



APOLa

Abertura Para Outro Lacan

OR
EN

O REI
ESTÁ NU



REVISTA DA PSICANÁLISE POR VIR

Nº 06

ANO 6

AGOSTO 2026



O REI ESTÁ NU

APOLa
Abertura Para Outro Lacan
Sociedade psicanalítica

O REI ESTÁ NU

Ano 6, N°6
Agosto 2026

COMITÊ EDITORIAL

FAUZY ARAUJO
JOÃO FELIPE DOMICIANO
STÉPHANIE FURTADO
LINSEI OISHI

DIAGRAMAÇÃO

FÉLIX CORREA LAURI

ÍNDICE

Apresentação da edição dedicada às Jornadas Internacionais de APOLa de São Paulo – 2025	7
JOÃO FELIPE DOMICIANO	
Formação em psicanálise à brasileira: transmissão, disciplina e opressão.....	11
FAUZY ARAUJO	
Pelo direito à opacidade: a experiência da tradução de Otro Lacan.....	21
KARIME COLARES	
O corpo do analista: fundamentos epistemológicos para um conceito.....	31
JOÃO FELIPE DOMICIANO	
Psicanálise à brasileira: A questão da Formação sob uma Perspectiva Decolonial.....	40
STÉPHANIE ALVES FURTADO	
Teorias de fim de análise (e esboço de uma teoria heterodoxa do fim).....	51
LUIZ FERNANDO BOTTO GARCIA	
Uma outra origem da Ciência Moderna?.....	69
JUAN LICHTENSTEIN	
Dor e significante.....	85
FEDERICO LUDUEÑA	
Um caso.....	95
DANIELA MOLINI	
A construção do dispositivo clínico a partir da estrutura do discurso.....	105
HAYDÉE MONTESANO	
A tradução como dispositivo de pesquisa em grupos de estudo em psicanálise.....	115
LINSEI OISHI	
A “epidemia de autismo”: Entre saber, política e economia.....	128
MARÍA PAULA CASTELLI	
MARÍA INÉS SARRAILLET	
Ontologia lógica: entre estrutura e impossibilidade.....	142
MARIANNA CARVALHO MATTOSO FLAMARION VARGAS	
A psicose na cultura: estigma e exclusão social na experiência psicótica a partir da clínica psicanalítica.....	152
TIAGO HENRIQUE VIEIRA	

A razão entre tradução e a técnica na clínica psicanalítica.....	159
GABRIELLE BLEY VOLPE	

Apresentação da edição dedicada às *Jornadas Internacionais de APOLa* de São Paulo - 2025

JOÃO FELIPE DOMICIANO

O que nos une enquanto comunidade?^{1 2} Anualmente nos reunimos para buscar responder essa questão: nas Jornadas Internacionais encontramos um momento privilegiado para acompanharmos os resultados e avanços do trabalho investigativo, individual ou coletivo, dos sócios que compõem a comunidade global de APOLa. Nesse sentido, as Jornadas servem como uma espécie de bússola institucional, oferecendo um panorama do que nos move, como nos move e, especialmente, para onde nos move, trazendo notícias dos passos por vir.

A cada Jornada busca-se reiterar um ponto elementar: APOLa é uma *associação* de analistas com firme ênfase na *pesquisa* – uma pesquisa de orientação científica – no campo da psicanálise. Pelo fato de ser composta por *sócios*, ela já traz em seu cerne a noção de que cada elemento do conjunto seja um par aos demais, um pesquisador instado a dialogar em uma comunidade horizontal – sem títulos ou nomeações que produzam uma hierarquia artificiosa no interior da franca interlocução. Formada, portanto, por pesquisadoras e pesquisadores de mais de uma dezena de países, um dos objetivos centrais de APOLa é justamente fomentar o debate crítico de ideias e fortalecer um discurso científico no interior do movimento psicanalítico.

Sua orientação fundadora poderia ser sintetizada na seguinte questão: *como estruturar um campo de pesquisas que vá além da simples repetição do que já está dado?* Mesmo que avancemos apenas um grão de areia dentro do vasto arcabouço teórico da psicanálise, trata-se de um avanço essencial – que nos guia para além de uma inércia da mesmice, das ladainhas infinitamente iteradas em nosso campo. É a partir dessa aposta que reconhecemos no horizonte a ideia de uma “psicanálise por vir”.

Enquanto um alicerce institucional, o “método de APOLa” se define pela organização do debate em torno de um documento de consensos conceituais. É nele que procuramos explicitar e esclarecer certas definições, de modo a direcionar melhor a interlocução. O Programa de Investigação Científica – o conhecido PIC – funciona, assim, como uma espécie de carta de navegação para nossos diálogos. Claro, neste encontramos discordâncias e críticas dentro da própria instituição; mas essas discordâncias ficam melhor situadas e delimitadas graças ao esforço de contínua sistematização e clareza conceitual. Afinal, toda instituição possui, de algum modo, sua carta de consensos – ainda

¹ Este texto é uma versão das palavras de abertura das Jornadas Internacionais de APOLa, sediadas em São Paulo em novembro de 2025.

² A comissão editorial da Revista *O rei está nu* é composta por Fauzy Araújo, João Felipe Domiciano, Stéphanie Furtado e Linsei Oishi.

que implícita. A diferença é que, em APOLa, busca-se de modo contínuo especificar formalmente os termos que orientam a argumentação e sustentam a pesquisa.

As Jornadas de São Paulo,³ cujos trabalhos encontram-se dispostos neste volume especial de *O Rei está nu*, começaram a ser concebidas ainda nas Jornadas de Brasília, em 2023, quando a sede São Paulo era apenas uma jovem sede, com menos de um ano de existência.⁴ A escolha por São Paulo teve, claro, vantagens logísticas importantes, pela estrutura que a cidade oferece para colegas que vêm de outras partes do país e do mundo. Mas, mais do que isso, a escolha nos colocou, enquanto instituição, em um *ambiente de alta densidade de confronto de ideias*.

São Paulo é uma megalópole com uma vasta tradição psicanalítica, marcada pela presença de inúmeras instituições, escolas e pesquisadores autônomos que compõem a dinâmica e histórica cena local. Não seria difícil a qualquer psicanalista mencionar entre dez e quinze instituições sérias, com centenas de participantes cada – dentre as quais tivemos colegas de vários destes espaços presentes em nossas Jornadas.

Tal contexto, portanto, nos insere diretamente nos debates mais candentes ao nosso campo. Sabemos que são muitos os desafios atuais da psicanálise no Brasil e além dele, e alguns desses desafios apareceram de forma direta nos trabalhos inscritos neste volume.

Ainda assim, diria que a própria disposição ética e política de construir um espaço de debate franco de ideias – com a finalidade de formar uma comunidade crítica de pesquisa em psicanálise – já opera, por si só, no tratamento de alguns dos problemas mais agudos que enfrentamos hoje.

Destes problemas urgentes, nomeio apenas quatro:

1. **A mercantilização da psicanálise:** que desloca o trabalho de pensamento para a forma mercadoria, abrindo mão do rigor e de sua função social. Em tempos de hiperoferta de cursos rápidos e indolores sobre a teoria e técnica psicanalíticas, acompanhamos no meio digital uma proliferação de marcas e slogans a confundir contribuição ao campo com autopromoção, assim como misturam o extenso e particular percurso de *formação* com o *consumo* imediato e evanescente destes conteúdos – isso quando não chegam às promoções de *blackfriday*.
2. **A seitização dos coletivos psicanalíticos:** um efeito grupal que resiste à pluralidade de pontos de vista, de entendimentos teóricos, ensimesmando seus membros nos muros de autorreferência e validação. A seitização traz consigo dialetos epistêmicos fechados, assim como uma aversão – de tonalidade paranoide – ao dissenso e à diferença.

³ As Jornadas foram organizadas por uma comissão formada em 2025 composta por: Amanda Escobar, André Bogaz, Cleison Andrade, Gabriel Bartolomeu, Gustavo Granja, João Felipe Domiciano, Linsei Oishi, Lourena Schiavon, Luiz Fernando Botto, Marianna Flamarion, comissão esta sob a coordenação geral de Pedro Fonseca.

⁴ Nesse processo, contamos com a valiosa contribuição das Comissões organizadoras das edições anteriores: de Brasília e de La Plata – nomeio aqui, especialmente, Karime Colares, Flávia Dutra, Haydée Montesano e Juliana Saratiegui, que tiveram papel decisivo nesse processo.

3. **A pasteurização da teoria psicanalítica:** esse movimento de simplificação excessiva que, em nome de uma clara transmissão (motivo digno em certos contextos), acaba por diluir a complexidade e a profundidade próprias da teoria e da prática. Seja internamente (entre pares), seja ao grande público, a preocupação com a forma não deveria nos confundir com o completo rechaço às contradições, difíceis nuances e obliquidades que por vezes encontramos na construção de novos olhares à teoria psicanalítica. O fantasma da “cama de Procusto” ainda assola os meios psicanalíticos.
4. **O enrijecimento da psicanálise em seus cânones:** quando deixamos de revisitar nossos fundamentos em diálogo com as transformações sociais, culturais e, por que não, subjetivas do momento presente. Um risco é secundarizar o tensionamento epistemológico enquanto condição dialética de avanço teórico, submetendo-nos à simples reprodução de novas e relevantes análises vindas de disciplinas vizinhas – como a sociologia, filosofia, antropologia, os movimentos feministas e decoloniais. *Reproduzir* não é levar adiante o trabalho contínuo necessário à ideia de interterritorialidade científica. Isso não significa, porém, que não possamos “antropofagizar” esses saberes – a exemplo dos primórdios da entrada da psicanálise em solo brasileiro – e assim bem dimensionar seus ecos à teoria psicanalítica.

Todos esses problemas se enfraquecem, e mesmo começam a se dissolver, quando criamos espaços profícuos de diálogo e confronto de ideias. Espaços que não apenas acolhem divergências, mas fazem delas um meio de manter a psicanálise viva, pulsante e à altura de seu tempo.

Ficamos com os votos de que o encontro com os frutos das Jornadas neste volume seja produtivo, que o leitor encontre algumas boas respostas, mas acima de tudo, que saia com novas perguntas.

Boa leitura.

JOÃO FELIPE DOMICIANO

Psicanalista. Editor responsável pela atual edição de *O rei está nu*.

Foi diretor de APOLa São Paulo no ciclo 2023-2025.

E-mail: domicianojoaofelipe@gmail.com

Formação em psicanálise à brasileira: transmissão, disciplina e opressão

Psychoanalytic formation in the brazilian style: transmission, discipline and oppression

FAUZY ARAUJO

RESUMO:

Este trabalho tem como objetivo ensaiar alguns aspectos acerca da formação em psicanálise em um contexto brasileiro, considerando sua institucionalização, forma de ensino e problemas de ordem ideológica e metodológica na maneira em que se formam analistas em território brasileiro. Em um diálogo com Paulo Freire, Michel Foucault, Gayatri Spivak, bell hooks e outros, proponho uma leitura possível aos aspectos formativos, que desafiem o caráter opressivo e tenham a contextualização política e territorial como um norte, considerando o potencial do ensino de Lacan como forma de reivindicar uma psicanálise que rompa com suas tradições de dominação do saber-poder.

PALAVRAS-CHAVE: psicanálise – ensino – formação – transmissão – Lacan.

