a conta gotas o falasser vai experimentando um inconsciente outro, o inconsciente real.

Lacan esteve às voltas com a delicada questão do fim e da finalidade de uma análise durante todo o seu ensino. Desde *Função e Campo da fala e da linguagem*, de 1953, o vemos criticando os psicanalistas da época em seus manejos transferenciais abarrotados de sentido e desconectados das falas de seus analisantes, subjugados aos ideais de uma análise que levasse à formação de

analistas didatas. Lacan se lançou em uma saga política pelo retorno às bases freudianas, encontrando ali os fundamentos de uma formação que se atrevesse com o desejo e não com a provação de saber.

Assim, as reflexões sobre o fim de uma análise atravessam os anos de teorização da clínica psicanalítica. Poder-se-ia mesmo empreender uma pesquisa inteira sobre este tema buscando seu estado da arte. Sendo assim, iremos recortá-la para fazermos trabalhar a finalidade de uma análise como o critério para situarmos o ato analítico como operador do desenlace transferencial e, portanto, do fim de uma análise. Em outras palavras, a finalidade de uma análise tem como efeito intrínseco seu fim.

Mas nós começamos este tópico falando do abacaxi interpretação. Enquanto estamos ainda envergonhados com nosso fazer na clínica recém iniciada tendemos a nos confessarmos apenas com nosso analista e supervisor. Com o tempo vamos ficando mais sem-vergonhas, vamos nos despregando da busca por moldes de como-fazer - dá-lhe tempo - então vamos nos arriscando um pouco mais nessa tal de interpretação. Realizando esta pesquisa percebi o quanto esta é uma temática que não por acaso desafia muitos psicanalistas às elaborações.

A forma de fazer a questão pode mudar, mas ao cabo elas terminam por tentar cingir: o como e o quando. Freud (1926/2017), como falamos no início deste trabalho, não se eximiu em abordá-la, inclusive disse ser uma questão de sensibilidade do analista, do seu tato. Ele faz uso da imagem do leão que salta de um só golpe como paradigmática deste momento. O animal não hesita, se prepara, mas quando salta já não pode mais voltar atrás, é certo.

Não é possível esquadriarmos as diversas formas de o leão fazer esse salto, elas são infinitas. Também não podemos lhe dizer quando, será no momento em que ele decidir que sua presa está suficientemente vulnerável para que haja menos riscos que ela escape. Algo se aparenta

à função do analista em intervir na fala do analisante fazendo advir o falasser? Freud não falou de falasser, mas falou que ainda que a presa escape porque o leão deixou passar o momento de atacar, ela voltará porque ela insistirá em passar por ali. Bem, ele também nos disse que nós saberíamos o momento de saltar já que teríamos o tato para isso.

Parece haver aí uma certa contradição, afinal, se vamos saber o instante de intervir como podemos então deixá-lo passar? Essa contradição acontece se colocarmos em um mesmo saco as intervenções do analista. Por isso visamos distingui-las. Essa empreitada não acontecerá pela análise do fenômeno em suas formas e conteúdos, o que poderia nos fazer cair no engodo do “como fazer”, algo impossível já que com cada analisante um novo e diferente enredo se constrói e gradualmente vamos percebendo que o que serve para um não servirá para outro.

Então se não podemos falar nem de como, nem de quando, nos dirigimos ao “para onde”. Ressalta-se ter sido uma grande batalha lacaniana, certamente não findada, em contestar normas institucionais empenhadas em ordenar alguns “como” fazer, por exemplo, a exigência na equidade do tempo das sessões. Mas em verdade, na hora do vamos ver não há muita cola possível, o campo do sensível extrapola a mecanicidade e os efeitos de aderências imaginárias vão se revelando insuficientes e ociosos. O sujeito ali, vulgo analisante, não se engana quanto a isso.

Antes de seguirmos é preciso ainda fazermos uma nuance quanto ao “quando”. De fato, é impossível sabermos a priori o instante de uma intervenção, sobretudo quando falamos do ato analítico. Não obstante, faz-se possível a criação das condições para que ele ocorra. Como viemos sustentando até o momento, tais condições estão relacionadas com a presença entre corpos e a instauração de um campo de ressonância pulsional. Ou seja, permanece inacessível a delimitação de quando o ato analítico advirá, mas a criação de suas condições pode colocá-lo no horizonte do (des)encontro transferencial.

Voltemos. A formulação “para onde vamos?” pede uma observação que não é negligenciável. Ainda que possamos fazê-la a priori como uma interrogação ao problematizarmos teoricamente o direcionamento de uma análise, na hora em que o leão salta ela se realiza tão somente como uma estupefação “para onde fomos!”. Ela ecoa um espanto.

Essa é a estrutura de uma interpretação torcida à dignidade do ato. Enquanto estamos no terreno da interpretação ainda podemos ensaiar mentalmente “a melhor forma de dizê-la” e até mesmo optar por um “talvez não seja o momento”, pois como bem nos diz o pai da psicanálise, o momento de interpretar é quando o analisante já estiver chegando na boca do gol. Ao invés disso, quando o ato advém não há ponderação que passe pela razão.

Estamos dizendo, por fim, que interpretação e ato analítico não se sobrepõem. Na interpretação o analista ainda possui um certo domínio sobre o seu fazer, é possível rastreamos uma escolha consciente, enquanto no ato, como trouxemos nos tópicos anteriores, não. O ato é como um relâmpago, nos toma de sobressalto. Mas não sejamos radicais, mesmo que a interpretação e o ato não possam ser sobrepostos, todo ato está implicado em uma interpretação. E ainda que a interpretação também esteja implicada em fazer advir um ato, nem sempre as condições para isso estão presentes. Temos uma querela pelo caminho.

Antes de nos lançarmos a trabalhar o inconsciente real e essa distinção que estamos propondo, parece-nos importante abordarmos a presença do analista tal como ela fora pensada por Lacan (1964/2008) confrontando-a com a presença dos corpos. Estariam elas necessariamente enodadas?

### ***3.3.1 Presença (Negativizada) do Analista***

Desnecessário atestar que os tempos já não são os mesmos. A saudade de nos cruzarmos com sorrisos ao vento é só uma pequena amostra do todo. É inevitável diante de tanto não nos

perguntarmos o que grandes nomes da psicanálise estariam pensando sobre as transformações as quais estamos sendo empurrados a viver.

Em nossa prática fomos obrigados a nos confrontar com uma situação que já estava presente e provocava debates entre os pares, mas parecia não haver grande empuxo à teorização, estamos falando dos atendimentos à distância ou via remota, se preferirem. Diante da impossibilidade dos encontros em nossos consultórios, começamos a habitar nossos sofás, camas e escritórios para nos encontrarmos com os analisantes do modo como dava, o que por um tempo fora unicamente via telas de computador e celular.<sup>39</sup> Não há dúvidas de que o enquadre mudou. Nos parece, pois, significativo refletirmos sobre as consequências de tais mudança e nos questionarmos se elas afetam ou não o que foi proposto como presença do analista.

É famosa a frase lacaniana de que um analista deve estar à altura de seu tempo, “Deve renunciar à prática da psicanálise todo analista que não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (Lacan, 1953/1998, p. 322). Nos últimos anos essa afirmação tem ecoado como um imperativo, até estranha o uso lacaniano do verbo muito pouco associado à função do psicanalista, “dever”. Nos aponta Rinaldo Voltolini (2018) em *O psicanalista e a polis*, ser curioso que esta frase tenha circulado menos como uma advertência e mais como uma palavra de ordem, “Fato significativo, uma vez que são os psicanalistas aqueles que estão mais bem advertidos quanto aos riscos das palavras que funcionam no registro da ordem.” (p.47).

Pois bem, essa assertiva merece cuidado ao ser empregada, já que sem grandes dificuldades podemos usá-la conforme nossa intenção de convencimento. Para Voltolini (2018), fica em aberto o que seria “ter em seu horizonte a subjetividade de sua época”: o que então precisamos fazer ou não fazer para estarmos à altura do nosso tempo? Ele propõe duas possibilidades, ser o analista

---

<sup>39</sup> A temática dos atendimentos via remota não é central a este trabalho, mas concluímos ser pertinente trazê-la para o debate devido a convergência com o nosso objeto de estudo.



culto e atento às reverberações do contexto em nossa subjetividade ou ser o analista prático que adapta seu fazer às mutações que a conjuntura por vezes nos demanda. Certamente um vislumbre de resposta não precisa se fixar em um desses polos, podemos tentar pensá-los sem exclusividade. Por hora, deixemos como uma provocação.

Que fique claro, a mudança não é o problema, bem o contrário disso, nela está a possibilidade do novo. Talvez uma análise da questão deva perpassar a discussão de a quais fins tais mudanças estão servindo e com isso quais as repercussões. Sempre me lembro da problematização feita por Walter Benjamin (1935-36/2012) em *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* sobre as transformações nas produções artísticas e o impacto delas na experiência receptiva. Seu olhar não continha um cunho moralizante, isso é melhor ou pior do que o que tínhamos, o intuito era analisar como as transformações no campo estético reverberaram no campo político sem nostalgias conservadoras.

A nós, nos cabe então examinar como fica o campo do sensível na experiência analítica em relação a ausência dos corpos em um mesmo ambiente ainda que em presença do analista. Para começarmos vamos trazer o relato de Marie-Christine Lasnik (2009) no texto *Ritmo, presença, voz, respiração. Testemunho sobre o manejo da transferência em Lacan*, em que ela compartilha conosco sua experiência com a presença teatral de seu analista, “Lacan não era verboso, mas ator; ele representava a cena à qual meu inconsciente o designava” (p. 65).

Ela nos fala sobre o efeito da respiração, do barulho do passar de páginas e do tom da voz em fazer operar o inconsciente, “Sentia então Lacan se aproximar e eu ouvia o ritmo de sua respiração; o que tinha sua eficácia: eu retomava meu fluxo associativo. Era, portanto, levada pela rítmicidade daquele som.” (Lasnik, 2009, p. 69). Segundo ela, o fazer lacaniano explorava a sonoridade em suas múltiplas aparições, a respiração ao pé do ouvido era um chamado a trabalhar,

a se entregar. Para retomar nosso léxico, diríamos que o ritmo corporal buscava não deixar dormir o tambor interior: “Embora nada se inscreva num corte da respiração, ela é, contudo, ritmo, pulsação, alternância vital (...).” (Lasnik, 2009, p. 70).

Além disso ela conta uma curiosidade que não me pareceu sem importância. Lasnik (2009) ressalta em seu texto que o ritmo não foi um elemento explorado no ensino do psicanalista francês, mas, ao mesmo tempo, ele teria demonstrado interesse pela temática “dos ritos de possessão no Brasil e sua eficácia” (p.71), tema que abordava o ritmo musical, incentivando-a a estudá-lo. Ela disse ter compreendido naquele momento como o ritmo atuou como um instrumento de decantação do seu desejo durante toda sua análise com Lacan.

Mas o curioso é o endereçamento de Lacan. Ficaremos com a questão se haveria ali uma demanda e por conseguinte um desejo em saber mais sobre esse instrumento por ele utilizado, mas, como ela disse, não teorizado, ou se seria uma convocação ao desejo de Lasnik. E por que não os dois? Independente da resposta, se havia uma demanda ou não, efeitos aconteceram, pois ela pode não ter feito uma tese sobre a possessão no candomblé, mas continua às voltas com o ritmo em suas inovadoras pesquisas sobre a voz e o timbre na causação do sujeito.

Fato é, o psicanalista em questão não recuava em usar seu corpo como instrumento de provocação da associação livre, temos a impressão de que ele lançava mão, o corpo todo se preciso, do que tivesse no seu campo de possibilidades para cumprir com a função de fazer advir o inconsciente. Isso nos faz pensar no que Soler (2009) diz sobre a psicanálise ser uma prática de “proximidade” (p. 70), e, repara-se a data, “(...) na qual subtraímos o face a face, face a face que é um corpo a corpo visual, mas não subtraímos a presença dos corpos.” (p.70). Mais de dez anos depois, não podemos dizer o mesmo, a presença dos corpos precisou ser subtraída.

Com efeito, se nós rastreamos um único momento na obra lacaniana em que ele aborda a presença dos corpos, confrontação entre os corpos, como ele diz, é porque uma prática em que esta presença pudesse ser suprimida não fizera parte dos seus presságios. Queremos dizer com isso que a discussão sobre a presença do analista não tangenciava esse ponto, ele já estava como dado. Aliás, o que temos de relatos sobre as análises desde a época freudiana é que os sujeitos se lançavam em longas viagens para se encontrarem com seus analistas. E se eles partiam nessa jornada é porque a presença do analista já estava lá antes mesmo de subirem no trem.

A expressão “presença do analista” fora igualmente empregada por Sacha Nacht (1963, citado por Ladeira, 2014), em texto homônimo, alguns anos antes do Seminário em que Lacan (1964/2008) subverte radicalmente a acepção dada por ele. Para Nacht, a transferência seria uma regressão a um modo primitivo de relação em que mãe e filho viviam num estado de indistinção, assim, a análise teria que pôr fim ao seu próprio motor, a neurose de transferência. Preocupado com isso, ele defende que o analista deve oferecer ao analisante uma presença que lhe dê segurança e acolhimento para que ele possa enfrentar os medos que dificultam o processo de fortalecimento de si.

