

Teorias de fim de análise (e esboço de uma teoria heterodoxa do fim)

Theories of the end of analysis (and outline of a heterodox theory of the end)

LUIZ FERNANDO BOTTO GARCIA

RESUMO:

O artigo examina as teorias de fim de análise na psicanálise pós-lacaniana, contrastando as visões ortodoxas de J.-A. Miller, C. Soler e A. Didier-Weill com um esboço de uma teoria heterodoxa do fim. Miller concebe o fim como travessia da fantasia, com o sujeito cedendo lugar ao objeto a, liberando o gozo da relação com o Outro. Soler, a partir da noção de inconsciente real, propõe o fim como mudança de gozo – do gozo fálico, ligado ao Outro, para um “gozo da vida”. Didier-Weill enfatiza o fim enquanto a superação de um olhar mortificante pela via da palavra. Em oposição a essas leituras que tendem a separar sujeito e Outro e positivar o real via corpo, propõe-se uma via heterodoxa baseada em uma ideia de A. Eidelsztein: o fim como passagem do matema da pulsão ao da fantasia. Trata-se de esvaziar o objeto a da consistência da demanda, sem eliminar a mediação simbólica, de modo a permitir novas relações com o real.

PALAVRAS-CHAVE: fim de análise – ortodoxia – heterodoxia – simbólico – real – gozo.

ABSTRACT:

The article examines theories of the end of analysis in post-Lacanian psychoanalysis, contrasting the orthodox views of J.-A. Miller, C. Soler, and A. Didier-Weill with an outline of a heterodox theory of the end. Miller conceives of the end as the traversal of the phantasy, wherein the subject gives way to the object a, thereby freeing jouissance from its relation to the Other. Soler, drawing on the notion of a real unconscious, proposes the end as a shift in jouissance—from phallic jouissance, bound to the Other, toward a “jouissance of life”. Didier-Weill emphasizes the end as the overcoming of a mortifying gaze through the agency of the word. In opposition to these readings, which tend to separate subject and Other and to positivize the real via the body, a heterodox approach is proposed, based on an idea from A. Eidelsztein: the end as a passage from the matheme of the drive to that of phantasy. The aim is to empty the object a of the consistency of the demand, without eliminating symbolic mediation, so as to enable new relations with the real.

KEYWORDS: end of analysis – orthodoxy – heterodoxy – symbolic – real – jouissance.

1. Desassossegos

No começo de 2025, o psicanalista argentino Juan Manuel Martinez me convidou para fazer um comentário sobre seu livro a respeito da técnica na clínica lacaniana. Apesar dos méritos, levantei a questão sobre uma ausência: não havia no livro uma teoria de fim (de final e de finalidade) que orientasse a técnica. Era como se a teoria da técnica pudesse flutuar no ar, sem algo que a dirigisse, deixando de lado essa grande questão sobre por que fazemos o que fazemos. Ocorreu-me, então, uma dúvida: por que a ortodoxia pós-lacaniana tem uma teoria de análise muito bem embasada, mas o campo heterodoxo não?

A ideia dessa investigação em andamento, nesse momento ainda um esboço, é chegar nisso: tentar pensar uma teoria heterodoxa de fim.¹ Mas, antes, achei que precisava mergulhar na ortodoxia, e para isso vou trazer três grandes nomes, Jacques-Alain Miller, Colette Soler e Alain Didier-Weill, de modo a entender um pouco melhor como eles pensam o processo analítico em seu momento de desfecho.² Obviamente não me interessa uma verticalização completa na obra desses autores, que são enormes e bastante complexas. A ideia é pensar um pouco por onde passeia cada um desses gigantes da psicanálise contemporânea. E por que Miller, Soler e Didier-Weill? Porque eles representam, dão as linhas das grandes escolas de orientação lacaniana no Brasil,³ respectivamente: Sociedade Brasileira de Psicanálise, Fórum do Campo Lacaniano e Corpo Freudiano. E para quebrar a hegemonia francesa, vou trazer um pouco da nossa escola (APOLa) com sotaque espanhol, a partir de contraposição teórica oferecida por Alfredo Eidelsztein.

2. Miller e a travessia da fantasia

Nada melhor do que começar com Miller.⁴ Imagino que não seja novidade que o ideário de fim de análise milleriano é bastante tomado pelo conceito de travessia da fantasia (ou do fantasma, vou tomar, aqui, os termos como sinônimos). Mas não só. Ele também fala de “destituição subjetiva”, “identificação com o sintoma”, ou mesmo da “apercepção da mentira inerente a toda verdade quando se trata de dizer o real”⁵ como formas e nomes do fim. A relação entre eles é complexa. Em alguns momentos, Miller os lista como formas sincronicamente possíveis de operar fins, como se uma determinada análise fosse para um lado, mas outras pudessem desembocar em outros. Mas a relação mais comum e mais bem estruturada por ele é a que afirma que a travessia da fantasia seria a via régia das grandes transformações analíticas. Vamos, então, a ele, ao fantasma e sua travessia, de acordo com Miller:

O fantasma é precisamente o nome que damos ao enquadre. Lacan o chama de uma janela: o que constitui para cada um sua janela sobre o real. Mas é preciso entender que o fantasma é, para cada sujeito, o enquadre do saber do qual ele é capaz. A travessia do fantasma, a travessia do próprio enquadre que lhe oferece o campo da realidade e o campo de seu saber, é exatamente perceber o enquadre como enquadre. Ou seja, ter passado mais além, ter realizado a sequência transfinita sobre a sequência de seus ditos. Nada se opõe a considerarmos o passe como esse momento

¹ E sei que não estou sozinho nessa tarefa, como se algo do espírito do tempo estivesse começando a levantar o tema.