ABSTRACT:

This essay aims to examine certain aspects of psychoanalytic formation within a Brazilian context, taking into account its institutionalization, modes of teaching, and the ideological and methodological problems involved in the way analysts are formation in Brazil. In dialogue with Paulo Freire, Michel Foucault, Gayatri Spivak, bell hooks, and others, I propose a possible reading of formative processes that challenges their oppressive character and takes political and territorial contextualization as a guiding thread, while also considering the potential of Lacan's teaching as a way of reclaiming a psychoanalysis that breaks with its traditions of domination structured around knowledge-power.

KEYWORDS: psychoanalysis – teaching – formation – transmission – Lacan.

“A questão está em que pensar autenticamente é perigoso”

(Paulo Freire em “Pedagogia do oprimido”).

“Vale lembrar que a teoria está sempre posicionada em algum lugar e é sempre escrita por alguém”

(Grada Kilomba em “Memórias da plantação”).

“A civilização europeia na certa esculhamba a inteireza de nosso caráter”

(Mário de Andrade em “Macunaíma”).

Introdução:

Em “Crônica de uma morte anunciada”,⁵ Santiago Nasar sai de casa em direção à morte. Todos sabiam de seu trágico destino, menos o próprio. Quando tiveram o ímpeto de avisar, já era tarde. Então, antes que a psicanálise morra, vale o aviso.

Como “Macunaíma”,⁶ a psicanálise nasceu no Brasil com pretensões de ser uma heroína de nossa gente. Não digo que ela é sem nenhum caráter, como nosso personagem, mas já veio meio pronta e adentrou nossas terras com a esperança de ser antropofágica. A ideia era devorar o corpo do “velho mundo”, deglutir com nossa malandragem e regurgitar nos repiques do pandeiro. Não foi bem assim e até hoje o psicanalista brasileiro pode correr o risco de se formar tal qual a cabeça de “Abaporu”.

Formar-se psicanalista no Brasil sempre foi um desafio. Inicialmente, por dependência em relação ao discurso médico. Mas o que realmente marcou foi a falta de consentimento da IPA em autorizar a formação de analistas em solo brasileiro. O nosso processo formativo inicia-se com uma dependência epistêmica e o exercício de poder eurocentrado que a psicanálise, até os dias de hoje, insiste em flertar. Tivemos que fundar nossas paróquias quando foi o momento de autorização da “Santa Sé”, daquele lugar que pensa que é dono, e eu pergunto: “quem te deu tanto axé?”. Para tanto, é preciso tratar dos impasses acerca da formação em psicanálise no Brasil, a partir de um posicionamento crítico que destaque as diversas problemáticas que implicam esse ato.⁷ Trata-se de colocar na berlinda a palmatória do campo psicanalítico, seus ritos iniciáticos da formação, sua mística, assim como os negacionismos e pós-verdades presentes e repetidos cotidianamente nas instituições psicanalíticas. É uma articulação constante entre a definição de como se forma um psicanalista e as formas de pensar o ensino e transmissão da psicanálise nos seus mais diversos âmbitos e modalidades.

Em seu momento, Lacan⁸ propôs um modelo formativo que tentava responder aos ditames da Internacional de psicanálise, instituição que, conforme ele mesmo nomeia, lhe excomungou,⁹ em um processo de formalizar uma estrutura de formação, retomando os fundamentos da disciplina.¹⁰ A Escola¹¹ de Lacan tinha como objetivo transmitir o ensino da psicanálise e formar psicanalistas, com a finalidade de assegurar e garantir o reconhecimento de um psicanalista na comunidade.¹² Com sua

⁵ Márquez, G. G. (2023). *Crónica de una muerte anunciada*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sudamericana.

⁶ Andrade, M. de. (2023). *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Global editora.

⁷ Araujo, F. (2025). História da psicanálise no Brasil: da antropofagia à construção de psicanálises brasileiras. Em: *O inconsciente colonial da psicanálise*. Porto Alegre: Editora Discurso.

⁸ Lacan, J. (1964a). Acto de fundación. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, J. (1967a). Discurso en la Escuela Freudiana de París. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

⁹ Lacan, J. (1964b). O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

¹⁰ Lacan é oficialmente expulso da IPA em 1964 e a partir de então, dedica seu trabalho a pensar nos fundamentos da psicanálise a partir de sua relação com o discurso científico, que envolve o ditado de seus seminários 11, 12 e 13, onde discorre sobre os fundamentos, os problemas cruciais e seu objeto. Temas essenciais do que constitui um modelo científico, que respalda a fundação de sua escola.

¹¹ Escola Freudiana de Paris, fundada em 1964.

¹² Lacan, J. (1967b). Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Lacan, J. (1973). Nota Italiana. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

ideia de ensino, propôs uma institucionalização em que a formação analítica se sustentaria a partir da transmissão de um saber.¹³ Esse saber pode ser o saber formal acerca da verdade na ciência ou do saber inconsciente que implica o processo de submissão a uma análise pessoal como parte da formação analítica. O funcionamento escolar consistia em trabalhar os fundamentos da psicanálise, sua *doxa* e suas variações, acompanhar os casos daqueles que praticam a psicanálise através do “controle”,¹⁴ recensar o campo com a leitura e comentário daquilo que se produz, articulando com as ciências afins e pensando na particularidade da ética da psicanálise.¹⁵ A Escola também tinha a finalidade de publicar¹⁶ trabalhos escritos, através de um método muito particular que é o do princípio do texto não assinado, ainda que não seja de todo anônimo.

De toda essa estrutura institucionalizada, o que se popularizou como maneira de pensar a formação psicanalítica lacaniana foi a ideia de autorização do analista. A proposta de “o analista não se autoriza senão de si mesmo” se transformou em jargão do *lacanês*, sem sequer considerar que a proposta é acompanhada de uma autorização entre pares, quer dizer, no grupo, e que “autorizar-se não é autorritualizar”.¹⁷ Essa noção disseminou que o analista se autoriza individualmente e, por consequência, é na própria análise, deixando de lado todo o aspecto formativo que envolve estudo, pesquisa, articulação coletiva, abertura para outros saberes, reconhecer as divergências da comunidade e transmitir o saber psicanalítico. Considerando a generalidade dessa ideia, abrem-se muitos atalhos para o charlatanismo fixar suas garras no meio analítico, baseado em tal discurso individualista que muito serve aos objetos de consumo da atualidade.

É conhecida a declaração acerca do fracasso e consequente dissolução¹⁸ da Escola, por parte de Lacan. Entretanto, é importante resgatar e colocar em pauta a intenção do mesmo, quando declara que fracassou, mas que mantém o mesmo objetivo: restaurar o fio cortante da verdade, que pensemos a psicanálise como práxis original, em um processo de criticidade, que denuncia os desvios e concessões que impedem o progresso e degradam o emprego de uma prática psicanalítica.¹⁹ Trata-se de pensar a formação como um processo de atividade, unindo a produção de saber a partir do real e o reconhecimento de um desejo de ser analista que mais se articula com o lugar de dejetivo que de um produto a ser adquirido. Talvez não seja um modelo de formação a ser deixado de lado e tão precipitadamente desconsiderado por conta do fracasso da EFP. O fracasso de um projeto não precisa ser o fracasso das ideias, que podem sempre ser renovadas.

¹³ Lacan, J. (1970). *Alocución sobre la enseñanza*. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

¹⁴ Tradução mais assertiva para o que chamamos de “supervisão”.

¹⁵ Lacan, J. (1964a). *Op. cit.*

¹⁶ Lacan, J. (1968). *Introducción de Scilicet como título de la revista de la Escuela Freudiana de París*. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

¹⁷ Lacan, J. (1973). *Op. cit.* p. 328.

¹⁸ Lacan, J. (1980). *Carta de disolución*. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

¹⁹ *Ibidem*.

Lacan aponta que todo analista saiba um pouco de poesia e matemática.²⁰ Também sugere que deve se apoiar em algumas disciplinas: linguística, lógica, topologia e antifilosofia.²¹ Acompanhando a proposta de Lacan e de sua disseminação entre os analistas lacanianos, proponho que o psicanalista deve pensar o caráter de sua forma de ensinar, sua organização institucional enquanto crítica interna ao processo formativo, sua organização política e sustentar uma formação em psicanálise contextualizada com o território, sua história e suas organizações culturais. Isso demanda uma ação que é, por sua vez, um trabalho de também localizar os efeitos coloniais da psicanálise na sua forma de ensinar, que consequentemente implica no que denominamos o exercício de um poder. Sugiro que a formação em psicanálise está intrinsecamente ligada à sua forma de ensinar e sofre influência de acordo com a política institucional em questão. Ressaltar esses pontos serve como uma maneira de localizar e superar os impasses que podem ocasionar a desastrosa morte da psicanálise.

Essas ideias não são alheias à nossa realidade e há muito têm sido disseminadas nos mais diversos círculos intelectuais, desde o século passado. Pensar o ensino como superação das disputas de poder e articular a realidade daqueles que estão em formação é base para as teses de Paulo Freire, que destaca, em uma coincidência terminológica com Lacan, a necessidade de uma práxis como busca de um processo formativo que seja forjado com aquele que se forma, não somente por aquele que transmite.²²

Paulo Freire destaca que, no processo de ensino, há um sentido alienador que constitui uma consciência hospedeira: um sabe e transmite ao que não sabe, recusando o papel da subjetividade. Seu curso se dá de forma violenta, negando as possibilidades dialéticas da construção do saber, colocando o mestre em um lugar de legatário, como um latifundiário do saber. Esse ato se dá por meio da construção histórica e sociológica de um território, formando um traço de submissão e deixando como possibilidade a adesão e a servidão ao opressor.

Freire aponta que há um convencimento acerca da própria incapacidade intelectual, que culmina em “uma irresistível atração pelo opressor”²³ e que “na sua alienação querem, a todo custo, parecer com o opressor. Imitá-lo. Segui-lo”.²⁴ Internamente à psicanálise, isso é um costume observável. Primeiro, há uma neurose compartilhada dos psicanalistas acerca de sua incapacidade, que nunca está seguro de saber alguma coisa, e segundo, é uma prática em que constantemente seus praticantes se perguntam se realmente são psicanalistas. Isso denota que há quem sabe e quem não sabe, quem tem certeza de que é e os que não sabem se são. Além disso, podemos localizar uma estética que constitui uma identidade do analista, que imprime uma forma de portar-se, vestir-se e até de seus gostos

²⁰ Lacan, J. (1967c). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

²¹ Lacan, J. (1975). Quizás en Vincennes. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

²² Freire, P. (2013). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

²³ Ibidem. p. 52.

²⁴ Ibidem. p. 52

peçoais; reproduzem ideias, falas prontas, gestos e tonalidade da voz, sem falar que as echarpes e ternos cinzas em climas tropicais são indispensáveis, ainda que explicitem uma certa inclinação ao ridículo. Tal processo pode ser lido, a partir do referencial freireano, como uma consequência dos processos de opressão institucionalizada, que forma um conjunto de ideais internos a uma disciplina e aqui, vemos perfeitamente como seus seguidores podem aderir com uma performance, ainda que muitas vezes não se identifiquem com certos maneirismos – no sentido mais forçado do termo.

É problemático quando uma disciplina se transforma em um procedimento disciplinar e a psicanálise não está isenta disso. Foucault²⁵ entende o procedimento disciplinar como uma forma de controle dos corpos a partir da junção entre sua docilidade e sua utilidade, propagando políticas de coerção e de submissão que constroem fórmulas gerais de dominação. Para o filósofo, a docilidade dos corpos se institui em uma multiplicidade de processos, de distintas origens e localizações, criando autômatos, bonecos políticos e modelos reduzidos. Acontece que isso ocorre nas minúcias dos projetos de poder com fins de controle, mas também em relação ao saber. “A disciplina é uma anatomia política do detalhe”.²⁶ O que Foucault entende como docilidade dos corpos, podemos estender e considerar uma docilidade discursiva que extrapola o corpo físico e passa a ocupar lugares simbolicamente constituídos, abordados através de atos enunciativos e perfeitamente automatizados.