Medida técnica nenhuma pode levar a cura a um fim satisfatório, se a realidade do psicanalista, sua presença, não estão ali para proteger o sujeito contra seus medos inconscientes e liberá-lo progressivamente deles. As tomadas de consciência sucessivas, indispensáveis para a cura, são impossíveis ou ineficazes se o enfermo não encontra apoio seguro que lhe oferece certa qualidade de presença de seu médico. (Nacht, 1963 citado por Ladeira, 2014, p.8)

Quer dizer, a presença do analista se resumiria na atitude de não frustrar o analisante, pois “(...) o enfermo deve perceber nessa presença uma constante disponibilidade e uma acolhida

incondicional, uma paciência ilimitada e uma capacidade de entrega que resumem para ele esse amor do qual se sente separado desde a infância.” (Nacht, 1963 citado por Ladeira, 2014, p.9). Nos termos de Nacht, o sucesso de uma análise dependeria da personalidade e das qualidades do analista, contrapondo toda essa disposição à suposta neutralidade exigida por Freud. Ou seja, mais importante do que a técnica empregada, seria a autenticidade do analista com suas “atitudes profundas e reais.” (Nacht, 1963, citado por Ladeira, 2014, p.13).

Em síntese, a presença do analista estaria associada às capacidades pessoais em transmitir um ambiente “apaziguador” e “seguro”. Ao fazê-lo, com o tempo o analista começaria a fazer parte da realidade objetiva do analisante saindo do campo fechado da transferência (Natch, 1963, citado por Ladeira, 2014). A transferência seria um laço ilusório oposto à realidade, por isso, teria que ser liquidada.

Natch (1963 citado por Ladeira, 2014) fala como se houvesse uma cisão entre uma realidade externa e outra interna onde se poderia colocar e tirar o analista. Como abordamos no tópico sobre a transferência, para Lacan ela não é uma ilusão, mas a cena na qual o inconsciente pode ser jogado, sendo a presença do analista uma manifestação do inconsciente (Lacan, 1964/2008). Ou seja, ela não tem que ver com as qualidades e o caráter do analista, claro, cada qual se joga na cena com seu estilo, mas não é este o ponto fulcral. A teimosia lacaniana fora exatamente esta, desconectar a transferência, um fenômeno que só pode ser apreendido enquanto um nó, de suas manifestações afetivas e imaginárias (Lacan, 1964/2008).

Claro que há afeto, há acolhimento, há presença terna. Vamos tomar o exemplo de Lacan como trazido por Soler e Lasnik, a primeira diz que com seu estilo pomposo e teatral ele tinha uma “(...) presença humana, quase fraterna, do mesmo lado do muro que o analisando.” (Soler, 2009, p.112) e a segunda relata que ele a chamava de “minha jovem”. Imagina que abuso essa intimidade

com uma analisante! Poderia ser um abuso? Poderia. E por que ao que tudo indica, não é? Porque segundo Lasnik (2009), ali havia um chamado ao seu desejo inconsciente: “Hoje, acho simplesmente que aquela era para ele uma oportunidade de ensinar a juvenzinha a amar.” (p. 61), quer dizer, havia um chamado para que de amada ela passasse a posição de amante, implicando-se, pois, em sua falta.

O que Lacan está tentando nos dizer é que a presença do analista vai além do que a cena transferencial recebe de investimentos afetivos, ela diz do instante em que o analista é pinçado pelo discurso do sujeito, quando ao analista é direcionada uma questão sobre seu ser. Retornamos à função Sujeito Suposto Saber trazida no início deste trabalho, “A questão é, primeiro, para cada sujeito, de onde ele se baliza para dirigir-se ao sujeito suposto saber.” (Lacan, 1964/2008, p. 226). Ela é de saída um fazer-se enganar-se, visto ser função do analista não se ludibriar com a posição que lhe é auferida, isto é, o analista empresta seu juízo, seu corpo e suas palavras para serem apropriadas pela fantasia de cada sujeito que ali chega com uma demanda de saber, sabendo ser um empréstimo sem ressarcimento.

Nesse sentido, a presença do analista não se restringe ao comparecimento do analisante no setting clínico, os sonhos nos mostram essa dissociação. Inclusive alguns analistas se pautam no momento em que o analisante relata ter sonhado com ele ou quando troca “x” nome pelo do analista como um sinal de que a transferência está em marcha e que podendo-se prescindir do olhar o analisante pode ser dirigido ao divã. Luciano Mattuella (2020) no livro *O corpo do analista*, diz:

Quando podemos ser sonhados, já não precisamos mais estar presentes de forma positivada. Talvez o que esteja em jogo aqui seja a possibilidade de dispensar o corpo do analista como suporte positivado da função do analista. Que esta função se torne um

endereçamento da fala, mais do que uma *encarnação em alguém*, me parece um bom indício de que a passagem ao divã seja uma alternativa interessante. (p.32)

Com efeito, concordamos com o autor, para que o analista ocupe o lugar de endereçamento de um saber a presença dos corpos não precisa estar positivada a todo tempo, visto que, uma vez alçado à condição de significante, o analista se faz presente ainda que ausente em sua materialidade. No entanto, a função do analista também comporta a sua responsabilidade em fazer advir o inconsciente, o inconsciente real, logo, ainda que a encarnação em alguém possa ser dispensada para que a presença do analista continue operando, diríamos que a presença dos corpos não pode ser dispensada como suporte negativizado da função do analista.

Fazemos um jogo com a frase de Mattuella (2020), presença positivada, a fim de demarcarmos a visada lógica que estamos propondo. Se trata de uma presença negativizada na medida em que o corpo só é caixa de ressonância por ser furado, ou seja, por ser presença em que se inscreve o negativo da pulsão, seu objeto perdido. Mas ainda assim poderíamos pensar que nos encontros via remota os corpos estão positivados, já que podemos vê-los através das telas ou escutá-los pelas vozes. Deveras, o corpo está positivado em suas faces imaginário-simbólicas, mas o corpo negativizado<sup>40</sup> está negativado, excluído do campo. E é este que sustenta o ato.

Ao ler o recente livro de Mattuella (2020) concluímos que o corpo do analista discutido é o corpo que pode ou não ser positivado, pode estar ou não capturado pela pulsão escópica, “A experiência do corpo, portanto, é sempre *estética*, na medida em que diz respeito ao encontro do olhar com...algo.” (p.14). Ele ressalta que “Pouco se fala, entretanto, do corpo do psicanalista como

---

<sup>40</sup>Cunhamos esse termo com o intuito de explorar um para além do par positivar/negativar proposto pelo autor. Podemos escutar seu uso na linguagem informal como uma variação de negativar, mas ela não é uma palavra correta segundo a ortografia da língua portuguesa. Pretendemos com isso colocar em evidência a dupla operação de inscrição de uma perda, o depois que instaura e ratifica o que viria a estar lá. Retomamos, pois, a perda irredutível e estruturante, aquela que trouxemos no tópico sobre a causação do sujeito. Enfim, ao usarmos o “negativizado” fazemos alusão à presentificação *nos* corpos da perda originária do objeto que será experienciada no corpo esburacado pela queda do objeto *a*, no corpo caixa de ressonância.

suporte mesmo do exercício de escuta, como encarnação da “função psicanalista.” (idem, p.24), mas, a meu ver, fala-se pouco sobre o corpo do analista, de modo geral, nas produções lacanianas, enquanto outras linhagens o abordaram e continuam abordando ao discutir a contratransferência.

Vejamos como ele apresenta o assunto:

O meu interesse é pelo corpo do psicanalista *em transferência*, este corpo que entra em cena literalmente falando. (...) Corpo que está em jogo quando um paciente sente que precisa levantar do divã e “olhar nos olhos” do analista, como que em busca de uma intimidade ou cumplicidade que necessita da *materialidade*. Ou, por outro lado, presença que incomoda e provoca vergonha, que precisa ser negativa pela passagem ao divã, que obstrui a livre associação. (Mattuella, 2020, p.24)

É um texto interessante. Ele nos propõe três modos de pensar a experiência do corpo do analista na transferência. O corpo estranho, o corpo do texto e o corpo cênico. O primeiro é trabalhado a partir da experiência de estranhar o outro em si, consequência de uma constituição que vem pelo atravessamento do olhar/desejo do outro, “um corpo que é nosso, mas que nos aparece ‘de fora’, invade a transferência e nos coloca em questão.” (Mattuella, 2020, p.25). O segundo, corpo do texto, é referido pelo desgaste que sentimos no corpo, corpo que se cansa pois nele se escreve os significantes do analisante: “Quantas vezes saímos do consultório com a sensação de que deveríamos ter feito uma intervenção, mas por algum motivo não fizemos? É como se este significante que precisaria ter sido sublinhado tivesse ficado encarnado em nosso corpo.” (idem, p.33).

Esse corpo é o que mais poderia se aproximar do *em-corpo* que estamos propondo, já que este não é sem a inscrição do significante, mas ele para por aí, neste corpo “(...) suporte para inscrição de um saber inconsciente.” (idem, p.39) e que o analisante pode “eventualmente” se

dispensar, ou seja, ele não dá sinais de abordar o corpo enquanto sensível ao significante. Por último, o corpo cênico é aquele “(...) que ganha consistência no próprio laço *transferencial*. Quando falo da cena transferencial, me remeto a este espaço invisível em que analista e analisando constroem um palco no qual a neurose é encenada e os corpos são figurados e *fantasiados*.” (idem, p. 42).

Parece-nos que ao trabalhar esses três modos de experiência com o corpo do analista, ele apresentou experiências com o corpo *pelo* analista. Em outras palavras, como o analista vivencia o estranhamento de seu corpo, o desgaste e o uso que o analisante faz dele. É de suma importância que possamos falar dos efeitos da transferência em nosso corpo, efeitos subjetivos ressalta-se. Mas, como viemos apresentando, o corpo que nos interessa é aquele que não nos oferece grandes margens para a subjetivação, pois ele ex-siste a esse campo do estranhamento, da escrita e do uso.

Em verdade, isso que expomos escapa às palavras. Tem sido inclusive um grande desafio discorrer sobre ele. A escrita experimenta sua intangibilidade. Dizemos isso porque tivemos a impressão de que o mesmo aconteceu com algumas produções que encontramos sobre o corpo do analista, como se elas vislumbrassem algo para além do corpo positivado, mas este mesmo algo fizesse malograr o intento. Isso é indicado por Eliana Leite (2006) em *O corpo do analista: clínica, investigação, imaginação*, quando ela nos fala sobre a ocorrência de sensações e manifestações corporais e de um “algo a mais” na comunicação analítica:

Examinar mais de perto estas manifestações, tentar abordá-las com os recursos da metapsicologia, interrogar o modo pelo qual o corpo do analista participa do seu trabalho — em sua dupla natureza de investigação e clínica — poderiam ser propostas de uma reflexão que, no entanto, quase sempre permanece apenas sugerida. (p. 79-80)



A autora denúncia sem rodeios a esquivas em interpelarmos o corpo do analista, ele “(...) parece ser resguardado por uma sorte de recato investigativo, talvez o mesmo que levou Freud a colocá-lo fora de vista, mas tal disposição não o exclui nem faz dele um corpo inerte.” (p.80). Sua hipótese é de que seria uma concessão falarmos dos afetos no corpo do analista, já que de acordo com os princípios do método nós operamos pela palavra e não pelos afetos. Contudo, percebe-se pelas produções que cada vez mais o corpo é mencionado como uma “(...) superfície de repercussão desta escuta, sujeita hoje à incidência de formas de organização psíquica que *se fazem sentir* mais do que se dão a ouvir.” (Leite, 2006, p.82).

Deste modo, Leite (2006) provoca os analistas a investigar como o corpo toma parte no desenrolar de uma análise. E ao mesmo tempo em que ela provoca, ela procura uma resposta. Seu caminho de construção inquire sobre os processos que acontecem do lado do analista, ela procura quais os impactos da linguagem e dos elementos extraverbais na recepção daquele. E para substancializar seu pensamento, a autora desenvolve a ideia freudiana de regressão às imagens visuais, princípio da figurabilidade do inconsciente, para dizer que a afetação no corpo do analista acontece pela entrega à regressão alucinatória. Em suas palavras:

Uma imaginação corporal, uma figurabilidade que nasce no corpo — em múltiplas sensações viscerais, cinestésicas, táteis, acústicas, visuais — e que, no silêncio da sessão, movimentam o funcionamento psíquico do analista em sua atividade de construção de uma linguagem singular em cada análise. (p. 88)

Visando sustentar essa tese a psicanalista também recorre ao teatro, comparando a experiência do ator com a do analista, já que ambos teriam suas ações despertadas pela atividade imaginativa. No caso do analista, ele teria a dimensão inconsciente ativada pela fala do analisante, ela “(...) inadvertidamente, toca e desperta a memória, a imaginação, os pensamentos

inconscientes, as sensações e manifestações corporais do analista (...)"'. (Leite, 2006, p.94). Vê-se pela argumentação que a autora se aproxima das vertentes que leem a relação transferencial como constituída em dois polos, analista/analisante, havendo, pois, dois inconscientes em jogo.

Estivemos em compasso com Leite (2006) em suas provocações, seus remarques sobre as manifestações no corpo do analista e o “algo a mais” notado. Apesar desses pontos de convergência nos distanciamos da vereda contratransferencial e a relação entre inconscientes. É justamente para que nossa trajetória não se confunda com pontos de vista polarizantes que fizemos questão de empregar a noção de *em-corpo de analista*. Isto significa que ao falarmos de um corpo como caixa de ressonância, localizamo-lo topologicamente na banda de Moebius, não é corpo do analista e corpo do analisante, mas *em-corpo* operando pela lógica de uma fita unilátera que ao mesmo tempo que é dentro é fora.