² Nesse sentido, minha preocupação não será tanto a de problematizar, durante a exposição de suas teorias, a lógica e o uso dos conceitos de cada um dos autores. Termos polêmicos, como “sujeito”, “real”, ou “gozo”, serão transcritos tal qual a visão de cada um.

³ Como ouvi de Ricardo Goldenberg: os brasileiros precisam de um francês para chamar de seu.

⁴ Aproveitando, inclusive, o trabalho que ele mesmo fez, um livro que compila apresentações de 1980 a 2022 sobre o fim e o passe.

⁵ Miller, J.-A. (2023). *Como terminam as análises: paradoxos do passe*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 15.

de transfinitização que deporta o sujeito de um nível onde ele ainda diz um pouco mais e sempre mais, para esse infinito sempre crescente da soma de seus ditos, que ele desloca em um ponto onde ele apreende a lei da série. Eventualmente, ele apreende esse fantasma mesmo como a lei da série que constitui sua existência.⁶

A ideia geral é que o fantasma seria a moldura, o recorte que cada um tem para se relacionar com o real. E real, aqui, tem um sentido bastante vago, que pode ter a ver com o gozo, com o corpo, com o mundo etc. Miller passeia entre todas as vertentes possíveis do termo sem muita dificuldade. De qualquer forma, o fantasma seria o responsável pelas “significações prevalentes”,⁷ ou seja, pela cristalização dos significados em torno de uma posição simbólico-imaginária que organizaria a vida dos sujeitos e que tem a ver com o objeto a. Atravessar a moldura, perceber o enquadre enquanto enquadre, teria o efeito de reduzir toda a série de construção do fantasma, todas as suas aparições, suas produções de sentido, numa espécie de ponto que, de tão consistente que fica, implode e abre uma nova forma de experiência do sujeito com o real. A ideia é que, nesse momento de travessia, ao invés de produzir mais um sentido, o sujeito pudesse tomar toda a série em sua lei, no ponto exato da determinação dos sentidos. Não mais um sentido, mas a própria lógica de produção de sentido.

Esse movimento de tomar todo o percurso da análise a partir de um enxugamento radical que faz com que seja possível ler a cadeia discursiva como um todo na sua própria lei é efeito de uma mudança no estatuto do objeto. Mas não se trata, como poderia ser uma posição mais ingênua, de uma separação do objeto no sentido de deixar o objeto de lado e se apegar à posição de sujeito. Uma das ideias da destituição subjetiva em Miller é a de uma queda do lugar do \$ para a assunção do lugar do objeto a. Como se, nos giros discursivos que a análise produz, o fim de análise dissesse da assunção do discurso analítico a partir do surgimento do desejo de analista. Ou seja: o a como agente, e não mais o sujeito. Miller se pergunta: “qual estado do sujeito seria, então, esse a? Qual é esse estado do sujeito que demanda, para ser inscrito, renunciar à sigla e à indicação mesma do sujeito? O que quer dizer, aqui, subjetivar o objeto a?”.⁸ E a resposta é: “ele se sabe um rebotalho”.⁹

É nesse sentido, pelo lado do rebotalho, do dejetivo, que Miller vai pensar a ideia de destituição subjetiva. Onde estava o sujeito com sua falta e sua barra, advém o objeto, não enquanto objeto do fantasma, mas como efeito da travessia do fantasma. E aqui começa uma grande questão: nesse lugar de dejetivo, Miller não encontra a falta, ou a negatividade,¹⁰ mas, ao contrário, o ser, em sua positividade. A proposta milleriana é que a falta estaria ligada à condição castrada do sujeito, que

⁶ Ibidem, p. 132.

⁷ Ibidem, p. 248.

⁸ Ibidem, p. 143.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Como seria esperado (assim entendo) a partir de uma boa leitura de Lacan.

botaria a metonímia do desejo para funcionar: a falta-a-ser seria uma condição de saída da análise, e o ser, enquanto resolução da falta, a sua chegada.

Há passe perfeito quando o objeto, deixando de ser semblante, torna-se “verdadeiramente real” para o sujeito. É então o conjunto do simbólico que, correlativamente, se torna semblante, devido à sua inconsistência percebida. Ao mesmo tempo, a elaboração perde toda consistência. O $(-\phi)$ da castração surgindo no lugar do sujeito torna-se o canal mesmo por onde se evacua o mais-de-gozar, que desemboca no real onde o sujeito segue, para aí encontrar o ser que ele é, como o resultado necessário das contingências que o determinam assim ou assim.¹¹

Nessa transposição que o fim produz entre \$ e a, com o a tomando o lugar do \$, seguindo essa trilha aberta pelo $(-\phi)$, o que se encontra no final é “o ser que ele é”, ligado ao real. Para Miller, essa seria a grande diferença da ideia de fim entre Freud e Lacan. Para Freud, seria suficiente (pois impossível de ir além) que o sujeito topasse com a castração e se virasse com isso: inveja do pênis para a mulher, recusa da condição feminina para o homem. Já a travessia da fantasia perfuraria o rochedo, pois ela oferece a possibilidade de ir além do simbólico (registro da castração), tomando-o como semblante, e abrindo para uma nova relação com o real, a partir do gozo. Ser, gozo e real estão em relação direta em Miller.

Tem uma passagem muito impressionante em que Miller nos conta o que seria uma espécie de trajetória ideal do processo analítico, em sua versão simplificada. Ele diz:

Temos uma escrita para o estado inicial do sujeito: a sigla \$, que, nos valores tomados por ela em Lacan, aparece própria para qualificar esse estado inicial, designando o sujeito em sua falta-a-ser [...]. A barra do \$ maiúsculo indexa o sujeito, uma vez que seu status é dado em sua falta-a-ser. Nesse trajeto, simplificado ao máximo, *da falta-a-ser rumo ao ser*,¹² a escrita mais simples seria retirar a barra sobre o sujeito, indicando, então, a supressão de sua falta-a-ser: S. Lacan, sem dúvida, visava a isso, ao qualificar esse estado terminal de destituição. Ora, com uma ambiguidade criadora, ele o qualificou de destituição subjetiva, o que leva a pensar que esse estado terminal remete a outra coisa que não a um sujeito: destituição subjetiva não deve ser ouvida no sentido em que, ali, não há mais sujeito? Aliás, não nos faltam indicações fazendo valer que a instituição do sujeito está ligada à sua falta-a-ser e que a supressão dessa falta anula correlativamente o status do sujeito.¹³

¹¹ Ibidem, p. 287.