Podemos considerar que a formação em psicanálise pode facilmente aderir aos projetos políticos de dominação do saber-poder, por mais bem-intencionadas que sejam e baseadas em um discurso de democratização ou de que há discordância com as hegemonias popularizadas. Por uma psicanálise dizer-se Outra, não se exime de tais tendências, pois não deixa de ser legatária de suas tradições.

A proposta pensada para subverter esse movimento é a do engajamento que destoa de uma concepção bancária do ensino. A forma bancária de pensar o ensino se constitui nos métodos unicamente dissertadores, com o aval do silêncio ou a concordância alienada do que é dito pelo mestre. A formação se dá em um ato de depositar, memorizar e repetir, ao invés de um processo dialógico. Vemos, por exemplo, como há uma forma passiva de formar-se psicanalista através do momento mercadológico atual que vende cursos e seminários como mero objeto de consumo, escutando exaustivamente a gravação ou a transcrição *ipsis litteris* da fala do dissertador. Trata-se de memorizar e repetir, não tem participação ativa, crítica, debate, divergência, o conflito necessário para uma dialética. É uma adesão escancarada do que Lacan²⁷ nomeou de saber pré-digerido.

Seguindo esse modelo de ensino, a formação ocorre mais em um marco ideológico do que em uma atividade dialógica. No nosso campo, temos um processo de construção de uma “ideologia lacaniana”, que consiste no que Gabriel Tupinambá²⁸ descreve como um conjunto de problemas que

²⁵ Foucault, M. (2014). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes.

²⁶ Ibidem. p. 137.

²⁷ Lacan, J. (1955). Variantes do tratamento-padrão. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

²⁸ Tupinambá, G. (2025). *El deseo del psicoanálisis*. Santiago de Chile: Alma Negra Editorial.

envolve o pensamento lacaniano, que se instaura como um problema político, interno às instituições psicanalíticas, como também acerca do posicionamento da psicanálise no mundo que se insere, generalizando concepções que escapam ao seu domínio, mas também de como fundamentamos certas ações metodológicas.

Aqui nos deparamos com o risco do sectarismo lacaniano que muitas vezes está baseado nos personalismos, seja por um autor ou por uma instituição. Pode ser que, em um processo institucional, deixemos de lado isso que Lacan chamou de recensear o campo²⁹ e fiquemos incutidos naquilo que concordamos. Deixamos de ler outros autores, explorar a diversidade de posições, abertura para o diálogo não-psicanalítico e nos fechamos no empobrecimento intelectual de repetir como papagaio de pirata. Criamos nossos *slogans* e corremos o risco de não ver que não há roupa nova do rei. Pode-se perder o interesse no nível do *logos* e daí para frente é “fê cega, faça amolada”.

Em contraponto, pensar em uma formação engajada exige o afastamento das alienações, das invasões culturais, das ideologias dominantes e passamos a pensar no contexto em que estamos inseridos. Para bell hooks,³⁰ esse processo exige uma transgressão necessária, introduzindo o pensamento crítico em detrimento do consumismo passivo que retira as possibilidades de refletir sobre o mundo e modificá-lo. O que ensina não deve ser um tirano e aqueles que aprendem não devem ser “meros buscadores de pedacinhos compartimentalizados de conhecimentos”.³¹ Há um ato de localizar o universo cultural, outros saberes adquiridos e a quebra de fronteiras entre quem sabe e quem não sabe.

Se o universo cultural tem um valor formativo, podemos, de fato, ser um pouco mais antropofágicos e contextualizar nossa práxis. Pensamos com Policarpo Quaresma que “esses nossos literatos eram tão tolos e viviam tão absorvidos em coisas francesas”.³² Estamos até a tampa de *lalangue, jouissance, le Nom-du-Père, savoir-faire e l'etourdit*, enquanto estamos convivendo com Yorubá, Quimbundo, Quicongo e Tupi-guarani. Ficamos às voltas com o paradoxo do mentiroso, sendo que Chicó o explicita muito bem. Ficamos impressionados com Emma Bovary, mas temos Macabea, Ponciá, Capitu, Tieta e G. H. Nos organizamos em ritmo de samba, maracatu, carimbó. Falamos égua, tchê, visse, ó paí ó, uai. Atendemos gente borocoxô, em busca de um dengo ou um xodó, que procura sarna para se coçar, em busca de ficar odara, de sair da pindaíba, aperreada, que dão o papo reto. Nada disso é alheio à clínica, pesquisa e formação psicanalítica e nos coloca diretamente em uma contextualização acerca da psicanálise que praticamos cotidianamente.

²⁹ Lacan, J. (1964a). Op. cit.

³⁰ Hooks, B. (2013). *Ensinando a transgredir: educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes.

³¹ Hooks, B. (2013). Op. cit. p. 27.

³² Barreto, Lima. (2022). *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Jandira, SP: Principis. p. 74.

Esse universo é entendido por Spivak³³ como confronto a um problema colonial que coloca o ocidente como único sujeito/tema – fazendo um jogo com o duplo sentido da palavra, tal como o faz Lacan –, que compreende uma soberania que produz uma violência epistêmica, que reforça o que foi dito em parágrafos anteriores sobre as noções de epistemicídio, apagamento e dependência epistêmica, além de corroborar com uma falsa ideia de que a única episteme possível, a única forma de razão, é aquela que se produz nos termos de uma identidade europeia. As teses da autora se sustentam na localização de uma ideia de um sujeito subalterno colonizado, que é irre recuperavelmente heterogêneo, que surge no contexto de uma produção colonial, furtado de sua história e não podendo falar, ao mesmo tempo que, quando ocupa um lugar de enunciação, não é escutado ou lido. Posição semelhante é trabalhada pelos ideários pan-africanistas que localizam a razão presente no continente africano e na diáspora africana, sem recorrer à falsa ideia de que tudo o que é africano é “popular”, “tradicional” ou “ancestral”, como se daí não houvesse um conjunto de elaborações racionais.^{34 35}

A oposição necessária para fazer com que essas vozes sejam colocadas nas pautas intelectuais e formativas se refere a uma oposição que adota narrativas alternativas. Nessa mesma direção, e em concordância com Spivak, Grada Kilomba³⁶ sustenta que esses processos ocorrem a partir da posição pós-colonialista que demarca uma marginalidade e um silêncio que promove um regime dominante, que determina a verdadeira erudição, promovendo a ausência de espaços para os discursos marginalizados e produzindo vozes não escutadas e desqualificadas. Trata-se de uma hierarquia violenta que determina quem pode ou não falar. É o que pode ser denominado como um desprezo ordinário ou uma negação do reconhecimento.³⁷

Internamente ao nosso campo, há um movimento lacaniano em confrontar tais formas de pensar o saber analítico e podemos, ousadamente, conectá-lo ao nosso universo simbólico. Não precisamos da ingenuidade de retornar às origens e muito menos sustentar a todo custo o modelo da Escola de Lacan, mas localizar a objetividade de seu funcionamento e trair aquilo que é necessário. Destaco o trabalho de Lacan em tomar o projeto freudiano pelo avesso,³⁸ que retira o paternalismo inquestionável de Freud e denuncia o desvio de seus herdeiros, introduzindo outras possibilidades. Na mesma medida, trata-se de reconhecer a necessidade de um movimento coletivo de considerar a psicanálise como um campo comunitário, que não se trata de pensar nos avanços formativos a partir de uma desinstitucionalização ou da rebeldia individualista de considerar-se em constante estado de exceção.

³³ Spivak, G. C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En: *Memoria Académica*. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

³⁴ O mesmo pode ser localizado com a leitura eurocêntrica acerca do continente asiático e de povos originários das Américas.

³⁵ Barbosa, M. (2020). *A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia.

³⁶ Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

³⁷ Bentouhami-Molino, H. (2016). *Raza, cultura, identidad – un enfoque feminista y poscolonial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

³⁸ Lacan, J. (1969/1970). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

Finalizo com uma pergunta pertinente, nas palavras de Paulo Freire: “Como posso dialogar, se me sinto participante de um gueto de homens puros, donos da verdade e do saber, para quem todos os que estão fora são “essa gente”, ou são “nativos inferiores?””³⁹

Se a psicanálise não se inclui no próprio movimento crítico de pensar o seu processo formativo, seu lugar na sociedade e seus problemas disciplinares e ideológicos, pode ser que essas palavras se tornem uma parcela de muitas pás de cal.

³⁹ Freire, P. (2013). Op. Cit. p. 88.

BIBLIOGRAFIA:

1. Andrade, M. de. (2023). *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Global editora.
2. Araujo, F. (2025). História da psicanálise no Brasil: da antropofagia à construção de psicanálises brasileiras. Em: *O inconsciente colonial da psicanálise*. Porto Alegre: Editora Discurso.
3. Barbosa, M. (2020). *A razão africana: breve história do pensamento africano contemporâneo*. São Paulo: Todavia.
4. Barreto, Lima. (2022). *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Jandira, SP: Principis. p. 74.
5. Bentouhami-Molino, H. (2016). *Raza, cultura, identidad – un enfoque feminista y poscolonial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.
6. Foucault, M. (2014). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes.
7. Freire, P. (2013). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
8. Hooks, B. (2013). *Ensinando a transgredir: educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes.
9. Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
10. Lacan, J. (1968). Introducción de Scilicet como título de la revista de la Escuela Freudiana de París. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
11. Lacan, J. (1955). Variantes do tratamento-padrão. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
12. Lacan, J. (1964a). Acto de fundación. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
13. Lacan, J. (1964b). O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
14. Lacan, J. (1967a). Discurso en la Escuela Freudiana de París. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
15. Lacan, J. (1967b). Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
16. Lacan, J. (1967c). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
17. Lacan, J. (1969/1970). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
18. Lacan, J. (1970). Alocución sobre la enseñanza. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
19. Lacan, J. (1973). Nota Italiana. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
20. Lacan, J. (1975). Quizás en Vincennes. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
21. Lacan, J. (1980). Carta de disolución. Em: *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
22. Márquez, G. G. (2023). *Crónica de una muerte anunciada*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sudamericana.
23. Spivak, G. C. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En: *Memoria Académica*. Disponible en:
http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
24. Tupinambá, G. (2025). *El deseo del psicoanálisis*. Santiago de Chile: Alma Negra Editorial.

FAUZY ARAUJO

Psicanalista. Pesquisador. Psicólogo. Mestre em Psicanálise (UBA). Sócio da APOLa. Editor da revista de psicanálise “O rei está nu”. Coorganizador e coautor de “O inconsciente colonial da psicanálise” (Discurso, 2025). Atua no âmbito clínico com atendimento, supervisão e pesquisas sobre teoria e clínica lacaniana.

E-mail: fauzyaraujo@hotmail.com

Pelo direito à opacidade: a experiência da tradução de *Otro Lacan*

For the right to opacity: the experience of translating *Otro Lacan*

KARIME COLARES

RESUMO:

Traduzir psicanálise é uma forma de leitura. Quando essa tradução implica atravessar a obra de um autor conhecido, os caminhos fazem viradas inesperadas. No trabalho de tradução desse livro, algumas questões: a multiplicidade de línguas, o problema das citações e como tratar os neologismos. É sobre esses aspectos, sua relação com o equívoco e com o conceito de opacidade, que este trabalho pretende tratar, na tentativa de dar lugar a reflexões que não cessam de ressoar.