Mas vamos seguir um pouco mais nos diálogos com as produções contemporâneas que tangenciam nossa temática. Encontramos nos pensamentos de Simone Wiener (2008), *Parfum de corps dans la cure*, reverberações com o que estamos discorrendo e, sublinha-se, também compartilhamos o mesmo campo dentro da psicanálise, o campo lacaniano. Ela inicia seu texto dizendo que o tecido da transferência se trama com elementos heterogêneos, sejam eles, a língua singular do analisante e aquilo que do corpo se mobiliza.

Para Wiener (2008), o corpo é o elemento que torna possível a construção de um discurso como fonte daquilo que não passa pela mente, mas, pelos sentidos, e induz a produção simbólica. No que concerne ao corpo, ela o situa, lacanamente, em uma estrutura topológica na qual os três registros corporais estão enodados, o corpo imagem, o corpo do simbólico subjetivado como meu e o corpo real. Este último seria responsável por sinalizar a presença do analista escondida detrás

do divã, que, por estar fora da captura do olhar, tem sua dimensão real privilegiada: “Surge um efeito de presença.”<sup>41</sup> (p. 121).

Sob este ângulo, a presença estaria articulada às manifestações corporais como um arranhar de garganta, um cheiro, um espirro, enfim, indícios de que há ali uma presença, do real: “O corpo do analista é antes de mais nada o índice de um real, de uma presença. O que coloca em perspectiva aquela parte inevitável da análise que, para ter lugar, para ser realizada, passa pelo corpo.”<sup>42</sup> (p.121). A autora faz inclusive menção à ressonância da voz ao dizer que ao nos deitarmos produzimos, pela voz, efeitos únicos de presença corporal, também situa o olfato e o paladar como estímulos à enunciação do sujeito, como um gatilho à uma reminiscência que seria combustível da associação livre.

Entendemos a partir de nossa leitura do texto que quando ela questiona: “Será que um analista se envolve com o seu corpo numa análise?”<sup>43</sup> (Wiener, 2008, p.119), o que ela quer efetivamente destacar é como a presença corporal do analista atua como alavanca à fala do analisante, sendo um estímulo ímpar já que envolto no laço transferencial. Isso nos remete ao efeito de ritmo da respiração de Lacan à associação de Lasnik (2009). Mais uma vez, portanto, nos deparamos com uma produção que abarca o corpo do analista circunscrevendo o *lado do analista*, por mais que a autora o tenha articulado como estímulo à associação do *lado do analisante*.

Figura-se, assim, que nosso ponto de torção às proposições dos colegas chamados para a conversa perpassa a desafiadora tarefa em tangenciar o corpo que ex-siste na situação analítica que não é sem esse corpo imaginário-simbólico por eles abordado. Desta forma, os corpos como

---

<sup>41</sup> Tradução nossa: “Un effet de présence en ressort.” (Wiener, 2008, p.121).

<sup>42</sup> Tradução nossa: “Le corps de l’analyste, c’est avant tout et après tout l’indice d’un réel, une présence. Celle qui met en perspective cette part incontournable de l’analyse qui, pour s’effectuer, pour se réaliser, en passe par du corps.” (Wiener, 2008, p.121).

<sup>43</sup> Tradução nossa: “Un analyste s’engage-t-il avec son corps dans une analyse?” (Wiener, 2008, p.119).

sustentação imaginária e como estímulo perceptivo fazem parte do encontro analítico, não há dúvidas quanto a isso. Esses corpos, como vimos, podem ser positivados e negativados e isso não necessariamente coloca impasses à operação da transferência. Questiona-se, contudo, se ao subtrairmos a presença dos corpos, dos corpos negativizados, teríamos efeitos na função do analista.

À guisa de recapitulação, concluímos que a presença do analista é a operação da transferência, isto é, o enredo que cada sujeito cria ao investir a figura do analista como aquele que sabe algo sobre ele que ele mesmo não sabe. E para que esta presença se institua, recomenda-se, desde Freud, que haja um tempo de confrontação entre os corpos, quer dizer, que os corpos sejam colocados face a face. É necessária, portanto, a impregnação do imaginário do outro para que, com o engendramento do discurso analítico, o analista possa sair do campo de visão no entre poltronas.

Certo, até aí nada que já não tenha sido dito e teorizado. A questão é que com as novas tecnologias a favor do “progresso” civilizatório, a presença do analista começou a ser uma expressão controversa. Por mais que ela não esteja forçosamente ligada ao encontro entre os corpos, não podemos excluir a necessidade de que a função Sujeito Suposto Saber se materialize e faça retornar ao analisante sua mensagem invertida. Melhor dizendo, é preciso que o analista intervenha, que ele também pague com suas palavras para que o falante escute o que ele não pode escutar por si mesmo.

Mas este ainda não é o ponto principal da querela. Como dissemos, a ausência “eventual” do analista não impede que sua presença continue operando, temos a anedota de uma análise com Lacan em que este sai para atender a um telefonema e diz ao analisante: “Que isto não impeça você de continuar sua sessão durante minha ausência.” (Allouch, 1999, p.35). Pois bem, a querela

está na qualidade desta presença, o que não tem que ver com a autenticidade do analista como pensava Nacht, mas se essa presença exclui ou não o corpo negativizado.

O corpo negativizado é o corpo caixa de ressonância discutido anteriormente, corpo sensível a algo que ressoa do significante (Lacan, 1975-76/2007). De sorte que isso que ressoa demanda mais do que um face a face entretelas, pede mais do que uma voz “mecanizada”, pede o encontro, tal qual na física, de corpos de frequências próprias em um campo em que elas possam se propagar e entrar em equilíbrio ou desequilíbrio segundo a frequência de ressonância de cada sistema.

O que estamos dizendo fica ainda mais claro quando nos lançamos na experiência com a arte. Se formos pensar por exemplo no vídeo do Hurricane citado anteriormente, a técnica usada pelo artista faz com que aqueles que estavam na plateia experimentassem em átimos de segundo a suspensão do tempo, eles são absorvidos pela continuidade do som e diante do insuportável no corpo procuram recuperar a descontinuidade batendo palmas. Não havia intencionalidade consciente naquelas palmas, elas foram uma resposta reflexa para afastar a aproximação do real veiculado no timbre das notas.

Nós que não estávamos lá diante do mestre do trombone tivemos o ímpeto de cortar o vídeo? Me parece que não. Experimentamos certo desconforto, ficamos escandalizados, admirados, por certo, mas não ao ponto de nos impelir à um ato de corte. Estamos “protegidos” pelas telas. Essa proteção é bastante contraditória, pois se ela nos coloca ao abrigo da ressonância do real - mediado pelo arranjo sonoro - ela nos priva de uma experiência estética invocante daquele vivente adormecido.

Há, portanto, uma diferença na comoção corporal, isto é, na experiência estética do corpo se estamos próximos ou à distância daquilo que ressoa. Nesta perspectiva, nos interessa

salvaguardar que ao nos encontrarmos à distância com nossos analisantes, via remota, estamos nos “salvando” do encontro com esse real ressonante, furtando-nos, contudo, da função do analista. Outrossim, já dizia Soler (2012), a psicanálise é uma prática de proximidade.

E a função do analista é não outra que garantir o ato analítico, “O que é ser psicanalista? É para este alvo que se encaminha o que tento dizer este ano, sob o título ‘o ato psicanalítico’”. (Lacan, 1968/n.d., p. 213). Não há ato analítico fora da transferência, mas isso não certifica que porque há transferência haverá ato analítico. Ou seja, a presença do analista não é garantia de que a função do analista está operando. Nas palavras de Lacan (1968/n.d):

(...) fica a cargo do psicanalista que estabeleceu, permitiu, autorizou as condições do ato, ao preço de que ele mesmo venha a suportar essa função do objeto pequeno “a”. O ato psicanalítico é, evidentemente, o que dá esse suporte, autoriza a realização da tarefa psicanalisante. É na medida em que o psicanalista dá a esse ato a sua autorização, que o ato psicanalítico se realiza. (p. 233)

De fato, melhor do que falar em garantir o ato analítico é falar que o analista é responsável por estabelecer, permitir e autorizar as suas condições, dado que pela sua própria estrutura lógica, só o sabemos pelos seus efeitos. Segundo Lacan (1968/n.d), a estrutura do ato consiste em ao ocupar o lugar de objeto *a*, dejetado caído do próprio percurso de análise, o analista autoriza a tarefa psicanalisante com o que isso “(...) comporta de profissão de fé no sujeito suposto saber. A coisa era bem simples quando eu ainda não tinha denunciado que esta fé é insustentável, e que o psicanalista é o primeiro, e até aqui, o último a poder medi-lo.” (p. 139).

Por este ângulo, o ato do analista sustenta a transferência de saber do lugar daquele que supostamente sabe e não do que sabe, conforme esperado pela fantasia do analisante, de modo que essa lógica comporta a renúncia à posição de mestre a ele atribuída pelo analisante. Frisa-se que

essa renúncia não é fruto de uma decisão simples, mas de um ato, ato em se confrontar com o impossível. Em última instância é uma falsa renúncia, pois estaríamos abrindo mão de algo que nunca tivemos.

Mas o destino da fé que alimenta a tarefa psicanalisante é ir gradualmente, ato após ato, esmaecendo. Temos então uma conta que não fecha, pois se o ato autoriza e instaura a tarefa psicanalisante, seja a fé no Sujeito Suposto Saber, justamente por não responder do lugar de mestre algo se dá na experiência do ato que torce ainda mais a relação do falante com o saber. Ele entra tendo certeza de que o analista sabe e sai sabendo da certeza do Suposto Saber do Sujeito.

Isto quer dizer que a estrutura do próprio ato é desacreditar aquilo que ele inicialmente autoriza. A mutação operada na relação do sujeito com a verdade é consequente do desvendar do semblante que havia ali, sem desgosto, sem gratidão, sem nostalgia, simplesmente porque não poderia ser de outra forma. O saber é dado em ato e suposto apenas depois, “O ato analítico, sejam quais forem suas manifestações, é isso: posicionar um inconsciente, que em si mesmo não se posiciona, e que, por isso, o analisando poderá supor, pois a suposição é retroação da posição.” (Soler, 2012, p.54).

O que então na estrutura do ato analítico nos implica na descrença da suposição de saber no Outro? Melhor dizendo, na realização de que o saber não existe a priori, mas ele ex-siste ao ato de fala? Ele nos abre para a experimentação com o inconsciente real, aquele que vai na contramão da transferência de saber precisamente por que revela o malogro dessa transferência, daí que “Todo o problema é passar ao inconsciente real pelo trabalho da transferência.” (Soler, 2012, p.56). A complicação que envolve o ato e o fazer do analista está, portanto, no fato de que ao mesmo tempo em que faz uso da transferência ele tem em sua direção sua liquidação.

Assim, sendo função do analista criar e autorizar as condições do ato analítico, é igualmente sua função suportar o fim da empreitada em que se meteu. Ele entra para sair, para cair. Isto quer dizer que a função do analista está diretamente implicada na direção de desfecho de uma análise, o que só possível pela experiência com o inconsciente real:

Vale dizer que o inconsciente real não se ensina *e* só se assegura para cada um na experiência singular de elaboração que é sua análise, além disso, com duas condições: que o inconsciente seja antes de mais nada suposto (transferência) e que o ato analítico forneça ‘o parceiro que tem a chance de responder’. (Soler, 2012, p.61)

Parece-nos cabal o remarque de Soler (2012) sobre não se ensinar o inconsciente real. Coadunando com o que temos como hipótese deste trabalho, se ele não pode ser ensinado, já que sua estrutura é avessa a articulação própria ao campo da representação, é de sua natureza ser experimentado. O ato analítico é, nesse sentido, via de experimentação do inconsciente real, experimentação compartilhada entre parceiros, pois ali ninguém sai ileso. Seria um efeito da experiência com o inconsciente real aquilo que Lacan (1968/n.d.) nos diz sem muito explicar sobre não haver sujeito no instante do ato? Bem como sobre o analista resistir ao próprio ato? Com essas questões em nosso horizonte, nos direcionamos ao inconsciente real e as renovações que ele instaura.

### ***3.3.2 O In-Consistente Real***

Caminhamos até o momento com o inconsciente real latente em nossa discussão. Não diríamos que fora uma escolha deliberada como fora a decisão que fizemos pela pulsão e não pelo gozo, mas algo inerente à sua natureza e peculiaridade de restar “esquecido” no que é dito. Isso quer dizer que ao falarmos de inconsciente, aquele que estamos habituados a nos referir como um



saber articulado em uma cadeia significante, tangenciamos inevitavelmente o inconsciente real, já que o inconsciente-saber tem este como causa.

Quer dizer então que haveria dois inconscientes? O uso da topologia por Lacan parece exatamente nos alertar para a limitação dessa lógica bilátera e de exclusão, “ou um ou outro”, para nos mostrar a potência presente no “um que não é sem o outro”. Essa lógica esta contida no termo “ex-sistência” empregado por ele a partir do Seminário *RSI*, de 1974-75, para nos mostrar a partir das três rodela do nó Borromeano que cada registro equivale e difere um do outro e que suas propriedades só se certificam pelo limite imposto pelos outros dois. Por exemplo, as consistências que ex-sistem ao real, o imaginário e o simbólico, dão o tom de sua consistência. Como nos diz Carla Capanema e Ângela Vorcaro (2017) em *A condição do ser falante no nó borromeano*: “Na materialidade do nó, cada um dos registros ex-siste aos outros dois, ou seja, sustenta-se fora. O terceiro anel está em posição de ex-sistência, fazendo limite na consistência dos outros dois.” (p.389).