¹² Grifo nosso.

¹³ Ibidem, p. 139-140.

O procedimento de leitura milleriana não poderia estar mais claro, aqui: da falta como princípio ao ser como fim. Não se trata de alcançar uma espécie de completude perdida, mas de tirar do sujeito o protagonismo do processo. Já sabemos onde ele vai chegar nesse caminho: no lugar do \$, o objeto a. Estratégia que, por si só, poderia ser uma leitura bastante interessante para pensar algo do fim e do lugar do objeto. O problema aparece quando essa ideia vem carregada com as tintas millerianas quanto à sua leitura do objeto e do gozo. Sempre que Miller toma o objeto a, ele o faz a partir da versão do “mais-de-gozar”, lido como uma espécie de excesso quantitativo de gozo (lembrando que, para Lacan, ele é sempre uma perda de saída: nunca foi, a não ser quando surge, já como falta). E assim topamos com a maior dificuldade na leitura milleriana em relação ao Lacan, a ideia de gozo. Na APOLa, essa referência é bastante conhecida: onde Lacan diz, do gozo, que este é impossível de positivizar (então sempre negativo), Miller inverte completamente os termos: o gozo seria o “impossível de negativizar” (então sempre positivo). Assim, apesar de não ser algo no nível de uma recuperação da completude do sujeito, o fim pelo objeto aponta para uma superação da falta em nome de algo que, na leitura de Miller, sempre foi da ordem do positivo: gozo, corpo e um certo real.

E digo um certo real pois Miller propõe uma passagem que estaria presente no “ultimíssimo”, que seria do real como um impossível lógico do simbólico a um real sem simbólico, esse sim, ligado ao corpo e ao gozo. Para Miller, a travessia do fantasma lança o sujeito de um real a outro, produz esse efeito de liberação do real em relação ao simbólico: “[a travessia possibilita ao sujeito] encontrar-se como fora de si, ou seja, fora do que era para ele o lugar lógico do real, seu fantasma como impossível, seu fantasma como impasse, como princípio dos impasses do inconsciente do qual ele é sujeito”.¹⁴ No lugar disso que era o impossível lógico-matemático, um outro tipo de real: o objeto, em sua relação com o gozo, como “verdadeiramente real”, rebaixando o simbólico ao lugar de semblante. Junto com o simbólico, quem se vai nessa conta é o desejo, ligado à falta. Miller fala várias vezes em “deflação” e até em “solução” do desejo: para ele, se “a falta passa”,¹⁵ o desejo de alguma forma se resolve nisso.

Interessante ver como Miller entende os efeitos clínicos desse processo, a partir do que seria esperado de um passe bem-sucedido:

O passe tem a estrutura do chiste. Ele não é feito para chorar, ele não é feito para durar. Sabemos muito bem que você nunca pagará sua dívida, que ceifaram seu cofrinho, que sua mulher é uma coquete, que sua vida é uma galé e que você é condenado às galés. Pois bem, extraia de sua dor de viver, [...] extraia de seu sofrimento, de sua ferida, os tons próprios a nos desenfadar. A comédia vai mais longe do que a tragédia, seria preciso cuidar para não esquecê-lo. Em uma palavra:

¹⁴ Ibidem, p. 167.

¹⁵ Ibidem, p. 285.

com o pior [pire], fazer o rir [rire], não o pai [père]. E se isso machucar muito, pois bem, volte a nos ver quando você estiver pronto e souber fazer, de seu narigão, sempre muito longo ou demasiado curto, tal como Cyrano, seu estandarte.¹⁶

Ou seja, uma espécie de “é o que é, e está tudo bem”. Como se, atravessada a fantasia, pudéssemos nos relacionar com o que as coisas são, sem os sofrimentos dos excessos de sentidos e identificações ligadas ao Outro (e sua falta), e extrair disso o gozo possível no lugar do sofrimento. E aí não importa muito o uso de aspas no termo, o que aparece em seguida é o gozo como o mais “profundo” do sujeito:

Pode ocorrer que ela [a análise] seja conduzida ao seu final autêntico, ao seu termo lógico [...]. O que acontece está para além da ordem terapêutica, é uma mutação que muda o sujeito no que ele tem de mais “profundo”, e que está em relação com o gozo. Esta relação, na medida em que ela se revela condicionando tudo o que, para um sujeito, faz sentido e significação, é chamada de fantasma fundamental. Seu desvelamento, sua travessia, não deixa de ter incidências na própria pulsão. A posição que disso resulta, a de um ser que não é mais tolo de seu fantasma – que, tal como o iniciado, e como se tivesse passado por trás de um véu, por trás da tela de sua própria *Weltanschauung*, que vê seu próprio ponto cego –, é a posição exigível de um analista.¹⁷

Para Miller, todos esses efeitos (deflação do desejo, desidentificação com os ideais do Outro, desregulamentação da relação entre verdade e real, destituição subjetiva etc.) são efeitos da travessia da fantasia. Por mais que ele diga em alguns momentos que a travessia não é a única saída da análise, ela aparece, sim, como a saída ideal, que realizaria o modelo lacaniano de fim. A abertura para o gozo, enquanto gozo liberado das amarras do Outro, como o efeito maior de fim de análise, é produzida diretamente da travessia.