PALAVRAS-CHAVE: traduzir – psicanálise – equívoco – opacidade – *Otro Lacan*.

ABSTRACT:

Translating psychoanalysis is a form of reading. When such translation involves traversing the work of a well-known author, the paths take unexpected turns. In the process of translating this book, certain questions emerged: the multiplicity of languages, the problem of quotations, and how to deal with neologisms. It is these aspects, their relation to equivocation and to the concept of opacity, that this work seeks to address, in an attempt to make room for reflections that continue to resonate endlessly.

KEYWORDS: translation – psychoanalysis – equivocation – opacity – *Otro Lacan*.

*“Todo discurso tem um efeito sugestivo. É hipnótico. [...] Um discurso é sempre adormecedor, exceto quando não o compreendemos: então, ele desperta”.*⁴⁰

A psicanálise sempre esteve entre línguas, faz parte da construção da teoria psicanalítica. Nas palavras de Paulo Sérgio de Souza Jr., tradutor e psicanalista: “a psicanálise é uma teoria importada”.⁴¹

A obra de Sigmund Freud, escrita em seu alemão com sotaque austríaco sofreu os efeitos da tradução indireta por muitas décadas no Brasil. Somente há cerca de dez anos as traduções diretas para o português brasileiro tornaram-se possíveis, quando seus escritos passaram a domínio público, exatamente 70 anos após sua morte.

⁴⁰ Lacan, J. (1976-77). *Le séminaire, livre XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Aula de 19 de abril de 1977. Inédito. (tradução nossa). Disponível em: <http://staferla.free.fr/S24/S24.htm>.

⁴¹ Souza Jr., P. S. de. (2021). A língua do outro e a nossa: Política, tradução e psicanálise. *Estudos Avançados*, 35(103), 53-62. Disponível em: https://revistas.usp.br/eav/pt_BR/article/view/192353.

Há muito o que pensar também em relação à psicanálise francesa de Jacques Lacan. Talvez, por se tratar de uma língua mais acessível que o alemão, verificamos nas traduções um excesso de “afrancesamentos” (ou galicismos, se preferirem).

As dificuldades com que os analistas se deparam ao lidar com línguas tão diversas podem ser um dos motivos que sustentam o famoso “lacanês”, além, é claro, da pura e simples falta de conhecimento teórico. Repetições vazias e aforismos recitados à exaustão acabam se constituindo num dialeto que pode trazer a ilusão de que, afinal, temos uma identidade comum e nos entendemos.

Suponho que seja conhecida por todos a proposta de Lacan sobre a noção de impossível, apoiada num conceito da matemática e articulada ao Real, como aquilo que não cessa de não se inscrever numa cadeia significante; o que não implica afirmar que seja inefável e, muito menos, inominável. O impossível não é uma questão de língua, o impossível é uma questão de letra, portanto efeito de discurso, uma questão que diz respeito à linguagem. Lacan, em seu texto “A psicanálise e seu ensino”, nos oferece a seguinte definição:

O sintoma psicanalisável, seja ele normal ou patológico, distingue-se [...] por se sustentar numa estrutura que é idêntica à estrutura da linguagem [...] tal como se manifesta nas línguas [...] as que são efetivamente faladas por massas humanas.⁴²

Arrisco dizer, apoiando-me na elaboração teórica da filósofa Bárbara Cassin, que no campo da tradução, há também, em alguma medida, a dimensão do impossível; o esbarrar em certa intraduzibilidade estrutural de uma língua em outra. Essa autora assim define os intraduzíveis: “são sintomas, semânticos e/ou sintáticos, da diferença das línguas, não [é] o que não se traduz, mas o que não se cessa de (não) traduzir”.⁴³ É o que exige tradução constante, em pontos onde as línguas resistem umas às outras. Portanto, podemos pensar que o impossível seria uma tradução integral e sem perdas, em completa transparência. O intraduzível não é um obstáculo, mas um “lugar de trabalho” do tradutor, que o obriga a pensar, interpretar e escolher. Traduzir, para Cassin, é sempre um gesto interpretativo e político, porque implica escolher como uma cultura escuta outra.

A lógica significante, cuja proposição mínima poderia ser formulada como: “o significante não significa a si mesmo”, traz para a teoria lacaniana duas consequências: por um lado, a possibilidade de que a clínica psicanalítica seja guiada por uma lógica não identitária, e, por outro, a consideração, por parte do analista, de que a fala do analisante é um convite a um trabalho de leitura. O psicanalista não é aquele que decodifica a “linguagem cifrada do inconsciente”. Isso traria a suposição de um

⁴² Lacan, J. (1998). A psicanálise e seu ensino (1957), em *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 445.

⁴³ Cassin, B. (2022). *Elogio da tradução: complicar o universal*. (S. Petry & D. Falkembach, Trans.). São Paulo: WMF Martins Fontes. p. 24.

inconsciente a ser desvendado e colocaria o analista como alguém que possui um saber prévio a respeito do analisante, portanto, anterior àquela análise.

E, a partir de uma citação da psicanalista e tradutora Ângela Jesuíno Ferretto, podemos também pensar a tradução sob os efeitos dessa mesma lógica, na qual não cabe a simplicidade de um deciframento.

Talvez sejamos obrigados a perceber, com Lacan, que a tradução não é apenas uma questão de passagem de uma língua à outra, uma questão de equivalências, de fidelidade, de sentido, mas também de literalidade, de letra, e ao mesmo tempo de submissão ao significante e seus efeitos.⁴⁴

O psicanalista, para Lacan, tem mais de leitor e tradutor do que de intérprete. Portanto, considero que um dos caminhos que percorremos em APOLa é o de que, como analistas e tradutores – considerando que todo psicanalista é um tradutor, começando por Freud e Lacan –, estamos na tarefa de traduzir o que não poderia ser traduzido. Para finalizar essa primeira parte de minha exposição, cito novamente Bárbara Cassin: “[...] claramente escapamos da hierarquia ontológica das línguas assim que retraduzimos o intraduzível em vez de sacralizá-lo; não é dessa intraduzibilidade que precisamos”.⁴⁵

Dito isso, depois de anos de prática clínica, recebo o convite de minha amiga, Alba Escalante, para participar do projeto de tradução do livro *Otro Lacan*,⁴⁶ autoria de Alfredo Eidelsztein. Convite aceito, minha primeira tarefa: traduzir o capítulo “3º enlace”, cujo título foi traduzido como: “Desconstrução do ser (*être*) no ensino de Lacan: *parlêtre, dêsetre, manque à être, Kern unseres Wesen e Dasein*”.⁴⁷ Temos o alemão de Freud, o francês de Lacan e o espanhol de nosso autor tratando os 21 neologismos que foram formulados na psicanálise lacaniana em torno do vocábulo *être* e seus conceitos.

⁴⁴ Ferretto, A. J. (2009). O bilinguismo do tradutor. *Alea: Estudos Neolatinos*, 11(2), 354–360. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/alea/a/mkTp6yB3BPP3xnrF4qvmwtf/?lang=pt>.

⁴⁵ Cassin, B. (2022). Op. cit. p. 33.

⁴⁶ Eidelsztein, A. (2000). *Otro Lacan: Estudio Crítico Sobre los Fundamentos del Psicoanálisis Lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva.

⁴⁷ Idem. (2023). *Outro Lacan: Estudo crítico sobre os fundamentos da psicanálise lacaniana* (A. Escalante, D. Cardoso, K. Colares, T. V. G. Chaves, & V. T. Padilha, Trans.). São Paulo: Toro Editora.

Tabela 1 – Quadro do 3º *Enlace*⁴⁸

Neologismo	Tradução em espanhol e português	Primeira aparição	Última aparição	Nº de textos ou aulas
Manque à être	Falta en ser / falta-a-ser	1953	1971	Dezenas
Êtrepenser	Serpensar / serpensar	1961	Seminário nº 9	Única
Êtrepensant	Serpensante / serpensante	1961	1961	Única
Êtretant	Serente / serente	1961	1961	Única
Quelquêtre	Cualquierser / qualquerser	1961	1961	Única
Pensêtrer	Pienser / pensaser	1961	1961	Única
Tantd'être	Tantodeser / tantodeser	1961	1961	Única
D(être)itus	Serdesecho / serdejeto*	1967	1967	Única
Désêtre	Deser / des-ser	1967	1972	Dezenas
Être-mâle / Être-femelle	Ser-hombre / Ser-mujer / ser-homem / ser-mulher	1967	1967	Única
Pense-être	Piensa-ser / pensa-ser	1967	1967	Única
M'être / M'êtreise	Meser / Dominoser / m'estre / m'ser	1970	1973	Dois
Parêtre	Paraser / pareser / paresser	1972	1977	Três
Pén-êtrer	Penetrar-ser / penetrar-ser	1972	1972	Única
L'être-hair	Ser-odio / ser-ódio	1973	1973	Única
Êtrenel	Sereterno / sereterno	1973	1973	Única
Être-angel	Ser-extraño / ángel / ser-estranho / ser-anjo	1973	1973	Única
Êtrinite	Sertrinidad / sertrinidade	1973	1973	Única
Parlêtre	Hablaser / Hablanser / falasser	1974	1980	Dezenas
Parlêtrer	Hablarser / falarser	1975	1980	Três
Psarlêtre	Psiser / serpsi	1977	1977	Única

O tema dos neologismos, que são abundantes no ensino de Lacan, levanta problemas de difícil solução; mas merecem todo o esforço que o tradutor dispende para tratá-los, pela função que têm na

⁴⁸ Ibidem. pp. 172-173.

elaboração do *corpus* teórico lacaniano, embora a maioria dos neologismos criados se limite a uma única ocorrência. Lacan os define como “uma forma especial de discordância com a linguagem comum”.⁴⁹

Nesta investigação, vamos nos centrar nas criações neológicas lacanianas, mas não faltam exemplos de escritores reconhecidos pela criação de neologismos para expressar ideias originais ou não, de uma maneira nova. Para citar apenas alguns, lembremos de James Joyce e Lewis Carroll na língua inglesa; Heinrich Heine na língua alemã; entre os brasileiros, Millôr Fernandes, João Cabral de Melo Neto e Guimarães Rosa – mais citado e estudado quanto a esse aspecto –; Mallarmé, Baudelaire, Rimbaud na língua francesa etc.

A autora de *Neologismos lacanianos e equivalências tradutórias*,⁵⁰ Patrícia Ramos Reuillard, professora titular do Instituto de Letras da UFRGS, descreve os neologismos como tendo a função referencial enquanto dominante. Seu emprego buscaria produzir um efeito sobre o destinatário. Função essa que está presente nos universos de discurso jornalístico, publicitário e, também, no literário. Lembrando que, por estarmos no campo da linguística, há consenso a respeito dessa definição.

O material para a pesquisa da autora citada constituiu-se a partir de duas fontes: a obra *789 Néologismes de Jacques Lacan*,⁵¹ sem tradução para a língua portuguesa, e uma versão digitalizada dos 25 Seminários. Partindo dessa lista, o critério final para considerar se uma criação lacaniana era realmente um neologismo foi a ausência de registro no *corpus* de exclusão: dicionários da língua francesa. Ou seja, as palavras não encontradas nessas fontes de consulta foram consideradas invenções de Lacan.