Por tanto, o inconsciente é um só, aquele que ex-siste à linguagem, quer dizer, aquele que é ao mesmo tempo heterogêneo à linguagem, mas só encontra sua consistência no limite, na borda que ela faz. A ex-sistência da linguagem ao registro do real se dá como um saber elucubrado sobre este. Nos interessa também pensar sobre a manifestação da ex-sistência do real aos outros dois registros, visto que “Se todas as rodela fossem consistentes, não seria possível seu enodamento; a relação entre duas consistência só é possível se uma terceira se coloca como ex-sistência.” (Capanema & Vorcaro, 2017, p.393). Deste modo, por mais que haja apenas um inconsciente sua estrutura topológica nos obriga a descrevê-lo em suas manifestações heterogêneas, como manifestação simbólico-imaginária, inconsciente-saber, e como manifestação real, inconsciente-insabido-ressonante.

Para pensarmos a ex-sistência do real aos outros dois registros fazemos um contraponto ao que Lacan (1974-75) traz sobre a angústia ser o efeito do transbordamento do real no imaginário, ou seja, ali ele afere a ex-sistência do real exclusivamente face ao imaginário. Mas, a experiência estética que estamos propondo não é essa que desata imaginário e simbólico, ela os abole por átimos de segundo para lhes dar a sobrevida que precisam para se rearranjarem e se reinventarem no novo enlace.

A fim de deixarmos bem delineado como estamos propondo a ex-sistência do real ao simbólico-imaginário, façamos um jogo com a palavra transbordar. O acontecimento na experiência do ato analítico é da ordem do *trans*-bordar e não do que transborda enquanto angústia. O prefixo *Trans* que significa “além de” nos cai como uma luva, pois ele nos remete ao efeito de corte na banda responsável em produzir uma mudança na superfície, um além do que estava ali até então.

Vamos enfim desdobrar pontualmente o inconsciente real tendo em vista que quando trouxemos lalíngua e falasser, já estávamos a ele nos referindo. Para Bousseyroux (2012), quando Lacan introduz no Seminário *Mais, ainda* o inconsciente como saber-fazer com lalíngua, ele estaria dando um passo para o lado de Freud, a partir dali o inconsciente lacaniano não seria mais o mesmo que aquele do pai da psicanálise. Enquanto o inconsciente freudiano sustenta a existência de um saber a ser descoberto, com a introdução de lalíngua não há mais um saber a priori, mas um saber-fazer que supõe retroativamente um saber (Bousseyroux, 2012).

A ênfase é dada, desde então, à dimensão do fazer e não apenas à um saber inerte. Nicolas Guérin (2019) em *Logique et poétique de l'interprétation psychanalytique: Essai sur le sens blanc*, nos diz que deste momento em diante “(...) o inconsciente difere de uma concepção comumente aceita que o tornaria equivalente a um sentido oculto ou a um conjunto de pensamentos latentes,

ocorrências de um saber como já existente e sustentado por um sujeito que saberia previamente.”<sup>44</sup> (p. 101). Para o psicanalista em questão, não há que se falar em um inconsciente vazio, ele permanece como Outro, mas, eminentemente heterogêneo ao que dele se pode conceber como saber.

Soler (2012) volta um pouco mais nos passos lacanianos para defender que teria sido o percurso com a estrutura da linguagem e os limites clínicos impostos pela pulsão que o teriam conduzido a tese até então inaudita de que o inconsciente situado como simbólico é em verdade real. A fórmula decisiva para sua concepção teria sido elaborada no *Resumo sobre ‘O ato analítico’* de 1969, ao dizer que o inconsciente é saber sem sujeito, produzindo a partir dali consequências no ensino e na prática psicanalíticas: “Eu a considero uma espécie de umbigo que fundamenta tudo o que se reelabora mais além.” (Soler, 2012, p.34), consequências estas “longe de ser sempre percebidas e que, por isso, penam para passar ao ato... analítico” (idem, p.14).

A formulação do inconsciente real teria repercutido e levado ao remanejamento de noções estruturantes e mesmo definidoras do que é a psicanálise, dentre elas as considerações sobre fim, interpretação e transmissão. Nessa perspectiva, o cerne da questão, o ponto de balança que nos faz oscilar para o que seria o inconsciente freudiano e o inconsciente desde então laciano seria o saber. Como uma elucubração de língua, o saber possível é limitado, pois dele só se alcança uma parte, e hipotético posto que o saber depositado em língua é incontestável (Soler, 2012).

Após o tempo passado colocando o inconsciente, cujo significado buscamos, na conta da linguagem, a revelação do inconsciente real, feito de uns, "encarnados" fora de cadeia e fora de sentido, é um salto maior que maltrata o inconsciente pensado como simbólico. O

---

<sup>44</sup> Tradução nossa: « (...) l’inconscient se distingue d’une conception communément admise qui le ferait équivaloir à un sens caché ou à un agrégat de pensées latentes, occurrences d’un savoir comme déjà là et soutenu par un sujet qui saurait avant. » (Guérin, 2019, p. 101).

IncsR é a-estrutural: longe de se construir e até de se interpretar, ele se encontra em emergências sempre pontuais, que desafiam a atenção tanto quanto a comunicação. (p.70)

Para a autora em voga, as emergências desse inconsciente desafiam qualquer empreitada em demonstrá-lo ou representá-lo, ele é mais do que fugidio, como o sujeito do inconsciente é, ele é incognoscível. A despeito disso, ele se manifesta. Como? Uma primeira resposta ligada ao saber seria fazendo-o fracassar, visto seus elementos serem duplamente real. Isso se justifica, segundo Soler (2012), porque seus elementos são *Uns* desarticulados, fora da cadeia, e porque eles passaram para campo do real, da substância viva, logo inalcançáveis pelas leis da linguagem.

Já que ele faz fracassar a dimensão do saber revelando sua ficção, ele “(...) se opõe ao inconsciente suposto pela transferência e, praticamente, na diacronia da análise, ele ali está em lugar de... termo da transferência.” (Soler, 2012, p.52). Ou seja, a emergência do inconsciente real coloca fim no fluxo das palavras em associação livre, “(...) bem como à infinitude da decifração que em sua recorrência sempre pode tolerar uma cifra a mais.” (idem, p.52), nos implicando com a problemática do termo de uma análise, mais ainda, com a ética ali concernente.

A falha explicitada na suposição de que haveria um sujeito que sabe, desvela o engodo que alimenta a transferência. Todavia, essa falha não garante o fim da transferência, ela é sua condição, mas não seu basta. É preciso que o falasser experimente, saboreie as manifestações com este inconsciente, sendo o ato analítico a via régia para esse acontecimento.

É preciso resgatarmos um ponto trazido quando apresentamos o ato analítico nos primeiros tópicos. Conforme dissemos, o tempo de corte e assunção do novo é o motor da liquidação da transferência e criação, mas esse momento não é sem o tempo de compreender e os instantes de ver. Engendra-se assim uma balança entre o trabalho de elaboração e os cortes irruptivos do real.

Como um não é sem o outro, “O inconsciente abordado destitui o sujeito suposto, mas o convoca igualmente.” (Soler, 2012, p.62).

A fim de pensar a relação do inconsciente real com a transferência, Soler (2012) diferencia o inconsciente tagarela e o inconsciente-lalíngua, outro nome para o inconsciente real, dizendo que este se manifesta no tempo de fechamento do inconsciente, “talvez até de rejeição do inconsciente tagarela” (Soler, 2012, p.96). Ela promove uma releitura do pensamento vigente de que a intervenção do analista deve trabalhar visando abrir o inconsciente, a subversão não é pequena, posto que a potência da invenção estaria quando as portas do inconsciente-tagarela se fecham e não em seu trabalho em série. Sua proposição faz jus ao ditado “quando os gatos saem, os ratos fazem a festa”. Essa leitura da psicanalista francesa, parece testemunhar a reinvenção do ensino lacaniano, ela nos oferece uma perspectiva renovada do que fora dito por Lacan, fazendo seu inventário.

Para ela, é função de uma análise revelar a divisão entre um inconsciente decifrável, limitado pelo saber insabido e inconquistável de lalíngua, e um inconsciente real, pois esse inconsciente ao mesmo tempo em que carrega consigo a invocação de sentido também fixa o sujeito em suas íntimas formas de gozo. Com o intuito de reforçar o ritornelo nessas duas formas de trabalhar do inconsciente, Soler (2012) afirma:

É possível abordá-los novamente através desse inconsciente outro que é o *inconsciente-alíngua* e que se dá tanto mais rédeas porquanto as exigências da fala de comunicação comum estão suspensas na associação livre. A fala vazia, ao repetir seus ritornelos, mostra não ser tão vazia, pois saturada dos signos gozados de *alíngua*, e impõe ao analista a tarefa específica que não é revelar o sentido, mas se aproximar do valor específico que o sujeito dá às palavras, esse gozo opaco que coloca a questão de saber se o manejo desses tempos

não é mais importante numa análise que aquele em que se recolhem as pérolas de verdade de um sujeito. (p. 185-186)

Ao mesmo tempo em que ela parece não discriminar, isto é, não hierarquizar os “dois” inconscientes, aspas já que não são dois - há um limite imposto pela heterogeneidade dos elementos, mas um não é sem o outro - ela interroga se não seria mais importante visar o inconsciente real do que deixar correr solta a associação livre, “Talvez fosse preciso abrir aqui a questão da interpretação, conforme ela se ajustar às escansões da verdade, como fazia no essencial a interpretação freudiana, ou conforme ela visar o inconsciente real, fazendo antes furo no sentido.” (p.86). Mas, se um está implicado no outro, a que serve visar o inconsciente real? É tempo de retomarmos a problemática interpretação/ato analítico face ao inconsciente real, aquele dizer esquecido por trás do que se diz.

### ***3.3.3 O Dizer do Analista e a Concha do Mar***

Peço licença para uma pequena anedota. Quando criança ia aos domingos almoçar na casa dos meus avós. Era pequena, devia ter no máximo cinco anos. Certo dia meu avô se aproximou de mim com um objeto que há muito eu havia visto, tocado, sacudido. Ele me diz para aproximá-la do ouvido que eu encontraria o mar lá dentro. Me lembro do meu espanto e da pressa em tomar de suas mãos o bonito objeto. Adorava suas curvas. Levei-o afoita ao ouvido. Como eu amava o mar! Mas...mas, ele não estava lá. Percebendo meu desalento, vovô me diz para tapar o ouvido oposto, o que estava livre do objeto. O fiz. Lá estava ele. Ahhh! Aproveitei e fechei os olhos. As ondas iam e vinham, vinham e iam. Vinham e iam...

Anos depois, compreendi que o objeto mágico do vovô era uma caixa de ressonância aos sons do ambiente, seus contornos em forma de espiral simulavam o som das ondas do mar. Que

chatice! Vovô havia me dito que aquela concha era mágica e que ela guardava o mar dentro dela. A física explicou o que eu já sabia. Ora, a concha tinha o mar dentro dela.

Sim, sei que deveríamos falar sobre o dizer e a interpretação do analista, do dizer do analista, por fim, como diz Lacan (1975). Mas é que ele também diz nas *Conférences et Entretiens avec des étudiants*, que a interpretação “(...) não é feita para ser compreendida; ela é feita para produzir ondas. Então não se deve ir de salto alto, e é sempre melhor se calar; é preciso escolher.”<sup>45</sup> (1975, p.33). Lacan dá mostras do seu estilo não verboso. Talvez mais do que uma questão de estilo seja uma questão que perpassa a ética psicanalítica, não há que se ter disputa pelo lugar de sujeito, o sujeito ali é o analisante, é ele quem trabalha. Isso corrobora com o posicionamento lacaniano sobre a interpretação: ela não deve ser teórica, sugestiva, imperativa, deve ser equívoca (Lacan, 1975).

Equívoca porque somente assim o dizer do analista atinge o dizer do falante, o falasser. Isto é, as intervenções analíticas devem mirar não aquilo que está no enunciado do sujeito, seriam os ditos, mensagem que escutamos e podemos registrar. A interpretação do analista deve se dirigir para o dizer do analisante, o conjunto dos ditos que é, em suma, a demanda de ser interpretado (Lacan, 1972/1966). Em *O Aturdido*, Lacan (1972/1966) diz que “(...) o dizer ultrapassa o dito, devendo este dizer ser tomado por ex-sistir ao dito mediante o qual o real ex-sist(ia) a mim.” (p.483), em outras palavras, a dimensão do dizer é esta que ex-siste ao dito, ela em si mesma não é proferida e articulada na estrutura da linguagem, sua natureza é outra, ressoar.

Da ordem do real, o dizer apenas é, nele não há lugar para “pode ser isso, pode ser aquilo”, enquanto no dito sim, ele é modal e pode variar com o contexto. O dizer é assertivo e não opera

---

<sup>45</sup> Tradução nossa: « L'interprétation analytique n'est pas faite pour être comprise; elle est faite pour produire des vagues. Donc il ne faut pas y aller avec de gros sabots, et souvent il vaut mieux se taire ; seulement il faut le choisir. » (Lacan, 1975).

pela lógica do universal, mas com a lógica da exceção, é o que falta ao conjunto que lhe dá seus atributos ao mesmo tempo em que escreve sua unicidade (Lacan, 1972/1966). Se o dizer que resta escondido por detrás do que os analisantes dizem é esta demanda em fazer-se interpretar, o dizer do analista visa a existência, a certeza constitutiva do falasser. A assertividade do dizer do analista tem que ver com a finalidade de uma análise, produzir essa certeza.