Me demorei um pouco no Miller porque, afinal, ele é o grande eixo que deu (e ainda dá) os termos do debate na ortodoxia lacaniana. Vou passar agora para Colette Soler, que tem uma visão um pouco diferente a respeito do fim. Para ela, a travessia da fantasia seria um processo intermediário, insuficiente.

¹⁶ Ibidem, p. 169.

¹⁷ Ibidem, p. 319.

3. Soler e a mudança no estatuto do gozo

O ponto central de Soler é mostrar como haveria no “ultimíssimo” (novamente ele), a partir da introdução da topologia dos nós, uma virada radical. Tal como Miller, ela identifica essa (suposta) virada teórica em Lacan que reorganizaria toda a teoria, e que culminaria na noção de “inconsciente real”:

O inconsciente real não é uma cadeia significante e, além disso, também está fora do sentido. Trata-se, então, de uma ruptura com a tese do inconsciente-linguagem, simbólico, estruturado como uma cadeia significante, produtor de sentido que se retraduzia nesse inconsciente linguagem – que era o inconsciente freudiano, à luz da linguística.¹⁸

Ou seja, o inconsciente ligado ao significante seria apenas uma releitura lacaniana do modelo freudiano. Antes dos nós, o que encontrávamos em Lacan era a preocupação com o real tomado a partir do simbólico: momento das formalizações, do impossível, da lógica. A maneira de pensar o fim de análise seguia esse caminho:

[Nesse modelo,] a análise termina primeiro quando o sujeito faz o luto do objeto a, e segundo quando o sujeito se assegurou de saber os impossíveis que a linguagem impõe no nível do sexo, do sentido e da significação. Este modo de fim está pensado em função ao real do simbólico, com o que ele tem de real no simbólico, suas impossibilidades e seu efeito de negativização.¹⁹

Porém, no decorrer da década de 70, Lacan começaria, segundo Soler, a rever essa intrinsecidade do real em relação ao simbólico. Virada que teria se concretizado em 1976, no *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11*, texto que faz parte dos *Outros Escritos*, quando Lacan afirmaria a separação total entre a verdade, ligada ao simbólico, e o gozo, ligado ao real:

Até *O Aturdido*, quando Lacan dizia “real”, se tratava do real do simbólico – maneira como reformulou a repressão originária de Freud: o impossível de formular ou de escrever. Mas o real que ele inscreveu no nó borromeano é outra coisa: é um real completamente fora do simbólico, que implica um fora de sentido radical, e que às vezes Lacan identifica até mesmo com o campo da vida, do gozo do corpo vivente.²⁰

¹⁸ Soler, C. (2014). *El fin y las finalidades del análisis*. Buenos Aires: Letra Viva, p. 52.

¹⁹ Ibidem, p. 15.

²⁰ Ibidem.

A noção de inconsciente real se sustenta, dessa forma, na ideia de um núcleo real do gozo que não se reduz ao inconsciente do sentido. Um inconsciente a respeito do qual não há relação possível pelo significante, apenas pelos efeitos de gozo no corpo. Ideia que se ampara numa definição muito própria de real: “o real, segundo uma das melhores definições de Lacan, é ‘aquilo que subsiste fora da simbolização’, em outras palavras, aquilo que não deve nada à linguagem. Ora, o que não deve nada à linguagem? Duas coisas: a matéria, o inanimado, e a vida, objeto de duas grandes ciências – a física e a biologia”.²¹

Seria por aí, nessa versão físico-biológica de real, colada à ideia de um gozo liberado em relação ao simbólico da verdade, que se daria a experiência de fim de análise. Trata-se de pensar que a verdade sempre almeja dizer o real, mas o real seria exatamente aquilo que escapa à toda tentativa de ser apreendido pela verdade: sempre que a verdade tenta dizer o real, ela produz ficções, pois o real seria, por definição, impredicável. Antes, até a virada borromeana, a verdade era a figura central na análise:

A verdade como causa do sintoma, a verdade que está amordaçada, mas precisa ser liberada e cujo lugar no discurso é inescapável. [...] E, de fato, na relação com o Outro, com seus efeitos de linguagem e de palavra, é a verdade o que está em questão – o real apenas figura ali como o impossível de dizer ou escrever. [...] Mas em 1976, quando aparece o real fora de sentido, já não se trata da verdade, mas de seu fracasso.²²

Para Soler, o gozo estaria preso nessa confusão entre a verdade e o real que a teoria até então não tinha como liberar. Apenas com a separação radical entre os registros, com o surgimento de um real que se dá totalmente fora do campo do sentido, é que esse gozo ganha uma possibilidade de libertação em relação à verdade. A topologia dos nós não era, portanto, apenas uma nova forma de apresentar os registros, mas toda uma reorganização tanto da relação entre os registros como do que se pretendia com a própria análise. E, nesse sentido, Soler é categórica ao afirmar sua ideia de que o fim de análise não passa pelo simbólico, já que sua atuação seria limitada à estrutura de ficção da verdade:

O fim de análise não se decide em termos de estrutura. O imbróglia é um imbróglia da estrutura: certamente, está sustentado pela heterogeneidade da linguagem e do real, o que faz com que entre a verdade e o real haja uma exclusão [...]. No entanto, eles têm uma atração, uma busca pelo outro, mas não se encontram. Então,

²¹ Idem. (2018). *Adventos do real: da angústia ao sintoma*. São Paulo: Aller Editora, p. 221.