Em relação aos aspectos formais da criação neológica, Lacan faz uso de: derivação, palavras-valise, composição, criação por associação, empréstimo, decalque, neologia semântica, e lexicalização de nome próprio.

Vou me deter numa breve descrição dos três primeiros processos, que são os mais empregados por Lacan:

1. **Derivação:** quando há acréscimo de um prefixo, sufixo ou ambos, a uma palavra-base. Cito exemplos: *dêsetre* – *dés+être*; *unarité* – *unaire+ ité*; *rejuvénation* – *re+ juvénat + ation*.
2. **Palavras-valise:** termo criado por Lewis Carroll, é o resultado da redução de duas ou mais palavras a uma só. Assim como o rébus, magistralmente revela a ilusão de uma transparência da linguagem. Isso acontece porque, ao escutarmos ou lermos a palavra que foi formada nesse

⁴⁹ Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 3: As psicoses (1955–1956)*. (A. Menezes, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Aula de 30 de novembro de 1955.

⁵⁰ Reuillard, P. C. R. (2007). *Neologismos lacanianos e equivalências tradutórias*. (Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/12506>.

⁵¹ Péliissier, Y., et al. (2002). *789 néologismes de Jacques Lacan: Glossaire & listes*. Paris: EPEL.

processo, muitas vezes não conseguimos identificar quais foram os vocábulos de origem participantes dessa invenção. Cito exemplos: *extimité* – *EXtérieurité* + *inTIMITÉ*; *hontologie* – *HONte* + *onTOLOGIE*; *varité* – *VARIABLE* + *vÉRITÉ*; *étourdit* – *ÉTOURdi* + *DIT*, *parlêtre* – *PARLer* + *ÊTRE*; *dit-mension* – *DIT* + *dimension*.

3. **Composição:** são palavras novas criadas pela junção de dois ou mais vocábulos já existentes. A união desses termos funciona como uma unidade simples, expressando uma única noção ou conceito. Podem ser palavras compostas: *nom-du-père*; *pas-tout*; *lalangue*; ou sintagmas: *sujet supposé savoir*.

Lacan cria novos conceitos que demandam novas palavras, que nascem, portanto, de uma necessidade de denominação. Reuillard⁵² formula a hipótese de que a criação dos neologismos por Lacan, ao portar uma função estilística, visaria, principalmente, causar uma impressão no receptor, levando-o a reagir a inusitados efeitos da língua. Ela então afirma tratar-se de uma “neologia lúdica” por gerar efeitos de surpresa e humor, condensando sentidos e brincando com a forma sonora.

Voltando ao campo da psicanálise, retomo a epígrafe desse trabalho em que o discurso nos é apresentado como aquilo que desperta justo quando não o compreendemos. É o efeito que o neologismo nos provoca. Ele detém a nossa leitura. Não seria esse também um dos efeitos da fala que um analista dirige ao analisante?

Mas esse efeito de surpresa, de desentendimento, de estranhamento, que nos pega desprevenidos, não é inaugurado pelas criações de Lacan. Ele mesmo afirma e reafirma, principalmente em suas conferências de 1966/1967, reunidas e publicadas sob o título de *Meu ensino*, que a função do equívoco nos é introduzida por Freud a partir das irrupções involuntárias no discurso, material para pensar o inconsciente a partir de suas formações. Citando Lacan:

Ninguém antes de mim parece ter dado importância ao fato de que, nos primeiros livros de Freud – os livros fundamentais, sobre os sonhos, sobre o que chamamos de psicopatologia da vida cotidiana, sobre o chiste – encontramos um fator comum, proveniente dos tropeços da fala, furos no discurso, jogos de palavras, trocadilhos e equívocos.⁵³

Isso sonha, rateia, isso falha, isso ri.⁵⁴

Em nosso campo, tanto o neologismo lacaniano quanto as formações do inconsciente escutadas por Freud não são obstáculos ou meramente recursos linguageiros, mas sim uma “oferta de leitura” que,

⁵² Reuillard, P. C. R. Op. Cit.

⁵³ Lacan, J. (2006). *Meu ensino*. (A. Telles, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 36.

⁵⁴ Ibidem. p. 89.

ao modo de um chiste, revelam algo da verdade do assunto em jogo. Têm o valor de mensagem, de um elemento significativo a ser lido. Citando Lacan: “É nisso que consiste um chiste, [...] em servir-se de uma palavra para outro uso que aquele para o qual está feita, alguém a retorce um pouco, e é nessa torção que reside seu efeito operatório”.⁵⁵

Mais uma vez, na direção dos tratamentos que conduzimos, não se trata de reconhecer algo que já está dado e, portanto, à espera da descoberta. Há uma operação em jogo, que interrompe o automatismo de uma possível leitura, indo mais além de uma significação imediata. O analista precisa fazer manobras que passam pela confusão, por dúvidas, perguntas e novidades. A esta altura, creio que as semelhanças com o trabalho do tradutor fazem-se evidentes.

Mas não só de leitura são feitos os tratamentos psicanalíticos e tampouco as traduções. Em outro processo tradutório em que participei, nos deparamos com o vocábulo do espanhol “*lectoescritura*”, o qual, diga-se de passagem, poderia ser um ótimo neologismo em português! A imediata tradução que obtivemos ao consultar os meios eletrônicos disponíveis foi “alfabetização”. Caso tivéssemos permanecido nesse ponto, teríamos perdido o conceito proposto pelo autor, que define a interpretação analítica como uma operação simultânea de leitura e escrita. A psicanalista Gabriela Mascheroni, em seu livro *Los neologismos de Lacan, una teoría en acto*, ao descrever o discurso analítico, nos diz: “[...] o turbilhão de significações que é habilitado pelo neologismo, [em algum momento] deve fechar-se, ou buclear-se [...]”.⁵⁶

O tradutor precisa fazer escolhas. Dentre as possibilidades, eleger uma palavra, na verdade, muitas, para escrever outro texto. A consumida frase “*traduttore-traditore*” ecoa como um refrão. É dito que aquelas pessoas que se ocupam desse delicado ofício traem, mas o que não se diz é que estão constantemente traindo a elas mesmas. Emprestam sua voz a outros, e dizem coisas com as quais nem sempre concordam. Incluindo-me nessa função, traímos as nossas línguas, quando as forçamos a dizer aquilo que elas não querem dizer. Traímos o texto que estamos traduzindo – para bem e para mal – prolongando ou encurtando as suas fronteiras. Traímos tradições de leitura, quando incorporamos teorias em línguas nas quais antes elas não circulavam. Uma tradução, portanto, deve se assumir como tradução e, com isso, mostrar suas escolhas e suas apostas.

Nos encontros do grupo de pesquisa “Tradução e Psicanálise”, conhecemos as ideias de Édouard Glissant, antropólogo e filósofo martinicano, e sua elaboração do conceito de opacidade. Muito resumidamente, podemos dizer que se trata de desistir de “compreender o outro, ou seja, reduzi-lo ao modelo de minha própria transparência”.⁵⁷

⁵⁵ Lacan, J. (1976–1977). *Le Séminaire XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Inédito. (tradução nossa). Aula de 17 de maio de 1977. (tradução nossa). Disponível em: <http://staferla.free.fr/S24/S24.htm>

⁵⁶ Mascheroni, G. (2014). *Los neologismos de Lacan: Una teoría en acto*. Buenos Aires: Letra Viva. p. 103. (tradução nossa).

⁵⁷ Glissant, É. (2005). *Introdução a uma poética da diversidade*. (E. do C. A. Rocha, Trad.). Juiz de Fora: Editora UFJF. p. 85-86.

Não se trata de trazer a transparência, mas de manejar opacidades. Aliás, é muito curioso ler o que acabo de escrever, já que a presumida transparência é uma “bela de uma ilusão”, embora tentativas sejam feitas, o que pode ser violento e reducionista. Afinal, como tomar o meu modelo, a minha língua – tanto numa análise como num trabalho de tradução – como algo que serviria prontamente a uma leitura do texto e/ou do discurso de um outro? Isso seria tratar o mundo como se a realidade fosse construída “à nossa imagem e semelhança”. A estrutura significante, inclusive, já nos aponta para tal impossibilidade. É o que nos diz Lacan no “Seminário sobre ‘A carta roubada’”⁵⁸ ao descrever o repartitório, pois, basta sairmos do binarismo para uma relação quadrática, e já temos instalada a opacidade da letra.

Glissant nos conta, em seu livro *Poética da Relação*, sobre as objeções que recebeu ao reclamar o direito à opacidade. Disseram: “como nos comunicar com o que não entendemos?”.⁵⁹ Mas é justamente essa a questão. Não se trata de “entender”, mas de simplesmente consentir com o direito à diferença, o que “não é o encerramento em uma autarquia impenetrável”.⁶⁰ Basta reconhecer que não é possível reduzir qualquer pessoa a uma verdade que ela própria não tenha produzido sobre si mesma, levando em conta seu tempo e seu lugar: “Opacidades podem coexistir, confluír, tramando tecidos cuja verdadeira compreensão estaria na textura dessa trama, e não na natureza dos componentes”.⁶¹

Finalizo com uma citação de Glissant: “O pensamento da opacidade me distrai das verdades absolutas, das quais eu pensava ser o depositário. Longe de me refugiar na inutilidade e na inatividade [...] me faz sensível aos limites de todo método”.⁶² Esse método pode ser o da tradução ou o da psicanálise.

⁵⁸ Lacan, J. (1998). O seminário sobre “A carta roubada” (1966). Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

⁵⁹ Glissant, É. (2021). *Poética da Relação* (M. Vieira & E. J. de Oliveira, Trans.). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. p. 252.

⁶⁰ Ibidem. p. 220.

⁶¹ Ibidem. p. 253.

⁶² Ibidem. p. 257.

BIBLIOGRAFIA:

1. Cassin, B. (2022). *Elogio da tradução: Complicar o universal*. (S. Petry & D. Falkembach, Trans.). São Paulo: WMF Martins Fontes.
2. Eidelsztein, A. (2000). *Otro Lacan: Estudio Crítico Sobre los Fundamentos del Psicoanálisis Lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva.
3. Eidelsztein, A. (2023). *Outro Lacan: Estudo crítico sobre os fundamentos da psicanálise lacaniana*. (A. Escalante, D. Cardoso, K. Colares, T. V. G. Chaves, & V. T. Padilha, Trans.). São Paulo: Toro Editora.
4. Ferretto, A. J. (2009). O bilinguismo do tradutor. *Alea: Estudos Neolatinos*, 11(2), 354–360. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/alea/a/mkTp6yB3BPP3xnrF4qvmwtf/?lang=pt>.
5. Glissant, É. (2005). *Introdução a uma poética da diversidade*. (E. do C. A. Rocha, Trad.). Juiz de Fora: Editora UFJF.
6. Glissant, É. (2021). *Poética da Relação*. (M. Vieira & E. J. de Oliveira, Trans.). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
7. Lacan, J. (1976–1977). *Le Séminaire XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Inédito. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S24/S24.htm>.
8. Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 3: As psicoses (1955–1956)*. (A. Menezes, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
9. Lacan, J. (1998). A psicanálise e seu ensino (1957), em *Escritos*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
10. Lacan, J. (1998). O Seminário sobre 'A carta roubada' (1966), em *Escritos*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
11. Lacan, J. (2006). *Meu ensino*. (A. Telles, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
12. Mascheroni, G. (2014). *Los neologismos de Lacan: Una teoría en acto*. Buenos Aires: Letra Viva.
13. Péliissier, Y., et al. (2002). *789 néologismes de Jacques Lacan: Glossaire & listes*. Paris: EPEL.
14. Reuillard, P. C. R. (2007). *Neologismos lacanianos e equivalências tradutórias*. (Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/12506>.
15. Souza Jr, P. S. de. (2021). A língua do outro e a nossa: Política, tradução e psicanálise. *Estudos Avançados*, 35(103), 53-62. Disponível em: https://revistas.usp.br/eav/pt_BR/article/view/192353.