Caso as intervenções se centrem nos ditos, tendo o analista compreendido o que supostamente o analisante quer dizer em sua mensagem, será dada largada a um curso onde a tarefa será tão somente de decifração de enigmas, alimentando-os cada vez mais de sentido, “Se respondermos ao nível dos ditos, ao dito que faz a resposta, podemos também perguntar ‘o que quer dizer’. Portanto, se quisermos que a interpretação escape desse deslize infinito, é preciso que ela recaia em outro lugar, que se refira ao dizer.” (Soler, 1995, p.27). Fica a cargo do analista, portanto, fazer cortes no desfile de significantes, interpondo seu dizer para que o dizer do analisante advenha e interrompa o gozo do inconsciente-tagarela, afinal, este goza com o sentido como goza um peixe empapuçado e nada melhor para alimentar um sintoma do que dar-lhe pratos de sentido (Lacan, 1974).

Voltando ao salto alto, nós podemos igualmente tratar o “é melhor se calar” menos em termos quantitativos, falar muito e falar pouco, e mais em termos qualitativos, quer dizer, não se trata necessariamente de falar ou ficar em silêncio, mas de falar em silêncio. A este respeito Soler (1995) unifica os modos interpretativos do analista a partir da ética em dizer nada, “(...) são um dizer que faz intrusão no discurso analisando e que nele provoca efeitos, não sendo inoperante, mas não dizendo nada e, aliás, é por isso que o analisando o percebe.” (p.29). Diríamos que o dizer do analista, justamente por dizer nada, continua ressoando porque esquecido e, como uma onda, insiste por detrás do dito produzindo efeitos.



As modalidades de interpretação seriam, de acordo com Soler, a pontuação, o corte, a alusão e o equívoco. A primeira chama a atenção do analisante para uma determinação na cadeia significante. No sentido oposto, teríamos o corte entalhando as significações, interrompendo a fala antes que elas se fechem, com isso ele teria a potência de atingir o não-sentido provocando em grande parte do tempo certo atordoamento e desagrado. Teríamos também a alusão, quando o analista intervém para deixar a entender, designa e mostra, mas não significa. Por último, ela destaca o equívoco, intervenção via pluralidade, polissemia, homofonia, “Há uma vantagem no equívoco, é imediatamente perceptível: é um instrumento antisugestivo que deixa aberta a escolha, recorre a liberdade do sentido que o analisando queria lhe dar.” (Soler, 1995, p.32).

O equívoco, em outras palavras, restabelece a potência da linguagem em dizer outra coisa, notadamente porque toca o real, o dizer esquecido. Para Guérin (2019), o equívoco seria a única forma de passar ao real. Em todo caso, independente de sua entrada, o analista opera com o tempo da descontinuidade ali onde o fluxo associativo busca a continuidade de ideias e de sentidos. Da mesma forma pensa Marie Pesenti-Iremann (2019) no artigo *Des tours du dit au dire*, “O corte visa desvincular os dits em que o paciente se precipita, fazê-los ressoar de uma forma diferente, deixando o paciente livre para se extrair deles, para ficar menos enredado neles.”<sup>46</sup> (p.42). É, pois, função do analista intervir nos pontos em que está o peso do sujeito, fazendo-o ressoar em um convite ao novo, para que o inaudito se faça.

É isso que visa a escuta analítica. Ao tocar tais pontos o falante experimenta sítios de gozo dados a escutar e ao fazê-lo ele se abre para a dimensão do inconsciente real, justamente aquele que põe termo, a conta gotas, à transferência de saber. De acordo com Soler (2017) em *Dire... l’Un*, essa experimentação deixa um gostinho na boca no falasser, pois não é sem a experiência de

---

<sup>46</sup> Tradução nossa: « Le tranchant vise à désengluer les dits dans lesquels le patient se précipite, à les faire résonner autrement, laissant à celui-ci la liberté de s’en extraire, d’en être moins empêtré. » (Pesenti-Iremann, 2019, p. 42).

satisfação que se chega ao termo de uma transferência de saber, a satisfação atesta um saber que é, em última instância, in formulável.

Temos assim que a interpretação do analista se direciona a fazer advir o inconsciente real, elementos fora da cadeia significante, da ordem do real e do qual a língua se goza. Poderíamos nos perguntar qual o interesse disso, a quem isso serve? Serve à finalidade de uma análise, que dela advenha o reconhecimento e o sabor do radical desacordo entre o sujeito e seu objeto da fantasia. Outro modo de dizer sobre o resto índice da impossibilidade de que haja um sujeito no saber. Então, ainda que haja diferentes modos de fazer essa interpretação, como desenvolveu Soler (1995), nos parece mais relevante para nosso objetivo pensarmos a interpretação em sua mira e, por consequência, sua estrutura.

Quanto a isso Lacan (1972/1966) nos traz que a interpretação não é modal, mas topológica porque opera uma subversão e manipulação na estrutura, “O importante é serem esses outros cortes que têm efeito de subversão topológica. Mas o que dizer da mudança por eles produzida?” (p. 474). A mudança a que ele se refere é o efeito de queda do objeto causa de desejo decorrente do corte operado na banda de Moebius, o que leva a transformação de uma superfície esférica em asférica, incompleta em sua estrutura e que se dá a ver nos efeitos de sujeito “A estrutura é o asférico encerrado na articulação linguajeira, na medida em que nele se apreende um efeito de sujeito.” (idem, p. 485).



Banda de Moebius  
Figura 6

A psicanalista Sheila Skitnevsky Finger (2018) desenvolve as mudanças nas superfícies topológicas no texto *Interpretação e topologia no L'Étrouredit: corte, costura e mudança de estrutura*, e de forma contundente defende que em uma análise não basta intervir respeitando a estrutura da neurose (toro), é função do tratamento operar mutações através de cortes e costuras. Acompanhando o texto lacaniano, ela traz que o percurso de uma análise abarca desde a entrada do sujeito com seu dizer de demanda, toro esférico, até a saída com a articulação livre entre o sujeito (banda de Moebius) e objeto causa de desejo, “O ‘espaço’ que se cria na superfície tórica, a partir do corte duplo, é a banda moebiana, ou o sujeito barrado (\$). Por isso, há que se costurar a superfície do toro modificado, para que se presentifique o corte, em forma de banda de Moebius verdadeira.” (Finger, 2018, p.155-156).

O intuito de citar logo acima as superfícies topológicas trabalhadas por Lacan (1972/1966) é de chamar atenção à transformação por que elas passam. Essa transformação é efeito de cortes e costuras, passando inclusive por outra superfície, o *cross-cap*, mas devido a complexidade que o trato do tema exige ele não será aqui aprofundado. Nosso interesse em trazê-lo está na proposição lacaniana de que o corte instaura uma transformação criadora de algo que não estava lá, mas não se trata apenas de corte é preciso um certo número de voltas na superfície para que a incidência precisa do corte produza a separação mirrada, que da asfera se extraia o sujeito barrado (banda de Moebius) e o objeto *a*. Destarte, a topologia manipulada por Lacan tem a finalidade de transmitir a experiência com o real de uma análise, “Pois a sua prática dos nós não era um hobby, uma mania. Foi um método para pensar o real da experiência psicanalítica, um método de despertar para o seu real.<sup>47</sup>” (Bousseyroux, 2018, p. 169).

---

<sup>47</sup> Tradução nossa: « Car sa pratique des nœuds n'était pas un hobby, une manie. C'était une méthode pour penser le réel de l'expérience psychanalytique, une méthode d'éveil à son réel. » (Bousseyroux, 2018, p. 169).

Ainda, o corte pelo qual opera o analista é aquele que não esquece o dizer porque segundo nos diz Lacan (1972/1966), a psicanálise coloca em jogo um agente de dimensão outra, quem anima o corte está no lugar de resíduo, de objeto *a*. Além disso, esse corte tem outra particularidade, ele opera em uma superfície duplamente torcida. É a essa particularidade que nos referimos quando dissemos que nem toda interpretação se torce à dignidade do ato.

Nosso raciocínio é o seguinte: no texto *A direção do tratamento*, Lacan nos fala que o analista também paga com sua palavra, “(...) se a transmutação que elas sofrem pela operação analítica as eleva a seu efeito de interpretação” (1958/1998, p.593), essa transmutação seria a – primeira torção – e com uma – segunda torção – a interpretação se elevaria à dignidade do ato analítico. Para que tenha lugar a primeira torção é preciso a presença do analista, quer dizer, que a transferência esteja instaurada. E para que a segunda torção aconteça também é preciso que a transferência esteja instaurada, mas não só, além disso é necessário que sua mira seja o falasser e que o dizer ressoe no *em-corpo de analista*.

O ato analítico, se faz, portanto, no só-depois, um efeito de corte no real ressonante. Se a interpretação é feita para produzir ondas, no ato os corpos já estão jogados ao mar entregues ao movimento das águas. Se na interpretação o analista está ainda ancorado possuindo uma certa consciência do que está por dizer, no ato, analista e analisante estão mergulhados no campo do sensível, da experimentação com real ressonante. Mas desta experiência só saberemos depois, quando viermos à superfície e já não nadarmos mais como antes.

Pois bem, essa nuance que estamos trazendo entre a interpretação e o ato analítico fora de certa forma discutida pelos psicanalistas com quem viemos conversando neste trabalho. Orrado (2018), por exemplo, diferencia a interpretação ressonante da interpretação racionalizante ou significante. Esta alimenta a relação transferencial por manter o circuito pergunta-resposta, tal

como na alusão, pois mesmo que o analista não feche a significação, o analisante se mantém pinçado à fantasia “o que será que ele quis dizer com isso”, por conseguinte, a análise é levada a uma via sacra sem fim. Já a interpretação ressonante busca o irrepresentável, o que ressoa com o dizer.

Guérin (2019), é mais preciso, para ele a interpretação é a principal modalidade do ato analítico e abordá-la é uma questão de apreensão do real da interpretação. Ela é poética, posto que tal qual a poesia explora a ressonância do significante e o que nele nos remete mais além, melhor dizendo, ela passa pelo sentido, mas não se reduz a ele, pelo contrário, força o seu limite:

Consequentemente, a interpretação, na medida em que é poética e, portanto, implica um sentido branco, é um efeito de sentido e um efeito de um buraco (no sentido) que é um efeito de som. A interpretação é, portanto, um efeito de sentido e um efeito de som. Nesta medida, é poética porque ressoa com o corpo.<sup>48</sup> (Guérin, 2019, p.216)

Assim, apesar de incluirmos uma diferenciação entre o ato analítico e a interpretação que os autores citados parecem não estabelecer, nos aproximamos deles ao pensarmos os efeitos de ressonância no corpo e a potência aí implicada. Para tanto, eles trazem o efeito de ressonância em referência ao falante, isto é, inferindo como a interpretação irá acessar o inconsciente real. A isso nós acrescentamos que a experiência com esse real não se dá apenas de um lado, dado que, no instante do ato, não há mais dois lados discerníveis. Na experiência do ato, nos lançamos a experimentar o efeito de suspensão do tempo, do espaço e do sujeito, somos ali uma continuidade descontínua. Descontínua porque a estrutura do ato é de corte, de escansão e não de união.

---

<sup>48</sup> Tradução nossa: « Par conséquent, l'interprétation, en tant qu'elle est poétique et qu'elle implique donc un sens blanc, est effet de sens et effet de trou (dans le sens) qui est effet de son. L'interprétation est donc effet de sens et effet de son. Dans cette mesure, elle est poétique car elle résonne avec le corps. » (Guérin, 2019, p.216).

Enfim, é de uma experiência estética que se trata, o que inevitavelmente nos coloca na fronteira com a arte. Não por acaso os exemplos que trouxemos enquanto discorremos sobre o assunto de dentro do campo psicanalítico foram pescados de fora, do campo da arte, Clarice, Hurricane, Rilke. Lá, isso que aqui defendemos como hipótese, já está mais do que assimilado, incorporado, porque é com o corpo que se faz e a isso não se resiste. Orrado (2018) nos diz: “Se a interpretação atinge o real para o fazer ressoar, uma mediação orientada pela arte invoca o real para o deixar ressoar”<sup>49</sup> (p. 237), partindo deste pensamento, acrescentamos que uma experiência de análise, por ser uma experiência com o real, é também uma mediação orientada a invocar o real não só para fazê-lo ressoar, mas também nele ressoar.

Assim, ao trabalharmos com a frase lacaniana de que a interpretação é da ordem da *réson* e não da razão, exploramo-la no sentido de que se ela produz efeitos ressonantes é porque também foi invocada pela ressonância. E quanto a isso o analista tem responsabilidade, sendo sua função, enquanto agente do discurso analítico, se fazer ressoar. Desta feita, se fazendo-deixar-ser caixa de ressonância analista e analisante cruzam a fronteira do já visto, já ouvido e já sentido, para explorar o que ainda está por ser.

### **3.4. A Retroação: a Ética Possível**

Então, o que “está por ser” em uma experiência analítica? Em seu percurso diacrônico diríamos que uma nova superfície que se interessa pelo real. Que tem gosto pelo real. Falemos primeiramente sobre a superfície.