²² Soler, C. Op. cit., p. 26.

experimental o imbróglio é adquirir um saber acerca da estrutura, incluso um saber-fazer aí, mas deixar de gozar disso não depende da estrutura.²³

Diferentemente de Miller, que aposta todas as suas fichas na travessia da fantasia, Soler concebe esse processo de resolução da análise pelo real num caminho que faz da travessia um momento, mas não o fim. Ela pensa o processo de análise a partir de três desdobramentos da ideia de separação. O primeiro seria a separação que Lacan constrói no *Seminário 11*, em oposição à alienação: separação como constituição da fantasia em resposta ao apagamento da posição de sujeito frente ao significante. Para se sustentar como sujeito, a fantasia vem resgatar alguma coisa ante a estrutura, mas numa relação direta com ela: é pela separação que é possível pensar algo do sujeito, mas sempre em relação ao desejo do Outro. Já a travessia da fantasia seria um segundo momento de separação:

Falar do atravessamento do fantasma ou do atravessamento das identificações objetais fantasmáticas designa outra separação. Não se trata daquela que me institui no desejo do Outro, senão da que me libera dele. [...] Essa outra separação é destituente do estado civil tal como o defini²⁴ através das identificações: pela inscrição sob um S1 correlacionado com o desejo do Outro. Produz efeitos de desatamento porque despe o sujeito dos significantes que o inscreveram no desejo do Outro.²⁵

Um segundo nível de separação, portanto, que livraria o sujeito dos efeitos da determinação simbólica na relação com Outro, liberando sua “singularidade” para além das identificações neurotizantes. Porém, nesse ponto, se no nível da estrutura a coisa pareceria estar, em sua visão, num bom caminho, Soler afirma que no nível dos afetos Lacan não se diferenciaria da tradição que ele tanto criticava: estaria junto de Klein e Balint. Pois o fim pela travessia produz um efeito idêntico aos fins pela via da castração. Se por um lado a travessia produz o des-ser, a destituição subjetiva, a queda do sujeito suposto saber e a liberação do sujeito das perguntas sobre o desejo do Outro, no nível afetivo ele fica restrito ao negativo do luto: luto da relação com o objeto e da forma de gozar que essa relação produziu. O fim, aqui, seria a renúncia a uma posição objetual fantasmática e a um modo de gozo.

Mas Soler identifica no *Prefácio ao Seminário 11* de 1976 um outro afeto possível para o fim: a satisfação. Ao contrário do afeto da perda, o afeto da satisfação sustentaria o sujeito apesar da própria

²³ Ibidem, p. 30.

²⁴ Soler fala em “estado civil” enquanto uma insígnia, uma determinação simbólica que funde o sujeito a alguns traços do Outro.

²⁵ Ibidem, p. 48-49.

perda produzida na travessia. Entramos, aqui, no terceiro nível da separação, o do fim não como renúncia, mas mudança de gozo:

Mudar o gozo não é renunciar ao gozo. Assumir a perda do luto e mudar de gozo são duas coisas diferentes. Seria necessário deixar de dizer que o fim é uma supressão, uma negativização do gozo. O analisante não é o herói da renúncia ao gozo, apesar do novo desejo de analista. Não é bem essa a ideia de Lacan de 76: um gozo cessa certamente, mas em proveito de outro.²⁶

O gozo que caiu na travessia era o gozo do sintoma, o gozo que o simbólico tentava alcançar pela verdade, o gozo que vinha ligado ao sentido. Já o gozo que surge a partir dessa nova ideia de fim seria um gozo liberado, puro real para fora do sentido e da significação – efeito desse inconsciente que Soler batizou de “inconsciente real”, ligado ao “corpo vivo”, ao “real sem simbólico”: “este real marca o corpo vivente que suporta o sujeito, esse corpo que é o lugar do gozo”.²⁷ Para Soler, essa separação possível entre real e simbólico produziria esse efeito de liberação do gozo que seria, em si mesmo, o signo do fim: “que não haja outro término quer dizer que a satisfação não é efeito de uma conclusão, senão que ela mesma vale como conclusão. [...] Ela nos separa mesmo, é libertadora, e seu afeto não é perda, senão satisfação”.²⁸ Soler chega a opor, nesse sentido, o que seria o gozo fálico, ligado ao Outro, e um “gozo da vida”:

Falasser é um outro nome do inconsciente, como ele [Lacan] diz. De fato, a fala está dos dois lados, do lado do sujeito e do lado do inconsciente encarnado, dado que ele fala “com seu corpo”. Quanto à ereção, pode-se colocar a questão de sua relação com o sujeito, pois sabe-se bem que um bebê de seis meses tem ereções. Isso não é um acontecimento de gozo, faz parte da homeostase do corpo, do autoerotismo. Quando Freud propõe a noção de autoerotismo, Lacan contesta; diz que o gozo não é autoerótico, mas porque Lacan fala do gozo fálico. Há de fato um gozo autoerótico, que é um gozo agradável. Em *A terceira*, Lacan fala do gozo da vida, que é um gozo do corpo.²⁹

Ou seja, juntando as duas ideias, podemos chegar à conclusão de que Soler propõe, nesse além do luto do gozo ligado ao Outro, nessa separação final entre corpo e linguagem, uma recuperação desse “gozo da vida”, mais agradável.

²⁶ Ibidem, p. 35.

²⁷ Ibidem, p. 54.

²⁸ Ibidem, p. 58.

²⁹ Soler, C. Op. cit., p. 201-202.

4. Didier-Weill e o monstro

Vamos, agora, ao texto de Alain Didier-Weill. Serei mais breve. É uma fala que trabalha mais a ideia de finalidade do que exatamente de fim, e talvez por isso seja um texto mais poético, mais aberto a metáforas e com menos termos técnicos.