KARIME COLARES

Psicanalista, sócia de APOLa internacional e participante da sede Brasília, onde exerce sua prática clínica. Participa do grupo de pesquisa “Tradução e Psicanálise” vinculado à UnB.

E-mail: colares.karime@gmail.com

O corpo do analista: fundamentos epistemológicos para um conceito

The analyst's body: epistemological foundations for a concept

JOÃO FELIPE DOMICIANO

RESUMO:

No interior dos discursos acerca dos elementos constitutivos e estruturantes do tratamento psicanalítico, o presente trabalho busca inscrever a função e o campo da categoria *corpo do analista*. Há análise sem corpo? De que corpo falamos? Fala-se de um corpo que se 'é', que se 'tem', que é 'produzido (e/ou desconstruído) no decurso de uma análise'? Dessas modulações tratamos neste recorte de pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE: corpo – analista – prática – transferência.

ABSTRACT:

Within the discourses concerning the constitutive and structuring elements of psychoanalytic treatment, the present work seeks to situate the function and field of the category of the analyst's body. Is there analysis without a body? What body are we speaking of here? Is it a body that one "is," that one "has," or one that is "produced (and/or deconstructed)" in the course of an analysis? It is these modulations that this research seeks to address.

KEYWORDS: body – analyst – practice – transfer.

Introdução:

Diferente dos anos anteriores, apresento em nossas Jornadas anuais não o saldo do que venho pesquisando recentemente – como em 2023 com a formalização de *O seminário sobre 'A carta roubada'*⁶³ ou em 2024 com o *nonsense* e a lógica em Lewis Carroll⁶⁴ – mas trago o começo de uma *retomada* de um trabalho finalizado em 2021 e que creio já ter decantado o suficiente para ser revisitado em seus fundamentos, com vistas a dar um passo a mais. O trabalho em questão é a tese de doutorado que desenvolvi entre 2016 e 2021, no interior do Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.⁶⁵

A tese teve como tema a função e o campo da noção de *corpo do analista* na experiência psicanalítica. Estamos aqui no interior dos discursos acerca dos elementos constitutivos e estruturantes do tratamento analítico, de um debate sobre suas condições de possibilidade. Ainda que tenhamos um vasto campo de investigações acerca do tema do *corpo* em psicanálise, trabalhos estes

⁶³ Domiciano, J. F. (2024). *Proposta de leitura da formalização presente nos textos laterais a O seminário sobre "A carta roubada" - do Repartitório A-A à Rede α , β , γ , δ* . Em *O rei está nu*, edição 4.

⁶⁴ Domiciano, J. F. (2025). *A lógica do nonsense: Lacan, Frege e Carroll*. Em *O rei está nu*, edição 5.

⁶⁵ A tese contou com um estágio doutoral na Université Paris 7 – Diderot, contou com a orientação de Christian Dunker, parceiro de APOLa SP e um dos convidados das Jornadas 2025.

que remontam à subversão inaugural operada por Freud, quando estendemos ao sintagma *corpo do analista* encontramos um volume infinitamente menor. Mais ainda: a crítica epistemológica a um modelo dualista, de extração cartesiana, presente na emergência da psicanálise enquanto método de tratamento, não é acompanhada por uma maior fundamentação categorial da noção do corpo daquele que sustenta o dispositivo analítico.

Quando comecei este trabalho, em 2016, havia pouca receptividade no meio lacaniano, meio no qual, como diagnóstica Danon-Boileau,⁶⁶ encontramos representações excessivamente “desencarnadas” do analista, com um discurso que reduz as narrativas de sua efetivação *in loco* a um ideal fantasmático, uma função abstrata a intervir nos discursos em sessão. Mesmo depois de uma pandemia, quando nossa prática ordinária foi transformada e tivemos uma intensa revisão das condições de sustentação do dispositivo psicanalítico, pouco caminhamos além da dualidade presencial/remoto. Começamos por falar de corpo.

Jean-Marie Brohm, em *Ontologias do corpo*, entende a categoria de corpo como uma espécie de “sismógrafo simbólico sensível dos diversos sistemas de pensamento”,⁶⁷ e isso por sua ampla presença nos discursos sociais, políticos, biológicos, etc. O diagnóstico da filósofa nos parece indicar que a complexa categoria de “corpo”, por ser uma categoria que resiste a qualquer unificação conceitual, seria daqueles termos presentes em sistemas teóricos que resguardariam uma indeterminação tal que teriam o potencial de carregar em si uma série de preconceitos e pontos obscuros de uma dada teoria. Não à toa, lanço a hipótese, este seria um dos motivos pelos quais a categoria de corpo encontra um lugar privilegiado nos discursos políticos críticos contemporâneos.

Entretanto, se estamos diante de uma categoria que resiste à unificação conceitual, tal ponto não limita, obviamente, que suas definições em diferentes sistemas teóricos *produzam* efeitos sobre os dispositivos assentados nestes – dispositivos clínicos, em nosso caso. No conjunto da história da psicanálise, distintas noções de corpo levaram à formação de práticas até mesmo inconciliáveis entre si. Para iniciar esta conversa, começamos com uma definição operacional. Partindo de uma paráfrase da fórmula clássica de *Instância da Letra*, temos a ideia de que:

1. O corpo é o suporte material do Outro.

Tal definição já traz consigo uma recusa a qualquer determinação imanente da ordem de um “si mesmo” no estatuto do corpo. Nesta leitura, o dito “corpo próprio”, em sua extrema profundidade, já é superfície de linguagem e responde por um atravessamento do Outro. Não há substância intrínseca,

⁶⁶ Danon-Boileau, H. (2013). Entretien du 16 octobre 2012 avec Régine Waintrater. *Champ psy*, v.1, pp.9-17.

⁶⁷ Brohm, J-M. (2017). *Ontologies du corps*. Paris: Libellus. p.40.

como bem lembra, Eidelsztein⁶⁸ (2022). No tema da corporeidade, o “si mesmo” já é um “si Outro”. E há aqui uma distinção com a leitura de Freud desta categoria.

Como sabemos, Freud opera uma ruptura na *démarche* dualista cartesiana, ao desestabilizar o entendimento que entre o campo da subjetividade e da corporeidade haveria uma relação extrínseca, heterogênea e plenamente apartada, entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Desde suas primeiras incursões semiológicas sobre as paralisias histéricas⁶⁹ encontramos uma leitura da determinação corporal em uma gramática isonômica ao campo da linguagem, trabalhos cuja influência decisiva de Jean-Martin Charcot, Franz Brentano e Josef Breuer abrem espaço para a concepção de uma “estranha anatomia imaginária”,⁷⁰ e seus processos etiológicos e transformativos. Nenhuma novidade até aqui.

De forma muito sucinta, podemos dizer que ao longo de sua obra, Freud propõe uma engenhosa articulação entre as dimensões do orgânico, físico e somático – três modos de organização e efetivação de uma lógica corporal – que produziriam efeitos sobre as noções de corpo estático, corpo dinâmico e a carne – respectivamente as noções de *Körper*, *Leib* e *Fleisch*.⁷¹ A posição freudiana, por esta via, não chega a romper absolutamente com uma leitura dualista, mas produz nela uma desestruturação interna.

A diferença com a proposta lacaniana está justamente na localização freudiana da imanência da excitação de órgão [*Organreizes*] como uma fonte de determinação, fonte da pulsão – e, consequentemente, fonte que cartografa as fronteiras corporais. O *corpo freudiano* tem um dentro e um fora muito bem demarcado. O que está além (ou aquém) de nossa definição operacional.

Tomar o corpo como *suporte material do Outro* é tomar sua determinação globalmente a partir da inscrição do universo do discurso. Ora, tal definição reconsidera seus limites entre um e outro (corpo sempre *entre-deux*, como aponta Green),⁷² entre dentro e fora, entre parte e todo, entre estático e movente, entre vivo e morto. O corpo lacaniano é radicalmente Outro: seja como imagem, alienado, deficitário, *copseificado*, incorpóreo, semicorpo, falante, muito falante! O corpo, Lacan insiste, deveria nos deslumbrar mais.⁷³

Para não nos alongarmos, se o corpo pode ser entendido como suporte material do Outro, isso não nos responde o que seria o corpo de *outrem*: deste próximo que não é tomado nem pela mera posição do outro especular (o semelhante), nem pela sua localização na instância simbólica. Aqui onde inserimos a questão do *corpo do analista*, que podemos definir como o traço parcial e radicalmente diferencial que, dialeticamente, sustenta a desestabilização da pretensa ordem deste Outro, enquanto

⁶⁸ Eidelsztein, A. (2022). No hay sustancia corporal, Buenos Aires: Letra viva.

⁶⁹ Freud, S. (1888). Histeria. Em *Obras Completas* v. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1982

⁷⁰ Freud, S. (1893). Algunas consideraciones com miras a um estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas. Em *Obras Completas*. v. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.

⁷¹ Argumento extensamente trabalhado na tese (Domiciano, 2021), e sobre dinâmica conceitual possibilitada pelo alemão, indico os Seminários de Zollikon, de Heidegger.

⁷² Green, A. (2004) O silêncio do psicanalista, Em *Psychê*, nº 14, p. 13-38

⁷³ Lacan, J. (1972-73). *O Seminário – Livro XX: Mais, Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2010.

elemento disjuntivo de mediação. Tomemos tal definição com calma, mas indicamos que estamos no campo dos temas que circundam a categoria de objeto, mais especificamente, o dito objeto *a*. Em outros termos, o corpo do analista poderia ser lido como suporte material não apenas da fantasia, mas do próprio objeto – enquanto condição de fantasia.

2. Um corpo para a transferência

A transferência, desde Freud, é o meio pelo qual se poderia dar consistência, *realizar*, os elementos da neurose no curso de uma cura, posto que é “impossível liquidar algo *in absentia* ou *in effigie*”.⁷⁴ Entretanto, quando falamos, do lugar do corpo do clínico na cena analítica, encontramos duas grandes correntes: de um lado, a via inaugurada por Freud, que atenta para a presença do corpo do praticante (*Artze*) como eliciador de uma dinâmica excitatória, ligada ao campo de um regime de influência, mesmo sedução, a ser contido, ou ao menos operacionalizado pela transferência com vistas à direção da cura – eis o porquê do tema primordial da *ética*. Esta via, acompanhada por Lacan, responde também à observação de um conjunto de contraexemplos (Breuer, Jung, etc.) que atestam ao fato de que a circulação de afetos presentes na experiência psicanalítica teria na “química transferencial” um meio propício a explosões de diversas magnitudes. O paradigma do *analista distante e opaco* surge assim como um dos Conselhos [*Ratschlag*] técnicos mais enfáticos de Freud no princípio dos anos 1910, e que será posteriormente prescrito na institucionalização à qual a prática foi submetida a partir dos anos 1920.⁷⁵

Por outro lado, temos a via iniciada por Ferenczi, que toma o corpo do analista a partir de uma retórica de acolhimento e de amparo essencial. Este corpo é lido em suas potencialidades de contenção de aspectos ditos não simbolizados, de modo tornar suportável “insuficiências do narcisismo do paciente”.⁷⁶ Nesta acepção, a ênfase na presença sensível e efetiva enquanto norteadora, presença do corpo visível do analista como um possível abrigo materno acolhedor.