A imagem oferecida pela topologia dos manuseios, do trança e destrança dos nós, navalha de cá, torção de lá, é o que até o momento extraio de extremamente rico da imersão lacaniana neste campo. Certamente o que acabo de dizer pode acossar muitos apaixonados pela entrada da

---

<sup>49</sup> Tradução nossa: « Si l’interprétation frappe le réel pour le faire résonner, une médiation orientée par l’art invoque le réel pour le laisser résonner. » (Orrado, 2018, p.237).

matemática na psicanálise. Este não é meu caso, o que não quer dizer que eu não faça esforços desmesurados em acompanhar o motivo lacaniano em fazê-lo. Como dissemos no transcórrer destas linhas, o reinventor da psicanálise tinha como intento transmitir a experiência com o real pela lógica, vereda que também dizia do seu sintoma. Tal como Freud, as escolhas de percurso determinaram os caminhos da psicanálise, seu modo de tratar e pensar a função dos conceitos com a prática, não nos esqueçamos, à título de exemplo, das questões místicas que Freud não permitiu vir à público, pois a batalha já estava grande demais na invenção e defesa da psicanálise.

É uma questão de escolha e a vida, incluindo aí a análise, nos mostra que com ela algo sobra, se perde. Sustentamos, ou assim tentamos, que a superfície tomada por nós enquanto o falasser, fora por longo período recalcado, é o próprio Lacan quem o confessa em *Mais, ainda*. Após conscientizar-se disso, ele nos fala do corpo que goza, da substância gozante, do falasser, do corpo sensível ao que ressoa, mas neste tempo ele já estava dentro demais dos nós.

Pois bem, sendo a análise uma experiência com o real em que se trata via cortes e suturas a superfície, esta não passa ilesa as ressonâncias daquele. O falasser não passa ileso e ele tem um corpo do qual faz uso, do qual se goza e pode vir a consentir ao real ressonante. Insisto em atribuir ao real sua manifestação sob a égide da ressonância, pois ela nos indica a forma envelopada com que nos encontramos corporalmente com o real. Não é do traumático que estamos falando, mas de uma aproximação sutil e deveras potente em trans-bordar o que estava lá.

Se formos colocar em imagem o que estamos dizendo, traríamos a imagem de uma superfície perfurada, mas recoberta pela fina camada de um véu. É este que gradualmente e com brandura vamos deixando ressoar e mesmo penetrar. É apenas uma imagem e como toda imaginação tem seus limites, ela nos serve, contudo, para representarmos o efeito na superfície

corporal do falasser. O ato analítico é a estrutura propiciadora desta experiência, pois ele a um só tempo corta, perfura e torce, abrindo espaço para algo ali advir, para a criação.

A criação é o que nos dá fôlego à vida. Experiência que nos revela as possibilidades de viver mais, viver com mais. Assim, a concessão em se aproximar do real ressonante é consequente de algo que nos escapa em termos conceituais e mesmo pela lógica, aqui nos aproximamos da fronteira da arte.

Naquela noite conhecia esse grande susto de estar viva, tendo como único amparo apenas o desamparo de estar viva. A vida era tão forte que se amparava no próprio desamparo. De estar viva - sentiu ela - teria de agora em diante, que fazer o seu motivo e tema. Com curiosidade meiga, envolvida pelo cheiro de jasmim, atenta à fome de existir, e atenta à própria atenção, parecia estar comendo delicadamente viva o que era muito seu. A fome de viver, meu Deus. Até que ponto ela ia na miséria da necessidade: trocava uma eternidade de depois da morte pela eternidade enquanto estava viva. (Lispector, 1998, p.143)

É dessa arte que estamos falando. A poesia tangencia com destreza isso que opera para que o falasser se faça-deixar-ser corpo ressonante do real. Não é algo que experimentamos cognitivamente, pois como bem nos disse Didier-Weill (2010), é preciso parar de raciocinar para provar do real ressoante, de sua revelação. Esta nos revela o real humano, nó feito entre vida e desamparo, para ecoar Clarice Lispector.

Enfim, a concessão que falamos é efeito da certeza de estar vivo que se experimenta com a ressonância do real, visto que esse acontecimento não é apenas da ordem da contemplação, da fruição, ela invoca o ato e este injeta significante novo, ele também é criativo. E o analista é aquele que devido ao caminho já percorrido em sua própria análise, supõe-se ter acedido à essa entrega com a experimentação do real. Acreditamos não ser demasiado nos referirmos à sua função como



essa “curiosidade meiga, envolvida pelo cheiro de jasmim, atenta à fome de existir.” (Lispector, 1998, p.143).

Curiosidade atenta a fome de existir. Há tanto aí. Somos enviados ao desejo de analista. Aquele que juntamente ao reconhecimento da castração, da falta-a-ser, do de-ser do sujeito, termos lacanianos para se referir a direção de uma análise, também se faz pelo interesse pelo real. Aliás, talvez seja mesmo mais coerente com o que acabamos de trazer dizer que o desejo de analista se faz pela fome de existir. É inconteste que a certeza de existir não exclui o reconhecimento da castração, longe disso, ela se dá com tal reconhecimento. É uma existência que ex-siste ao objeto de satisfação completa, que ex-siste ao encontro ideal e, por isso, vive.

É uma fome que não cessa, ela insiste em se transmitir e em se saciar dessa existência. Chega um momento, porém, que a posição muda, pois o que alimentava um tanto da escolha pela posição de se fazer direcionar é saciado, ousou dizer, contudo, que outro tanto se obstina a querer mais, fazendo ocupar então o lugar daquele que direciona a experiência. Esse tanto que se sacia é apresentado por Soler (2012) como a satisfação de fim de uma análise.

Pondera-se, essa satisfação é incalculável e improgramável, mas é o resultado do que ela chama de “queda dos amores com a verdade sem a qual não há fim, e que a obtida percepção da falha estrutural não basta para produzir” (idem, p.90). Ela situa como função do analista direcionar o falante à esta satisfação pela via das reduções das miragens da verdade e para tal só há um alvo, o inconsciente real. Como este é a-estrutural, não se articula como uma linguagem, demanda outro modo de intervenção, “Assim, coloca-se a questão dos meios específicos que pode se dar uma técnica analítica orientada para o Real. Interpretação e manejo do tempo ali estão em jogo.” (Soler, 2012, p. 90).

Quanto ao manejo do tempo ela advoga pelas sessões de tempo lógico operadas por Lacan desde o início de sua prática, aquelas que operam de acordo com o corte da sessão que não tem que ver com os quarenta ou cinquenta minutos habituais, mas com o instante em que a escuta ressoa com o real no discurso do analisante. O corte então funciona como interpretação, o que também poderia ser feito pela fala do analista, mas, de acordo com ela, poderia alimentar a fome de sentido, as “satisfações de blábláblá”, “O corte da sessão que decepa as palavras é "dedo apontado" na direção do gozo que lastreia a hystorização do sujeito na análise.” (idem, p.96).

Importante pontuar que ela não trata o blábláblá como algo a ser dispensado ou de menor valia, poderia ser mesmo uma conclusão tirada às pressas sobre os analistas que praticam as sessões curtas. Soler (2012) sabe por experiência que a escansão só tem lugar se vier acompanhada de palavras onde escandir, mas ela problematiza a necessidade do tagarelar tendo em mente a finalidade de uma análise, esvaziar a transferência de saber.

Mas, na verdade, acho que o que conta numa sessão, seja ela de duração variável ou curta, é seu fim, como para a análise, aliás. Há os fins de sessão conclusivos que extraem um ponto-de-estofo, que em geral satisfaz; os fins que questionam, sublinhando um termo que relança a questão transferencial; e depois os fins que chamei fins suspensivos, que nem concluem nem questionam, mas cortam a cadeia da fala e atormentam o sentido. A sessão curta praticada por Lacan, quase pontual, vai mais longe por fazer entrar em ação a lâmina do corte entre o espaço dos ditos, dos semblantes, e a presença real. (idem, p.96)

Não é nosso objetivo desdobrar a até hoje controversa questão que envolve as sessões curtas e a funcionalidade/finalidade do corte. Se faz relevante para nós que o corte ou o silêncio, não importa quantos minutos passados, extraem as unidades suspensivas da fala do sujeito antes que a cadeia se feche em uma conclusão. Diferenciando-se que a unidade suspensiva resvala o

inconsciente real e as unidades conclusivas nutrem o inconsciente-sabido, transferencial. Não é, contudo, para nos acuardos, não há que se escolher, afinal, são eles um só, a depender do direcionamento dado à análise.

De fato, o direcionamento que sustentamos é aquele que mira o fim da transferência de saber e a concomitante certeza de ser, de existir. Como dissemos, a satisfação atesta o fim da suposição de saber, daí Soler (2012) se questionar se haveria uma mudança de gosto do sentido, para o fora-de-sentido, mas esse gosto não seria predicável, nem mesmo variável, isto é, não se trata de entusiasmo, decepção, frustração, nostalgia, “Um fim de análise também é o fim das alegrias da decifração.” (idem, p.97-98). E não concluamos dicotomicamente que se não há mais alegria na decifração, há tristeza pelo não mais decifrar.

No transcorrer da experiência a satisfação, esperança, alegria em encontrar sentido nos saberes insabidos vai se esvaindo. O que resta é este afeto, a satisfação, signo de que não há mais fome a mitigar, justamente, porque o que a nutria era a crença de que haveria um saber possível de ser sabido. E com o sabor do inconsciente real, vemos cair essa crença, caindo com isso aquele que investíamos no lugar dessa suposição, já que estruturalmente nos alienamos a um Outro que acreditamos saber sobre nosso ser.

Isso nos mostra que o fim de uma análise se atesta por este afeto que não é da ordem do racional e articulável, mas da ordem do corpo, do falasser. Daí as dificuldades em transmutar esse acontecimento em palavras. Não obstante, à par esse desafio, senão impossibilidade, podemos atestá-la de outra forma. Pela experiência. Melhor dizendo, pela fome insaciável daquele que experimentou inicialmente do lugar de analisante e decide em continuar a se alimentar da certeza de existir agora do lugar de analista.

Essa passagem certifica a travessia que vivemos em um processo de análise. Depois de atravessados, é como se não tivéssemos muita escolha, “como se” porque ela está sempre lá ainda que disfarçada debaixo de injunções. Neste caso, não se trata de um imperativo, mas de um empuxo a continuar a saciar a fome tendo como parceiros sujeitos que venham partilhar suas histórias e sua existência. Soler (2012) disse que a análise é o único lugar em que se experimenta do inconsciente real, acrescentaria que a análise é o lugar em que essa experiência inicia com uma alienação e termina com uma separação. Estamos falando da separação satisfatória com a transferência de saber. Outrossim, a experiência com o inconsciente real dar-se-ia também em experiências estéticas que nele encontram o combustível criativo.

E no fim, voltamos ao início. É o ato analítico que inscreve a originalidade e identidade de uma análise. Posto que seu agente opera do lugar de objeto residual e causa de desejo e desta posição o único princípio de poder é não haver disputa de poder. Por uma abnegação ou renúncia? Não, pela realização de que não há objeto a ser disputado, verdade e saber estão disjuntos, um é limite do outro. Mas de fato, o analista não está em simetria com o analisante, ele já entra na relação sabendo da disjunção entre saber e verdade ao passo que o analisante ainda virá a saber.

Vemos, assim, que abordar o ato analítico por sua estrutura e efeito nos leva à questão do fim de uma análise. Soler (2012) diz que há uma constante que atravessa as teses lacanianas: “Uma afirmação nunca foi desmentida: aquela que coloca, em primeiro lugar, que há uma conclusão definível; em segundo lugar, que ela é inseparável da produção do analista; e, em terceiro lugar, que ela tem um impacto político essencial.” (p.109). Sublinhamos, não é de cura que se trata o fim de uma análise, primeiro porque o inconsciente é inesgotável e para sempre insabido, fazendo do saber possível apenas hipotético, segundo e, principalmente, porque o falasser é encontro a advir

com o vivente perdido, mas logicamente reencontrado. É a fonte da ex-sistência do ser humano. É possibilidade de experimentarmos o sensível em vida e com a vida.

Urge darmos o devido apreço ao impacto político do fim de uma análise. São diversas as vias de entrada para debatermos esse sujeito como seria, por exemplo, indagá-la face às formações propostas nas instituições pelo mundo afora ou analisar como essa questão interfere na inserção da psicanálise na cultura. A maneira como pretendemos examiná-la ressalta o que a finalidade de uma análise pode oferecer à polis.

Evidentemente que os motivos de entrada em uma análise não perpassam esse intento, o motivo é primordialmente egóico, busca-se ajuda pessoal. A saída, porém, mesmo que sem a intenção de sê-lo promove um outro tipo de laço com o Outro. Adiantamos, não defendemos ideias tais como de um sujeito analisado ser mais realizado, consciente de si, controlado em seus impulsos, mais feliz, menos frustrado no amor. De fato, esses elementos podem estar presentes, o que nos levaria a desdobrá-los um por um, contudo, se eles são da ordem da contingência, há algo que não se modula caso a caso. Estamos falando do que dissemos mais acima, o falante que experimenta a conclusão de uma análise se depõe dos jogos de dominação.

A meu ver, a posição incorporada de ser resíduo é de suma radicalidade e de efeitos nos laços para fora das relações transferenciais, na vida. Quando nos atentamos para a qualidade de nossas relações, ou melhor, quando escutamos nossas relações, percebemos o quanto elas são moldadas pela lógica de dominação. Pouco importa a variante, seja o dinheiro, o conhecimento, a fé. Por debaixo vemos sujeitos lutando, sangrando, mas sempre com a espada em riste.

De fato, um sujeito que tenha experimentado o fim de uma análise também não está ao abrigo das tentações do lugar de mestre, de dominação, mas espera-se que ele esteja disso avisado, o que já não é pouco. Dito isso, como pensar análises feitas à distância? Conforme discorreremos

até aqui, a política se enoda à estética imanente à uma análise, quer dizer, a experiência sensível não tem uma dimensão acessória, ela é condição para nos mantermos na direção de uma análise.