Ele começa falando do duplo do sujeito, que é o corpo. Sujeito estaria ligado ao simbólico-imaginário – à linguagem e à fantasia – e o corpo ao real. A ideia é que esse duplo só se mostra quando algo desmonta o enodamento dos registros, quando a linguagem perde sua capacidade de organizar a existência, e o real aparece solto enquanto um corpo cuja única lei seria a lei da gravidade: “sem a lei do inconsciente, o corpo sai da cena simbólica especular para surgir numa outra cena, obscena, a partir da qual ele passa, como qualquer objeto inanimado, a obedecer à lei da queda dos corpos”.³⁰ Puro corpo, cuja realidade última é a do corpo cadáver: um monstro, que precisamos esquecer que existe para que possamos viver nossas vidas. Não poder esquecer desse monstro é existir sob um olhar paralisante, um olhar de Medusa que nos petrifica. Nesse sentido, a análise não seria apenas uma luta contra o esquecimento, mas um trabalho a favor desse esquecimento em particular: é preciso esquecer (e esquecer é sempre um ato simbólico) o corpo enquanto corpo cadáver, monstro e duplo do sujeito:

Desde sempre esse olhar silencioso esteve presente e viu, além das palavras, aquilo que, no ser humano, é, como ele, fundamentalmente silencioso: o futuro cadáver. Mas esse olho não é apenas o saber sobre a morte; ele é também poder, e é por isso que o mau-olhado é tão assustador; assustador porque acontece que o sujeito, ao se deparar com esse olhar que vê a morte nele, pode ser levado a sentir esse saber como um poder de lhe transmitir a morte.³¹

Desse modo, o trabalho analítico mais importante seria refazer o lugar de sujeito para alguém que “olha o mundo trazendo esse mau-olhado em si. [...] É-lhe necessário muito tempo para se aperceber de que, se o mundo às vezes começa a se mostrar a ele tão desencantado, tão desprovido dos encantos, tão repleto de imundícies, é porque ele já não o vê, mas o olha”.³² Quando a fala falta, quando não há simbólico que forneça um lugar de sujeito, e a verdade cai como impotente frente ao real, a única coisa que restaria diante desse silêncio da ausência de discurso seria o olhar, esse olhar petrificador, que transforma tudo numa presença sem nenhum tipo de dialetização possível: “trata-se de uma

³⁰ Didier-Weill, A. (1993). “Os três silêncios”. In Didier-Weill, A. (org.), *Fim de uma análise, finalidade da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 11-12.

³¹ Ibidem, p. 12.

³² Ibidem.

presença que tem uma particularidade de não remeter a nenhum ‘alhures’, a nenhuma outra presença a não ser ela mesma. Nesse aspecto, ela não dá margem a uma re-presença, a uma representação psíquica que lhe permite existir como pensamento inconsciente”.³³

Esse silêncio não seria o silêncio da interrupção da fala ou do pensamento, mas uma presença anterior, que precede a própria existência da linguagem: silêncio sem sujeito, que não reconhece sua existência porque só conhece o real do corpo. Nesses casos, o primeiro ato analítico fundamental seria a transmissão ao analisando de um outro tipo de silêncio, o silêncio do analista, que só é silêncio para que permita a possibilidade de produção de discurso do analisante, interditando esse silêncio mortificante e instaurando uma descontinuidade entre o real e o sujeito, reavendo algo do lugar da verdade.

Didier-Weill enxerga esse sujeito petrificado como preso numa clivagem de dois “sins”: um sim forçado a esse real que se impõe e um sim que falha, impotente ao não conseguir elevar a fala a um estatuto de verdade. Daí que “a tarefa da análise é substituir esses dois sins clivados por um único sim, dividido, estruturado como um sim-do-sim. Duplicação que é justamente a do ‘autorizar-se por si mesmo’. Esse sim-do-sim é um ato de vida: é um ato que interrompe o sim dado pelo sujeito à morte presente no olhar da Medusa”.³⁴

A partir daqui, o trajeto analítico se desenha como uma construção simbólica que deve enfrentar esse real, de modo a tirá-lo da condição de absoluto que impede e mortifica a posição de sujeito. Processo, esse, que não pode ignorar, porém, que, mesmo instaurando os recortes simbólicos fundamentais do Nome-do-Pai e da metáfora fálica, esse real não irá desaparecer, forçando o simbólico sempre a tentar contorná-lo em ficções: “a fórmula desse semi-dito a que o analisando chega no final da análise poderia ser esta: sei que não quero esconder que não sou apenas isso. Esse ‘apenas isso’ não implica que eu saiba o que sou, mas que não sou sem saber que existe em mim um não-saber sexual irreduzível, que me afeta e me guia”.³⁵ Uma forma de contornar o monstro do corpo real pelo simbólico, mas sem ignorar que ele está lá, afetando, produzindo efeitos, participando de quem o sujeito é.

Para Miller, libertação do gozo; para Soler, mudança de gozo; para Didier-Weill, a palavra para dar conta do monstro-real-do-corpo. Fica claro como todas essas ideias de fim giram em torno de algumas definições ordenadoras do discurso analítico pós-lacaniano: um real físico-biológico, completamente desligado – ou ao menos “desligável” – em relação ao simbólico; o viés realista-vitalista para pensar o corpo; a positivação do gozo; um inconsciente dito real, muito próximo do conceito freudiano de pulsão; e talvez a noção mais anti-lacanianista por excelência entre todas essas, que é a ideia de separação enquanto total desanexação do sujeito junto ao Outro. Nesse sentido, a aposta de Miller,

³³ Ibidem, p. 15.

³⁴ Ibidem, p. 14.

³⁵ Ibidem, p. 23.