Estas vias representam tradições que organizam modalidades de apreensão da função do corpo do analista no escopo de sua prática. Poderíamos ainda retraduzir o lugar do corpo do clínico a partir das noções de um corpo *inconveniente* – a ser “apagado”,⁷⁷ excluído ao máximo possível da cena em questão – e um corpo *continente* – que acolheria elementos ainda não simbolizados do paciente, corpo cujos parâmetros seriam condição *sine qua non* a uma reorganização psíquica destes. É preciso ir além.

⁷⁴ Freud, S. (1912). La dinâmica de la transferencia. Em *Obras Completas*. v. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.

⁷⁵ Mijolla, A. (2002). Technique avec adultes, Em *Dictionnaire International de la Psychanalyse*, Paris: Hachette.

⁷⁶ Chabert, C. (2013) Le corps de l'analyste, Em *Le corps de psyché*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 99.

⁷⁷ Lacan, J. (1955-56). *O Seminário – Livro III: As Psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000. p.404.

Considerando a definição de que demos de partida, podemos tensioná-la com pelo menos três esferas de entendimento do “corpo do analista”. Podemos tomá-lo como:

1. corpo nas fronteiras do enlace transferencial, enquanto corpo político, portanto trazendo consigo marcas sociopolíticas que modulam cena analítica a partir dos atravessamentos pelos discursos sociais;
2. como um corpo que podemos inscrever a partir dos efeitos em seus modos de presentificação e de retirada na cena analítica;
3. e ainda um corpo torcido e distorcido, pelos fenômenos inerentes aos deslocamentos transferenciais. Temos nestas esferas de apropriação a delimitação das articulações e intersecções inerentes a uma revisão crítica do tema, e consequentemente de suas potencialidades.⁷⁸

Como o espaço é reduzido, focarei apenas no primeiro e nos argumentos iniciais do segundo. Para bem delimitá-los, podemos retomar a noção de *corpo do analista como suporte material do objeto*, em sua localização estritamente parcial, a partir de duas figuras presentes nos seminários de Lacan: de um lado, a *feiura*, do outro, o *seio*.

No 8º seminário, Lacan insiste que no que concerne aos corpos dos analistas “*feiura* socrática dá seu mais nobre antecedente”, sendo sua posição atrapalhada por qualquer traço de encanto, e comportando consigo “um acréscimo de *grossura obtusa e de rudeza opaca*”.⁷⁹ O lugar do analista, para Lacan, responde a um campo de *feiura*, e isso não de fato – mas como um bom provocador ele faz questão de ressaltar a ausência de beleza de seus colegas –, mas *logicamente*.

A *feiura* do analista, portanto, como a de Sócrates (que Nietzsche chama de refutação), é uma posição a se ocupar. A recusa de se fazer fálico, de ser o objeto reluzente e idealizado ao analisando: de se acreditar, para além da suposição inerente à transferência, no lugar de saber, poder e beleza. A origem da psicanálise passa por um deslocamento do analista positivo para sua negativa parcialização transferencial: de Breuer, enquanto o “homem das mãos de ouro” (como era conhecido na Viena do fim do século XIX), para o analista que se deixa desconstruir no processo transferencial – e há um salto de 1890 a 1913.

Já com relação ao objeto *seio*, temos uma interessante indicação de Lacan⁸⁰ que o aproximaria do traço de estatuto do *corpo dado pelo analista à transferência*. Diferente do *seio* freudiano e suas

⁷⁸ Domiciano, J. F. (2021) *Corpos que escutam: função e campo do corpo do analista na experiência psicanalítica*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo

⁷⁹ Lacan, J. (1960-61). *O Seminário – Livro VIII: A Transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007. p.41.

⁸⁰ Lacan, J. (1963-64). *O Seminário – Livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1985

derivações em outros teóricos, seio que seria uma metáfora do espaço de completude e potencial experiência de satisfação, o seio lacaniano é conceituado como um elemento amboceptor: em outros termos, um “órgão” que faz ligação *entre dois*, ainda que não esteja *nem de um lado, nem de outro*. A “mãe lacaniana” dá o seio ao bebê: ou seja, ela oferece um pedaço de seu corpo – que o fragmenta – e que não é mais nem seu, nem do outro. A possibilidade de um lócus de indeterminação, de experiência de radical diferença intrínseca, é uma das formas de compreender o lugar do corpo do analista na cena.

Considerações finais

A partir dessas figuras da parcialização, retorno aos pontos para indicar alguns breves encaminhamentos.

Tomar o corpo nas fronteiras do enlace transferencial, é considerar o lugar no discurso em que esse corpo é designado pelas marcas sociopolíticas que o qualificam, portanto, entre um *possível* dentro e fora ao campo transferencial. Nesse sentido, falamos, por um lado, dos atributos positivos de seu lugar nos discursos de marcadores sociais de diferença (raça, gênero, classe, etnia, etc.), que apresentariam como significantes especiais, já imbuídos de posições diferenciais no campo sociopolítico. Negar tal questão, seria correr o risco de naturalizar discursos hegemônicos. Afirmar que a clínica se sustenta prioritariamente aí, também traria o risco de reduzir o lugar distintivo da experiência psicanalítica. Tensionar com a proposta que trazemos é apostar que nas fronteiras da transferência, cada analista que chega aí com seus atributos particulares, precisará se haver com o modo como ele suporta fazer-se outro, ser mesmo desapossado, separado desses no interior do dispositivo clínico.

A operação analítica transmuta um analista homem, mulher, negro, branco, amarelo em este *um analista*. Mas, dialeticamente, este *um analista* não o é sem os elementos que foram aí retirados: tal *um analista* não seria um universal *a priori* ou prescritivo, mas inclui extimamente em seu campo de ressonância aquilo que fora excluído. É do estilo de se deixar retirar – ou de “emprestar”, como diz Lacan – os traços positivos que definem sua personalidade que cada analista se inclui no discurso psicanalítico – ponto bem denotado pelo tema do objeto seio.

O mesmo vale para o debate sobre como este corpo é afetado: o tema da contratransferência, quase um palavrão no meio lacaniano, entra como uma questão que supera a simples opção binária entre o *aceitar* seu sentido de forma imanente (analista receptáculo – como entendido por Heimann e Balint) e o *recusar* seus termos. A questão maior é como conceber esses afetos enquanto elementos parciais para retornar à disjunção que localiza o analista *naquela cena* – questão que poderia ainda ser tomada

como efeito da tese da imissão de Outridade. Em outros termos, como operar a partir destes afetos em suspensão – de novo na lógica do “nem, nem”.

Por fim, no que concerne ao lugar do corpo nos modos acerca dos quais um analista se “presentifica” em uma cura, poderíamos dizer que para além de dar consistência à transferência, qualificar esta parte “emprestada à operação de tais fenômenos”, a tematização *neste escopo* apresenta como esta presença é modulada nos termos de como ele se coloca aí e como se retira. Perder de vista tal dimensão, seria desconsiderar que uma análise, enquanto uma cura pela fala – portanto, de um posicionamento em ato, o ato de fala – implica a presença de um outro *próximo* para o qual esta fala se endereça e em direção ao quem outros deslocamentos afetivos orbitam.

Além da importância dos discursos sobre os modos de “retirada” do analista – inúmeros são os trabalhos sobre os dispositivos do divã e do silêncio, como elementos que contribuem para a produção do dito *espaço analítico* – temos na “presença” uma contribuição tanto à eficácia própria ao silêncio da escuta (cuja *não-ausência* se constitui como uma condição de possibilidade, como vimos em tantos tratamentos online); como um lugar eminente que a presença do corpo do analista ocupa em momentos de precário recobrimento discursivo – seja nos momentos de saltos elaborativos próprios ao curso de uma análise, seja decorrente de eventos que remetem a um desamparo sociossimbólico, eis onde entra a figura do *Nebenmensch* freudiano – o que está “ao lado”, o “próximo”, como bem descrito no *Projeto*.⁸¹

Diferente do que preconiza a leitura pós-freudiana desse lugar de amparo (como ferenczianos e afins), o analista não faz presença por sua face sensível positiva. O corpo do analista aí, mais do que uma intumescência cerosa (nos dizeres de Lacan), um “bolo de sebo” (em bom português), seria a presença intrínseca de *um* possível receptor (Outro) na base de toda enunciação daquele que fala. A presença seria esse lugar onde um particular pode estar não-ausente e ao mesmo tempo não-todo consistente a partir de uma lógica diferencial. Lacan nos convida a pensar além do *Nebenmensch* freudiano e entender que o que está amparando não é a simples encarnação sensível do Outro por um outro, mas que haja uma não-ausência no endereçamento de uma fala, em posição de siderar o Outro, “desconsistí-lo”, e assim abrir um espaço para uma via transformativa do sofrimento e do desamparo.

Bem, deixo esses marcadores como introdutórios para a retomada da pesquisa ao longo do ano.

⁸¹ Freud, S. (1895). Proyecto de psicología. Em *Obras Completas*. vol. 1, Buenos Aires: Amorrortu.

BIBLIOGRAFIA:

1. Brohm, J-M. (2017). *Ontologies du corps*. Paris: Libellus.
2. Chabert, C. (2013) Le corps de l'analyste, Em *Le corps de psyché*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 97-108.
3. Danon-Boileau, H. (2013). Entretien du 16 octobre 2012 avec Régine Waintrater. *Champ psy*, v.1, pp.9-17.
4. Domiciano, J. F. (2021) *Corpos que escutam: função e campo do corpo do analista na experiência psicanalítica*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.
5. Domiciano, J. F. (2024). Proposta de leitura da formalização presente nos textos laterais a *O seminário sobre "A carta roubada"* - do Repertório A-Δ à Rede α, β, γ, δ. Em *O rei está nu*, edição 4.
6. Domiciano, J. F. (2025). A lógica do nonsense: Lacan, Frege e Carroll. Em *O rei está nu*, edição 5.
7. Eidelsztein, A. (2022). No hay sustancia corporal, Buenos Aires: Letra viva.
8. Freud, S. (1895). Proyecto de psicologia. Em *Obras Completas*. vol. 1, Buenos Aires: Amorrortu.
9. Freud, S. (1888). Histeria. Em *Obras Completas* v. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
10. Freud, S. (1893). Algunas consideraciones con miras a um estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas. Em *Obras Completas*. v. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
11. Freud, S. (1912). La dinámica de la transferencia. Em *Obras Completas*. v. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
12. Green, A. (2004) O silêncio do psicanalista, Em *Psychê*, nº 14, p. 13-38
13. Lacan, J. (1955-56). *O Seminário – Livro III: As Psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000.
14. Lacan, J. (1957). A psicanálise e seu ensino, Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998.
15. Lacan, J. (1960-61). *O Seminário – Livro VIII: A Transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007.
16. Lacan, J. (1963-64). *O Seminário – Livro XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1985.
17. Lacan, J. (1972-73). *O Seminário – Livro XX: Mais, Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2010.
18. Mijolla, A. (2002). Técnica avec adultes, Em *Dictionnaire International de la Psychanalyse*, Paris: Hachette.

JOÃO FELIPE DOMICIANO

Psicanalista. Pesquisador. Sócio de APOLa São Paulo.