Deste modo, se nos atendimentos à distância não temos acesso ao real ressonante, já que ele ressoa no *em-corpo de analisa*, exigindo a presença do corpo humano, negativizado, como cunhamos, e os corpos estão à distância, mediados e amortecidos pela tecnologia, o que fazemos quando escutamos via remota? Claro que é preciso sermos cautelosos frente à tal provocação, muito ainda precisa ser colocado na roda, pensado em coletivo e com o avançar da história.

Arrisco, contudo, um posicionamento. Claro que fizemos o que fora possível e fizemos muito bem frente ao inimaginável que vivemos tanto coletivamente, quanto cada qual com seus impasses e fantasmas a lidar. Estávamos (ou estamos) em uma situação de exceção na qual tivemos que lançar mão do que tínhamos para continuarmos a viver e a experimentar fagulhas de vida, respiros. A análise sustentou este lugar. Mas precisamos agora dar alguns passos à trás para refletirmos sobre o que foi possível ser feito, quais efeitos escutados, sobretudo, o que foi experimentado.

O ato analítico teve lugar a advir? Ou as intervenções foram sumariamente interpretativas? De fato, as questões feitas não são imparciais. A hipótese, tanto a partir de minha experiência, quanto dos relatos de colegas indagados diretamente sobre o que eles haviam percebido sobre suas intervenções e efeitos, é que com os corpos à distância, ainda que em presença do analista, não há condições para que o ato possa advir. Daí, entrever que as interpretações não podendo torcer à dignidade do ato operavam pelas unidades conclusivas e suspensivas, mas com analista e analisante ancorados em terra firme. Certamente há efeitos subjetivos, deslocamentos e tomadas importantes de consciência, mas, me parece, que a finalidade de pôr fim à transferência de saber não está nesta direção.

E quanto aos argumentos sobre acompanhar as transformações do tempo, os avanços e progressos tecnológicos, as facilidades que tais ferramentas nos oferecem, como nos conectamos com mais pessoas e temos o mar de conhecimento ao nosso dispor, respondo com Lacan (1975) “Em todo o caso, que não há progressos. O que ganhamos de um lado, perdemos do outro. Como não sabemos o que perdemos, pensamos ter ganho.”<sup>50</sup> (p. 37). Não é momento de fazermos essa balança de forma ampla, mas sobre o sujeito que nos concerne, a perda me parece bastante evidente, é a perda do encontro que nos desperta para o que há de mais humano em nós, julgo não ser a inteligência, mas o misterioso real que toca, ressoa e soa.

Para finalizar este adendo em nosso tema e já encerrando nosso percurso deixo uma parte da entrevista com o psicanalista Éric Laurent publicada na Revista *La Cause du Désir* em 2017:

Laura Sokolowsky – Certas correntes analíticas, dentre elas a IPA, estimam que o analista do século XXI pode praticar a psicanálise *on-line*, inclusive a análise didática. Um dos argumentos evocados apoia-se na indicação de Lacan, segundo a qual o único *médium* da análise é a palavra do paciente. Na análise por Skype, este apaga sua câmera para não ver o analista, que pode deixar a sua ligada. Isso reproduziria o enquadre analítico inventado por Freud, onde um fala e não vê, enquanto o outro escuta e olha. A análise é isso?

É.L. – De jeito nenhum! A análise não é isso, não é só isso. A análise é tudo o que dois corpos falantes podem dizer um ao outro, dois *falasseres* em um encontro inédito. Dito isso, não devemos também ser tecnofóbicos. Lacan não se contentava com cartas manuscritas sobre pergaminho; ele atendia ao telefone e enviava com prazer telegramas para que tudo fosse mais rápido. O analista contemporâneo também pode se servir do Skype quando as circunstâncias não permitirem fazer de outro modo. Há ditos que incidem

---

<sup>50</sup> Tradução nossa: “Em tout cas, qu’il n’y a pas de progrès. Ce qu’on gagne d’un côté, on le perd de l’autre. Comme on ne sait pas ce qu’on a perdu, on croit qu’on a gagné.” (Lacan, 1975, p. 37).

mesmo quando transportados pela internet. Não há, por outro lado, razões para se contentar com a forma Skype. É uma limitação do encontro, como era o telefone e o telegrama. É preciso se servir do Skype para em seguida prescindir dele.

Pois bem, isso que faz com que a análise não seja “só isso” é o que, segundo nossa hipótese, faz com que uma análise seja uma análise. Sem a operação do ato analítico acontece uma escuta analítica, mas é preciso o tato para que do ato advenha o ser. E se o efeito do ato analítico, operador do discurso analítico, é, ao mesmo tempo que a experiência com a castração, invenção e criação, podemos nessa mesma linha de raciocínio questionar, a que se presta a psicanálise senão invocar no falasser o desejo de criar, se criar em ato? Como nos diz Audi (2010):

É necessário criar: este é o princípio sobre o qual a teoria da estética<sup>51</sup> constrói o axiomático. "É necessário": no sentido do que é exigido pela vida para que possa viver, para que possa continuar a viver e ter prazer em viver, para que possa regozijar-se com o poder de agir que é e, portanto, persistir no seu ser, ou seja, para que viva mais, para que viva melhor, em suma, para que sobreviva quando o puro facto de viver lhe pareça insuportável.<sup>52</sup> (p.65)

Se para criar é preciso colocar a carne, não para fazer obra da própria carne, mas para com ela fazer a obra (Audi, 2010), para analisar é preciso colocar o corpo, o *em-corpo de analista*, não para fazer obra do corpo, mas para com ele fazer a obra analista (aquele que advirá no fim da

---

<sup>51</sup> Recurso visual explicado por Vivès: “No texto original em francês, o neologismo ‘*esthétique*’ privilegia a justaposição de ‘*esthétique*’ (estética) e ‘*éthique*’ (ética), nascendo assim do acréscimo da letra ‘h’ em ‘*esthétique*’, o que faz nela surgir a palavra ‘*éthique*’. Para provocar o mesmo efeito de irrupção de “ética” na palavra “estética”, optou-se por um recurso visual, como utilizado na poesia concreta, que convoca o olhar ao destacar em itálico a palavra ‘*ética*’ que já se encontra escrita na palavra “estética” no idioma português, surgindo assim o neologismo ‘*estética*’.” (p.1).

<sup>52</sup> Tradução nossa: « Il faut créer: tel est le principe dont la théorie esthétique construit l’axiomatique. « Il faut » : au sens de ce qui est requis par la vie pour qu’elle vive, pour qu’elle puisse continuer de vivre et prendre plaisir à vivre, pour qu’elle puisse se réjouir de la puissance d’agir qu’elle est et, ainsi, persister dans son être, c’est-à-dire pour qu’elle vive plus, pour qu’elle vive mieux, bref, pour qu’elle sur-vive quand le pur fait de vivre lui apparaît insupportable. » (Audi, 2010, p.65).



própria análise). Assim se fazendo-deixar-ser experimentamos o entrelaçamento das dimensões política, estética e ética no campo de uma análise.

Política pois nos remete necessariamente à sua finalidade e esta nos oferece efeitos no laço com o Outro, um laço em que este está implicado em meus afetos e desejos sem haver de forma inelutável um terreno de batalha, de disputa pelo poder. Estética porque ali sentimos e provamos da potência da vida, de se reinventar e explorar estados em que suplantamos os limites que ela nos coloca. Somos convidados a fazer a escolha de viver com a vida, fazendo dela espaço de sentires vivificantes e de reencontro com nosso humano gracioso. Ética comprometida na transmissão dessa experiência, alicerçada em uma insaciável fome. Fome de existência.

## Considerações Finais

O caminho até aqui foi de surpresas também para esta que escreve. Também, não sei. Principalmente, melhor. O que era no começo chega ao final destas linhas com tons bem diferentes. A escrita parece um ser à parte, com vida própria, esperando apenas um corpo que venha lhe dar trela. Claro que há um exagero aí, senão eu estaria tirando o corpo fora depois de lhe ter usado à gosto. Digo que a escrita se anima por si mesma porque ela desliza por buracos imprevistos, tomando de espanto aquele que a suporta.

Antes de dar destaque para tais pontos, gostaria de dizer o que persistiu do começo até aqui. O começo nem arrisco precisar onde foi, posso ter a pretensão de enquadrá-lo no início de minhas pesquisas acadêmicas, mas acho mesmo que esse algo jazia de antes. Falo de minha inquietude com o sensível. Estou no esforço de circundá-lo há alguns anos, primeiro com o sensível que atravessa o fazer do artista, depois o sensível que toma a experiência de escrita e agora o sensível no encontro entre analista e analisante. Me afeita a palavra “encontro” quando penso no laço analítico, pois, por mais que esteja radicado no desencontro, ele realça a disposição de nos endereçarmos ao que está por vir.

Então vou percebendo que em verdade quando vou em busca do sensível, consigo tocar muito pouco dele com conceitos e palavras. Ele é indomável e dita seus confins. É o sensível que chega até nós obstinado a se manter como um mistério. Dentre as mudanças no rumo desta pesquisa, diria que está isto, meu assentimento com a sua natureza misteriosa. Relendo o texto, acredito que isso se faça escutar entre os dois capítulos, como se uma cava se fundasse entre eles. Ainda assim, optei por mantê-la, porque, para mim, uma tese é muito mais do que o que conseguimos enfim transmitir do trajeto, é o trajeto e com ele os traços que se inscrevem.

O que aconteceu entre os dois capítulos? Me reencontrei com o mar e seu movimento vivo. Com seu somido forte e gracioso. A sua insistência em ressoar me despertou para aquilo que na natureza pulsa sem cansar, sem tempo a perder, pulsa para o fato de estar em vida. Por isso, minha também insistência em dar nome na experiência de análise para isso que nela e com ela provamos da afirmação de existir. O que parece não receber o devido acento na teoria psicanalítica, talvez porque já seja óbvio ou porque seja distante demais do óbvio.

Fato é, a intelectualidade e o empuxo à ciência presente no campo psicanalítico podem nos distanciar de veredas que tenham a sensibilidade e o sensível como causa. Mas se falarmos com o léxico já consolidado, aí tudo bem. Tenho a impressão de que as produções na psicanálise foram ficando insípidas demais, podemos falar de gozo, mas não podemos falar de felicidade. Podemos falar do que nos direciona ao pior, mas deus o livre falar de bem-estar. Destaco, estou bem longe de militar por causas adaptativas, inclusive, o chamado ao sensível nos leva justamente no sentido contrário do que se adequa, posto que no campo do sentir não há moral, antes, ele pede que haja espaço, que estejamos livres para degustá-lo a valer.

Igualmente livres para que possamos refletir, indagar, nem que seja para refutar, mas que possamos dar voz ao sensível na experiência analítica. Há alguns anos escutei um psicanalista antigo da minha cidade dizendo que passados seus quarenta anos de prática clínica ele se sentia mais vivo do que quando tinha seus vinte anos. Ele devia isso à experiência dos encontros com seus analisantes. Não sabia como isso tinha me marcado. Com efeito, estas linhas parecem versar sobre isso, a possibilidade de que o encontro com o real não seja apenas do horror, mas também de despertar do vivente que nos ex-siste.

No caminho até aqui, me surpreendi com a conclusão a que chegamos sobre a não equivalência entre o ato analítico e a interpretação. E só pudemos chegar até ela porque, tendo

como base a experiência clínica, situamos a ressonância do real nas duas pontas como causa e efeito do ato analítico. Mesmo que a própria lógica do ato nos impossibilite de pensar um à priori, seu efeito nos dá sinais do que o antecede, no só depois.

Gostaríamos, assim, de sublinhar que nosso objetivo é até mais simples do que tantas linhas escritas podem fazer parecer, é um manifesto pelo corpo-a-corpo, pela preservação da estética do sensível, pelo humano, por fim. Em outras palavras, para que a psicanálise guarde e lute pela sua condição imanente de ser uma experiência no sentido benjaminiano de ser compartilhada com o próximo. Finalizo com uma passagem de um dos textos de Walter Benjamin (1933/2012) que mais me transbordaram de *Experiência e pobreza*. Lá ele analisava as consequências advindas da morte da narrativa com a chegada do romance e depois com o texto informativo, então ele diz: “Sim, confessemos: essa pobreza não é apenas pobreza em experiências privadas, mas em experiências da humanidade em geral. Surge assim uma nova barbárie” (p. 124-125).

### Referências

- Allouch, J. (1999). *Alô, Lacan ? É claro que não*. (Trad. S. R. Felgueiras). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Audi, P. (2010). *Créer : Introduction à l'esth/éthique*. Paris : Éditions Verdier.
- Badiou, A. (1999). Lacan e o real. In : C. Gargia (Org.), *Conferências de Alain Badiou no Brasil*. 67-76. Belo Horizonte: Autêntica.
- Barilli, Renato. (1994). *Curso de estética*. (Trad. I. T. Santos), 2ª ed. Lisboa: Editorial Estampa.
- Benjamin, W. (1935-36/2012). A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In : (Trad. Sérgio Paulo Rouanet) *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. – 8º Ed. Revista – São Paulo: Brasiliense.
- Benjamin, W. (1933/2012). Experiência e pobreza. In : (Trad. S. P. Rouanet. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. – 8º Ed. Revista – São Paulo: Brasiliense.
- Bousseyroux, M. (2004). *Le mystère du corps parlant*. Em *L'en-je lacanien*. n. 3. p. 67-77. Paris : Éres.
- Bousseyroux, M. (2012). L'unbewußte de Lacan. In : *Champ Lacanien*. n.12. p.141-157.