Soler e Didier-Weill é a de uma *imiscibilidade* (a impossibilidade de mistura tal qual água e óleo) entre sujeito e Outro, o oposto da “*imissão de Outridade*”.³⁶

5. Outro fim é possível?

Feito esse grande sobrevoo das teorias mais ortodoxas do lacanismo, queria trabalhar um pouco uma passagem, e essa é realmente apenas uma frase, uma fórmula de um livro de Alfredo Eidelsztein, o segundo volume de *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, onde ele apresenta uma proposta de fim de análise diferente das que vimos até agora. A frase é um tanto breve e esquemática, dentro de um quadro sobre o movimento de uma análise. Ela diz: “Cura da neurose: passagem de ($\$ \rhd D$) a ($\$ \rhd a$)”.³⁷ O que a frase diz, de modo imediato: que a cura da neurose se dá no transcurso do matema da pulsão para o matema da fantasia. A fantasia como chegada, não como saída. Isso já nos coloca frente a uma diferença radical com as ideias ortodoxas de fim. Lá, a fantasia era o ponto de saída que deveria ser resolvido na travessia. Aqui, ela é chegada. A diferença fundamental por trás dessa discrepância de leitura está na relação entre simbólico e real. Eidelsztein³⁸ não trabalha com a ideia de que haveria no ultimíssimo uma separação radical entre os registros. Trata-se de pensar que a topologia dos nós *não* seria um rompimento com a ideia anterior de que o real é um impossível interno ao simbólico. Tomemos, à guisa de exemplo, a ideia do real pensada pelo “corpo vivo”, tão presente nesses autores. Ora, muito curioso colocar o corpo sob o registro do real, quando Lacan o coloca de maneira insistente dentro do círculo do imaginário no nó. Também não faz nenhum sentido voltar ao naturalismo vitalista de pensar a vida como uma instância primeira, originária e irreduzível, quando a vida que Lacan inscreve dentro do círculo real não é essa versão imediata e ingênua que estaria ligada ao corpo biológico, mas um impossível lógico interno à própria biologia: não há como descrever a vida em conceitos biológicos, porque não há como dizer o que ela é em termos orgânicos sem incorrer em contradições.³⁹ Talvez a ideia fundamental aqui seja: Lacan passou tempo demais falando e escrevendo toda uma teoria que subverte o senso comum – senso comum de que a vida vem primeiro, de que o corpo é originário, para depois, num segundo momento, a linguagem passar a colonizá-lo –, para jogar tudo isso fora no final do seu ensino. Desse modo, se tomarmos a ideia de que a linguagem é constitutiva, fundadora, de que o real é o impossível lógico-matemático, que o corpo não é a res extensa cartesiana e que o gozo não é positivo, o que fazemos com isso numa análise? Qual teoria de fim podemos tirar desses novos pressupostos epistemológicos?

³⁶ Lacan, J. (1970). “Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever”. In Richard Macksey & Eugenio Donato (orgs.), *The Languages of criticism and the sciences of man*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

³⁷ Eidelsztein, A. (2021). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Vol. II*. Buenos Aires: Letra Viva, p. 83.

³⁸ E aqui trago Eidelsztein como representante dessa ideia, mas ela poderia ter vindo de outros pesquisadores da APOLa, ou de Ricardo Goldenberg, Cassin, Badiou, (não sempre, mas também) Zizek etc. Enfim, alguns exemplos de autores que seguem ou dialogam com essa lógica, que aqui personifico em Eidelsztein.

³⁹ Teoria da bióloga Helena Curtis, apresentada por Eidelsztein em *Outro Lacan* (2023).

Vou começar com o que ela não pode ser. Em primeiro lugar, não pode ser uma teoria da separação absoluta entre um sujeito dito singular e o Outro. Questão de definição: sujeito e Outro estão em “imissão de Outridade”. Não há sujeito sem Outro, porque o sujeito é efeito particular do Outro.⁴⁰ Em segundo lugar, ela também não pode ser uma ideia de travessia completa da fantasia, porque isso pressupõe, novamente, uma relação direta e imediata com o real, que não passaria pelas coordenadas simbólico-imaginárias do fantasma. Como se houvesse um real prévio a ser experimentado, e o fantasma fosse apenas uma espécie de filtro que pudesse ser retirado. Em Lacan, o filtro é a própria realidade. Se o real é um impossível, ele é sempre o impossível de *uma* forma de estruturação simbólica, de *uma* formalização. Mudar a formalização é mudar o real de lugar. Se, por um lado, nos três autores que vimos antes, o real estava ligado ao corpo, à vida, ao que a linguagem não conseguiu colonizar, e que teria a ver com o gozo como forma de satisfação do corpo em relação ao que um sujeito deveria, no fim, se identificar, (“ele é o que é”, etc.), por outro, nessa nova forma que estamos vendo agora, o real muda. Se a estrutura muda, se podemos trocar a ordem das letras gregas da Carta Roubada, o impossível muda junto. E o real de um fim deixa de ser o resto inatravessável do gozo, mas o efeito de impossível que toda cena simbólica produz. Ideia que muda toda a lógica de fim, primeiro porque o fim não seria mais, necessariamente, um único e grandioso fim, mas o fim de *uma* análise, de *uma* produção de inconsciente e de sintoma que *uma* análise elaborou – e isso me parece bem mais coerente com a ideia lacaniana de que o analista participa do inconsciente: para cada escuta, uma produção de inconsciente. O mesmo vale para o sintoma: ele não é um dado objetivo que se possa diagnosticar, por mais gostoso que seja fazê-lo numa mesa de bar. Ele é uma construção que se opera numa determinada relação transferencial. Ideias que nos levam à conclusão de que nada impede que, terminada uma análise, não se possa querer tratar de algum outro *assunto* com outro analista.

Mas, afinal, o que seria terminar uma análise? A resposta é relativamente simples: seria resolver um impossível, transformar as relações simbólico-imaginárias em outra coisa, a ponto de dissolver esse impossível que fazia gerar no seu entorno as produções de sentido que organizavam o sintoma e o sofrimento. Obviamente, seguindo a lógica que estamos percorrendo aqui, isso não seria o fim absoluto, a resolução do real, já que reorganizar uma certa formalização simbólica significa fazer surgir uma nova formalização, que, por sua vez, trará consigo um novo impossível. Contudo, não seria mais a mesma relação com o impossível. A fórmula do Didier-Weill para o fim de análise, apesar de sustentar toda a lógica ortodoxa da separação entre sujeito simbólico e corpo real, funciona muito bem aqui: “sei que não quero esconder que não sou apenas isso”, ou seja, sei que sempre haverá alguma coisa que eu não vou ter acesso direto, que vai operar como ponto cego e que esse ponto cego irá organizar sentidos para tentar dar conta disso, mesmo que eu não saiba exatamente o que ele é,

⁴⁰ O termo “separação” do *Seminário 11* mais atrapalha do que ajuda nesse sentido, e não é à toa que Lacan irá abandoná-lo depois do *Seminário 12*.

nem como lidar com ele, mas agora, pós análise, a partir de todo um processo de construção e desconstrução de saber e de um remodelamento das relações de sentido que giram em torno disso, é possível que se lide de outro jeito, menos sintomático, mais interessante e potente.

Mas é preciso jogar fora a ideia de travessia por causa disso? Acredito que não, e para isso podemos voltar para fórmula de Eidelsztein: fim de análise como mudança do matema da pulsão para o da fantasia. Essa é uma conclusão direta de uma ideia do Lacan, muito bem descrita no *Seminário 9*: “o que o neurótico visa, como objeto, é a demanda do Outro; o que o neurótico demanda, quando ele demanda apreender a, o inapreensível objeto de seu desejo, é a, o objeto do Outro”.⁴¹ Trata-se do impasse neurótico de tentar dar conta da falta do Outro, de responder ao *che vuoi*, se fazendo de objeto que tampona a castração do Outro, que dá conta da barra do A. Para isso, ele se faz de objeto da demanda, da pulsão: sou a menina dos olhos do papai (objeto olhar), sou o que traz vergonha para família (objeto anal), sou o que vive a vida que era para ter sido a dos meus pais (objeto oral) etc. Em outros termos, ao fundar seu desejo na dependência da demanda do Outro, o neurótico se vê frente a uma cilada, que fixa a direção do seu desejo diante desse entrelaçamento, imaginariamente cristalizado num objeto. Daí a fórmula partir de ($\$ \leftrightarrow D$), do sujeito se vendo com (ou se fazendo de) objeto pulsional da demanda. Que ela termine na fórmula da fantasia me parece uma passagem interessante, desde que se leia que o objeto a que está em jogo nessa fórmula não seja mais esse que se confunde com o objeto da demanda, mas a versão real, furada, marcada pela indeterminação frente ao desejo do Outro. Se o objeto já não tem mais a consistência de objeto da demanda, se se trata do objeto em sua versão negativizada, essa fórmula aponta que sim, algo na fantasia pode ter operado enquanto uma travessia, já que ela não dá mais as coordenadas imaginárias que organizam a produção de sentido neurótica, sintomática. Mas isso não significa uma vida sem fantasia, sem algum tipo de filtro e construção de realidade. Não se trata, portanto, de uma relação sem mediação com o real, mas uma relação com muito mais furos e possibilidades de circulação simbólica para dar conta do real que estiver em jogo. O que, por sua vez, talvez não descarte completamente a ideia de que um primeiro fim de análise não seja exatamente como seriam outros posteriores. Talvez o primeiro fim opere essa versão parcial, mas não por isso menos extraordinária de travessia, que faz com que mesmo que seja interessante buscar uma escuta analítica para outras questões que podem vir a aparecer mais para frente, esse trabalho já não seja muito facilitado por esse esvaziamento maior da fantasia que o primeiro fim produziu. O primeiro fim não é um fim qualquer.

E, para finalizar, o que podemos fazer com a ideia de gozo nessa outra versão da teoria lacaniana? Se ele não é a positividade de um modo de satisfação, se ele é negatividade, o gozo seria o efeito da produção simbólico-imaginária de corpo que não cabe na imagem. Alguma coisa, como diz Lacan no

⁴¹ Lacan, J. (2003). *Seminário, Livro 9: A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, p. 356.

Seminário 20, como essa terceira forma de substância, nem pensante e, principalmente, nem extensa, mas uma substância negativa que faz com que o corpo não seja só o que a imagem e os discursos fazem dele. E, nesse sentido, ele também pode mudar, mas nessa outra lógica, que afirma que podemos nos relacionar com esses furos na imagem de outras maneiras que não só através das tentativas de tamponar a angústia que eles produzem. A análise não resolve o gozo, nem muito menos se limita a afirmá-lo, mas, ao modificar as formas de posituação do corpo, muda também seu negativo e, se as coisas forem bem-feitas, muda a maneira como nos relacionamos com o negativo: não mais pelo tamponamento, mas pela potência do impossível.

BIBLIOGRAFIA:

1. Didier-Weill, A. (1993). “Os três silêncios”. In Didier-Weill, A. (org.), *Fim de uma análise, finalidade da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
2. Eidelsztein, A. (2021). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Vol. II*. Buenos Aires: Letra Viva.
3. Eidelsztein, A. (2023). *Outro Lacan*. São Paulo: Toro Editora.
4. Lacan, J. (1970). “Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever”. In Richard Macksey & Eugenio Donato (orgs.), *The Languages of criticism and the sciences of man*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
5. Lacan, J. (2003). *O Seminário, livro 9: A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife.
6. Miller, J.-A. (2023). *Como terminam as análises: paradoxos do passe*. Rio de Janeiro: Zahar.
7. Soler, C. (2014). *El fin y las finalidades del análisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
8. Soler, C. (2018). *Adventos do real: da angústia ao sintoma*. São Paulo: Aller Editora.

LUIZ FERNANDO BOTTO GARCIA

Filósofo e psicanalista. Sócio de APOLa São Paulo.

Autor de *Despertar do real: a invenção lacaniana do objeto a* (2021).

E-mail: lfbotto@gmail.com