Bousseynroux, Michel. (2018). *La réson depuis Lacan* : Essai de psychanalyse. Paris : Éditions  
Stilus.

Brodsky, G. (2004). *Short Story*: os princípios do ato analítico. (Trad. V. A. Ribeiro). Rio de  
Janeiro: Contra Capa Livraria.

Capanema, C. A. e Vorcaro, A. M. R. (2017). A condição do ser falante no nó borromeano. In :  
*Estilos clin.*, v.22, n. 2. 388-405. São Paulo.

Checchia, M. A. (2012). *Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan*. (Tese de  
doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil.

Costa, A. O. (2014). Os tempos da transmissão segundo a lógica de Lacan. In *Estilos da Clínica*,  
19 (3), 499-514.

Costa, A. (2019). *Luz e tempo*: Ato e repetição. São Paulo: Escuta.

Didier-Weill, A. e Weiss, E. (2007). *Quartier Lacan* : testemunhos sobre Jacques Lacan. (Trad. P.  
Abreu). Rio de Janeiro : Cia. De Freud.

Didier-Weill, A. (2009). *Trabalhando com Lacan*: na análise, na supervisão, nos Seminários. (Org.  
A. Didier-Weill e M. Safouan) (Trad. C. Berlinier). Rio de Janeiro: Zahar.

Didier-Weill, A. (2010). *Un mystère plus lointain que l'inconscient*. Paris : Flammarion.

Didier-Weill, A. (2012). *Lacan e a clínica psicanalítica* (2ª Ed.) Rio de Janeiro: Contracapa.

Dunker, C. I. L. & Assadi, T. C. (2004). Alienação e Separação nos Processos Interpretativos em Psicanálise. *Psyche* (São Paulo), 8(13), 85-100.

Eidelsztein, A. (2009). Los conceptos de alienación y separación de Jacques Lacan. *Desde el Jardín de Freud*, 9, 73-86.

Ferenczi, S. (1927-28/n.d.). Élasticité de la technique psychanalytique. In *Œuvres complètes*. (Vol. IV, p. 53-65). Paris : Payot.

Finger, S. S. (2018). Interpretação e topologia no L'Étourdit: corte, costura e mudança de estrutura. In: *Livro Zero Revista de Psicanálise*. São Paulo.

Freud, S. (1895/1996). Projeto para uma psicologia científica. In: S. Freud, *Obras completas*. Vol I. 335-397. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1901/1996). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In: S. Freud, *Obras completas* (Vol VI). Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, S. (1905/2017). O chiste e sua relação com o inconsciente. (Trad. F. C. Mattos e P. C. de Souza.). In S. Freud, *Obras Completas* (Vol VII). São Paulo: Companhia das letras.
- Freud, S. (1912/2007). Sobre a dinâmica da transferência (Trad. C. Dornbusch). In S. Freud, *Fundamentos da clínica psicanalítica*. 107-120. Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1914/2004). À guisa de introdução ao narcisismo (Trad. L. A. Hanns). In S. Freud, *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. 95-132. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1915/2013). As pulsões e seus destinos. (Trad. P.H. Tavares). In *Obras incompletas* S. Freud. Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1917/2010). Uma dificuldade da psicanálise (Trad. P. C. de Souza). In S. Freud, *Obras completas*. Vol. 14. 179-197. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1920/1996). Para além do princípio do prazer. (Trad. M.A.M. Rego). In J. Strachey (ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Vol XVIII. 335-397. Rio de Janeiro : Imago.
- Freud, S. (1924/1996). O problema econômico do masoquismo. (Trad. M.A.M. Rego). In J. Strachey (ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Vol XIX. 335-397. Rio de Janeiro : Imago.



Freud, S. (1926/2017). A questão da análise leiga: Conversas com uma pessoa imparcial. (Trad. C. Dornbusch) In *Fundamentos da clínica psicanalítica*. 205-314. Belo Horizonte : Autêntica.

Freud, S. (1937/2017). A Análise finita e a infinita (Trad. C. Dornbusch). In S. Freud, *Fundamentos da clínica psicanalítica*. 315-364. Belo Horizonte: Autêntica.

Freud, S. (1937/2017). Construções em Análise (Trad. C. Dornbusch). In : S. Freud, *Fundamentos da clínica psicanalítica*. 365-382. Belo Horizonte: Autêntica.

Guérin, N. (2019). *Logique et poétique de l'interprétation psychanalytique* : Essai sur le sens blanc. Paris : Éres.

Iannini, G. (2013). *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Koren, D. (2007). Les errements du contre-transfert. In : *Les lettres de la S.P.F.* Vol. 17. 37-72.

Lacan, J. (1945/1998). O tempo lógica e a asserção da certeza antecipada: um novo sofisma (Trad. V. Ribeiro). In: J. Lacan, *Escritos*. 197-213. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1949/1998) O estádio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1957-58/1999). *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. (Trad. V. Ribeiro).

Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1958/1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. (Trad. V. Ribeiro).

In *Escritos*. 591-652. Rio de Janeiro : Zahar.

Lacan, J. (1959/2016). *O Seminário, livro 6: Desejo e suas interpretações*. (Trad. C. Berliner). Rio

de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1960-61/2010). *O Seminário, livro 8: A transferência*. (2ª Ed., Trad. D. D. Estrada). Rio

de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1962-63/2005) *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1964/1998). Posição do inconsciente (Trad. V. Ribeiro). In : J. Lacan, *Escritos*. 843-

864. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1964/2008). *Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*.

(Trad.M.D. Magno). Rio de Janeiro : Zahar.

Lacan, J. (1966). *O Seminário, livro 14: A lógica do fantasma* (Trad. A. Lyra, C. B. Fleig, D. A.

L. Araújo, I. Chaves, I. Corrêa, L. P. Fonsêca, L. A. Tavares, M. L. Q. Santos, M. Fleig).

Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife.

Lacan, J. (1967-68/n.d.). *O seminário, livro 15: O ato analítico*. Inédito.

Lacan, J. (1967/2003). O engano do sujeito suposto saber (Trad. V. Ribeiro). In : J. Lacan, *Outros escritos*. 329-340. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1969-70/1992). *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. (Trad. A. Roitman e A. Quinet). Rio de Janeiro : Zahar.

Lacan, J. (1970/2003). Radiofonia. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1971-72). *Seminário : O saber do psicanalista*. (Trad. A. I. Corrêa, L. P. Fonsêca, N. Z. Frej). Centro de Estudos Freudianos do Recife.

Lacan, J. (1971-72/2003). *Seminário, livro 19: O pior*. (Trad. A.T. D. Gonçalves, D. P. Fiúza, D. Coutinho, M. A. M. Fernandes, M. Colin). Espaço Moebius Psicanálise.

Lacan, J. (1971/2009). *Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. (Trad. V. Ribeiro). Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1972/2003). O aturdido. In : *Outros escritos*. Rio de Janeiro : Zahar.

Lacan, J. (1972-73/2008) *Seminário, livro 20: mais, ainda.* (Trad. M. D. Magno). Rio de Janeiro : Zahar.

Lacan, J. (1973/2003) *Televisão.* In : *Outros escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1974). A terceira (Trad. A. T. Ribeiro) In : *VIIème Congrès de l'École freudienne de Paris*, Conferência, Roma. Recuperado de: <https://drive.google.com/file/d/1GtS2m-SHuKNJfVgsMnSuev-MzL5BBeqH/view>

Lacan, J. (1974-75). *Seminário, livro 22* : RSI. Tradução não publicada.

Lacan, J. (1975). Conférences et Entretiens avec des étudiants. In : *Scilicet* n° 6/7. 32-37.

Lacan, J. (1975). “Joyce, o sintoma”. In: *O Seminário, livro 23: O sintoma.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, (1975-76/2007). 157-165.

Lacan, J. (1975-76/2007). *Seminário, livro 23: O sintoma.* (Trad. S. Laia e A. Telles). Rio de Janeiro : Zahar.

Ladeira, J. A. (2014). *Sobre a presença do analista na direção do tratamento: algumas reflexões atuais sobre o tema.* Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

- Lasnik, M. C. (2009). Ritmo, presença, voz, respiração. Testemunho sobre o manejo da transferência em Lacan – Marie-Christine Lasnik. In: *Trabalhando com Lacan: na análise, na supervisão, nos seminários*. (Org. A. Didier-Weill e M. Safouan) (Trad. C. Berlinier). 57-71. Rio de Janeiro: Zahar.
- Laurent, E. (2017). Gozar da Internet. In: *Revista Derivas Analíticas*. Disponível em: <http://www.revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/gozar-internet>.
- Leite, E. B. P. (2006). O corpo do analista: clínica, investigação, imaginação. In: *Jornal de Psicanálise*. 39 (71). 79-99. São Paulo.
- Leray, P. (2015). L'analyste et le dire du poème. In : *L'en-je lacanien*, 1(24), 87-103.
- Lispector, C. (1998). *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Loewenstein, R. (1930/2007). Remarques sur le tact dans la technique psychanalytique. In : *Figures de la psychanalyse*. 2007/1. n. 15. 181-189. Paris : Éres.
- Maldiney, H. (1986-87/n.d.). Entretien entre Henry Maldiney et Jean Oury. In : *Création et schizophrénie*.

Maldiney, H. (1990). La dimension du contact au regard du vivant et de l'existant : de l'esthétique à l'esthétique-artistique. In J. Schotte (ed.) *Le contact* (4 Ed.,177-194). Bruxelles : Boeck Université.

Mattuella, L. (2020). *O corpo do analista*. Porto Alegre : Artes e Ecos.

Metzger, C. (2017) *A sublimação no ensino de Jacques Lacan: um tratamento possível do gozo*. São Paulo: Edusp.

Miller, J. A. (2013). Jacques Lacan e a voz. In: *Opção Lacaniana online*. n.11.

Miller, J. A. (2014). L'inconscient et le corps parlant. In : *La cause du désir*. 2014/3. n. 88. 103-114.

Moreau, C. (1976). *Freud et l'occultisme: L'approche freudienne du spiritisme, de la divination de la magie et de la télépathie*. Paris : Edouard Privat.

Orrado, I. (2018). *La résonance comme concept psychanalytique : Les médiations thérapeutiques : une mise en résonance de la jouissance pour un traitement par l'art*. Tese de Doutorado. Psychologie. Université Côte d'Azur.

Orrado, I e Vivès, J.M. (2020). *Autisme et Médiation : Bricoler une solution pour chacun*. Paris : Arkhé.

Pesenti-Iremann, M. (2019). Des tours du dit au dire. In : *Figures de la Psychanalyse*. 2019/2; n. 38. 37- 45. Paris : Éres.

Quinet, A. (2009). *A estranheza da Psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Zahar.

Schafer, R. M. (2010). *Le Paysage sonore: Le monde comme musique*. Paris: Wildproject.

Schotte, J. (1990). *Le contact*. (4<sup>a</sup> Ed.). Bruxelles : De Boeck Université.

Sirelli, N. M. (2012). “Ou não penso Ou não sou”: uma discussão sobre o sujeito. *Psicanálise & Barroco em revista*, 10(2), 142-163.

Soler, C. (1995). Interpretação: as respostas do analista. In: *Opção Lacaniana*, n. 13. 20-38.

Soler, C. (2009). Uma prática sem tagarelice. In: *Trabalhando com Lacan: na análise, na supervisão, nos Seminários*. (Org.A. Didier-Weill e M. Safouan) (Trad.C. Berlinier). 112-121. Rio de Janeiro: Zahar.

Soler, C. (2012). *Lacan, o inconsciente reinventado*. (Trad. Procópio Abreu). Rio de Janeiro: Cia. De Freud.

Soler, C. (2017). Dire...l'Un. In: *Intervention au séminaire Epfcl* « La parole et son dire». n.13.

Diposnível em : <https://www.champlacanianfrance.net/node/680>.

Soler, C. (2019). O em-corpo do sujeito: *Seminário 2001-2002*. Salvador : Ágalma.

Schotte, J. (1990). *Le contact*. (Ed. 4). De Boeck Université : Bruxelles.

Torres, R. (2010). *Dimensões do ato em psicanálise*. São Paulo: Annablume.

Valas, P. (2001). *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. (Trad. Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Zahar.

Vieira, B. A. (2017). *A empatia em Freud e em Ferenczi: Em busca de uma ferramenta para a Clínica Psicanalítica*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.

Vivès, J-M. (2006). Forma e figura da transferência. In : M. A. C. Jorge (Org.), *Lacan e a formação do psicanalista*. 121-130. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Vivès, J.M. (2012). *A voz na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Vivès, J.-M. (2015). La question du tact en psychanalyse. In : *Insistance*. 10(2), 147-155.



Vivès, J.M. (2018). Un exemple de cognition corporelle et de son utilisation: le travail de l'acteur.  
In : *Cahiers de psychologie clinique*. 2018/1. n.30.75-89.

Vivès, J.M. A estética na psicanálise. (Manuscrito não publicado).

Voltolini, R. (2018). O psicanalista e a Pólis. In: *Estilos clin.*, v. 23, n. 1.47-61. São Paulo.

Wiener, S. (2008). Parfum de corps dans la cure. In : *La clinique lacanienne*. 2008/2; n. 14. Éres.  
113-121.

Zumthor, P. (1986/2014). *Performace, recepção, leitura*. (Trad. J. P. Ferreira e S. Fenerich). São Paulo: Cosac Naify.