Doutor e Mestre em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo, com estágio doutoral na Université Paris 7.

Membro do corpo editorial de *O rei está nu*.

Autor de *A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica* (2021).

E-mail: domicianojoaofelipe@gmail.com

Psicanálise à brasileira: A questão da Formação sob uma Perspectiva Decolonial

Brazilian Psychoanalysis: The Question of Psychoanalytic Training from a Decolonial Perspective

STÉPHANIE ALVES FURTADO

RESUMO:

A pesquisa tem como objetivo estabelecer tensionamentos entre os dispositivos de formação propostos por Lacan e disciplinas acessórias como as práticas pedagógicas de Paulo Freire e os ensinamentos indígenas ressaltados por Pávon-Cuellar. Com intuito de fomentar um debate argumentativo, realiza-se um entrecruzamento de diagnósticos cruciais no campo da psicanálise brasileira, a saber: o problema da descontextualização, o problema do ensino-formação e a prática da inventividade. O entrecruzamento desses interrogantes se dá à maneira de encruzilhadas teóricas, prática decolonial proposta por Luiz Antônio Simas, e visa inflamar debates sob a perspectiva do “encantamento”, de forma a não só transpor a discussão para o solo e língua brasileira, como salientar o potencial criativo de transformação do campo.

PALAVRAS-CHAVE: formação – decolonialidade – inventividade – encruzilhadas teóricas – psicanalistas.

ABSTRACT:

The research aims to establish tensions between the training devices proposed by Lacan and auxiliary disciplines such as Paulo Freire’s pedagogical practices and the Indigenous teachings highlighted by Pávon-Cuellar. In order to foster an argumentative debate, it brings together crucial diagnoses in the field of Brazilian psychoanalysis, namely: the problem of decontextualization, the problem of teaching-training, and the practice of inventiveness. The crossing of these questions takes place in the manner of theoretical crossroads, a decolonial practice proposed by Luiz Antônio Simas, and aims to ignite debates from the perspective of “enchantment,” not only by transposing the discussion onto Brazilian soil and into the Brazilian language, but also by emphasizing the creative potential for transforming the field.

KEYWORDS: training – decoloniality – inventiveness – theoretical crossroads – psychoanalysts.

Introdução:

A presente pesquisa foi disparada pela identificação de pelo menos três problemas cruciais que, a meu ver, atravessam a formação dos analistas. Mostrou-se ainda uma questão urgente e pertinente diante os últimos acontecimentos no Brasil, em que verificamos instituições de ensino pleiteando respaldo estatal para a instauração de uma graduação em psicanálise, inclusive pelo formato EAD. É tangível que a formação dos psicanalistas se torne um campo de disputas, diante do crescente interesse mercadológico, como também parece amparada pelo fato de que os critérios estabelecidos para a formação, que seria o princípio básico para se estabelecer alguma regulação, não são consenso entre

os próprios analistas e quando muito, tal como acontece com a teoria, retomam o discurso de seu fundador – sem a implementação de novos saberes.

O método utilizado para pensar e dar corpo à questão envolve uma prática decolonial, tal como proposta por Luiz Antônio Simas, nomeada como encruzilhada teórica. O posicionamento das articulações parte do princípio que:

A condição do oprimido é estar submetido pelas solas das botinas dos opressores. A encruzilhada é o tempo e o espaço entendidos e praticados para que esses inéditos viáveis saltem, reposicionando a condição e a capacidade de inscrever uma outra resposta.⁸²

Dessa forma, a pesquisa visa a possibilidade de que ao cruzar interrogantes como o problema da descontextualização, o problema do ensino-formação e o problema da ausência de inventividade, saltem ao centro da problemática um inédito viável – no sentido freireano em que, embora inédita, haja uma solução dialógica possível de ser realizada.

1. O problema da descontextualização

A psicanálise deve necessariamente reconhecer sua relação com a alteridade que a funda, tal que a sua prática no Brasil é em sua tradição: eurocentrada, branca, capitalista e heteropatriarcal – e portanto, tradicionalmente descontextualizada do território brasileiro. O movimento decolonial busca reconhecer incrustados em nossa práxis, marcadores históricos classicistas, sexistas, racistas e colonialistas. Não estando a psicanálise, nem os psicanalistas apartados dessa relação, menos ainda os encontram os aspectos formativos. De modo que as contradições encontradas na teoria, clínica e formação psicanalítica são as mesmas da estrutura historicamente determinada nas quais se insere a prática da psicanálise e ao não analisarmos as estruturas de poder em que a formação dos psicanalistas estão submetidas, corremos o risco de repeti-las incansavelmente.

De acordo com Parker e Cuellar,⁸³ não podemos pensar em uma psicanálise pura, as elaborações teóricas do campo psicanalítico refletem as forças ideológicas do contexto em que foram forjadas. Sendo necessário um constante processo dialético entre clínica e teoria a fim de realizar uma depuração dos conceitos, processo sempre inconcluso por se posicionar como uma resistência contra a psicologização do campo e as influências das ideologias em curso.

⁸² Rufino, L. (2021). *Vence-demanda: educação e descolonização*. Rio de Janeiro: Mórula, p. 46.

⁸³ Parker, I., & Pavón-Cuellar, D. (2022). *Psicanálise e revolução: psicologia crítica para movimentos de liberação*. São Paulo: Autêntica.

Na tentativa de depuração das contradições que atravessam a formação dos psicanalistas, abordarei o problema da descontextualização pelo que é possível apontar de seus efeitos: negação e apagamento epistêmicos de teorias e campos do saber que não sejam euro-orientados, como também a manutenção de uma inércia teórica no que tange às possibilidades e tentativas de compreender as subjetividades de nossa época – sintoma já diagnosticado por Lacan desde 1956.

As lacunas teóricas não são uma novidade no campo psicanalítico, podendo ser interpretadas como o próprio método lacaniano de releitura dos textos de Freud, ou, como proposto pelo PIC de APOLa, onde se inserem as possibilidades de avanço técnico e científico. Lacan aponta no ato de fundação – que o entorpecimento do pensar por parte dos psicanalistas, ainda que se sintam falhando, corresponderia ao seu próprio desvio, a saber na formação:

Que os psicanalistas estejam impossibilitados de julgar os males em que se banham, mas que se sintam falhando, já basta para explicar que respondam a isso com um enquistamento do pensar. [...] Assim, a psicanálise fica por demais à espera, e os psicanalistas, em posição por demais instável para que se possa desatar a suspensão em outro lugar que não no próprio ponto em que eles se desviaram: a saber, na formação do psicanalista.⁸⁴

A psicanálise sempre se constituiu em caráter extraterritorial, tanto Freud quanto Lacan propuseram diálogos com outros campos epistemológicos a fim de garantir o espírito investigador e científico da psicanálise. Logo, não seria espantoso se, no movimento de reapropriação da psicanálise, buscássemos referências mais próximas e tangíveis a uma realidade brasileira. Por coerência interna, a própria maneira como a psicanálise se constituiu, não encontramos qualquer resposta que justifique essa posição – de maneira que aqui também podemos encontrar uma relação sintomática em que o que é produzido no Brasil e de modo geral – na América Latina – não se inscreve na experiência da psicanálise brasileira, ao menos não sem certa resistência.

Nesse sentido, não poderíamos apontar a negação de epistemologias outras que não brancas como uma lacuna no campo psicanalítico? Inclusive no que tange às pedagogias e filosofias que nos proporcionariam avaliar suas lacunas e fundamentar as propostas de formação. O epistemicídio, em consequência das políticas coloniais, faz parte do conjunto de práticas e mecanismos que sustentam a lógica do colonizador – tendo como resultado uma repartição binária em que há a imposição do homem/branco/cisgênero como detentor do saber, e qualquer corpo fora dessa classificação, terá seus saberes menosprezados ou excluídos do sistema de valor.

⁸⁴ Lacan, J. (1964). “Ato de Fundação”. Em *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 244.

Em decorrência dessa exclusão epistemológica, o que encontramos é uma homogeneização cultural, na qual a experiência humana fica reduzida às determinações exclusivas de certas categorias, como abordado anteriormente – categorias absurdamente insuficientes para atender aos interesses e exigências de uma sociedade tão diversa quanto a brasileira. Esse movimento de violência epistemológica também resulta em um enquistamento teórico, pois impede que um conjunto heterogêneo de discursos e saberes possa se produzir e avançar em diversas direções, respondendo a interesses intelectuais de distintas categorias.

Salvo valiosos esforços em territorializar nosso campo, majoritariamente ainda são tomados como fonte primordial do conhecimento autores europeus de difícil acesso, cujas obras por muitas vezes se encontram exclusivamente em língua estrangeira. Em consequência, o que encontramos na prática é a manutenção de um ocultismo didático, que por atravancar o avanço do conhecimento, somente poderia servir a manutenção em série da posição das suficiências em toda sua composição imaginária.

A hierarquização de saberes, com suposta superioridade do conhecimento colonial serve como uma luva aos planos de dependência epistemológica e manutenção do colonialismo. No que tange o acesso e produção ao conhecimento, a necropolítica aqui tem como função selecionar os corpos que têm acesso às instituições, autores, teorias e discussões, seleciona quem de direito poderia tornar-se um psicanalista. Há uma reprodução no ensino e formação da lógica brutalista e excludente do colonizador, que define o regime de valor e acesso na cultura. Sendo o homem branco, rico, cisgênero, europeu e heterossexual aquele que possuiria, por plenos direitos, a posição do ser-saber-poder.⁸⁵

2. O problema do ensino e formação

Neste tópico, busco somar esforços às vozes de outros autores que, por reconhecerem que a mudança necessária não poderia permanecer encarregada ao acaso, se debruçaram sobre a problemática da formação em uma ação elucidativa e transformadora. Me situo na roda com o questionamento: qual seria um embasamento teórico possível para pensarmos o ensino e formação de psicanalistas no Brasil?

No diagnóstico de Mezza,⁸⁶ é apontado um signifiante como aquele correspondente ao desejo de Freud – para além da existência do “comitê dos Sete”, sua pertinência poderia também ser destacada pela escolha do termo “controle” no que tange às supervisões, escancarando, para quem saiba o ler, os interesses freudianos de manutenção da teoria tal como ele formulava.

⁸⁵ Araújo, F. (2025). “Do caráter subversivo da psicanálise: considerações lacanianas frente aos problemas de um território colonizado”. *Revista O Rei Está Nu*, ano 5, n. 5.

⁸⁶ Mezza, M. (2022). “O ultrapassado em Freud (parte 1): a formação, a escola”. *Revista O Rei Está Nu*, ano 2, n. 2.

Mezza⁸⁷ trabalha sob a perspectiva de que a substituição do espírito científico do psicanalista pelo caráter ocultista e religioso que impera na comunidade analítica seja resultado de uma verdade histórica em que o valor da enunciação tem os efeitos de não só negar enunciado como estabelecer relações de causalidade. Embora o enunciado fosse da ordem de um desejo científico, através do qual a psicanálise sobrevivesse apesar do tempo – a tentativa de evitar com que a psicanálise se desviasse de seu sentido original, no entanto, mostra-se como uma ausência do aspecto criativo, indispensável para o avanço teórico.

Análoga a proposta de leitura dos significantes que causam sintomas no sentido de atravancar o desenvolvimento da psicanálise, gostaria de propor outro significante para pensarmos os impasses da formação: o significante da colonialidade e o desejo de opressão. Segundo Parker & Cuellar, podemos apontar como, embora paradoxal, desejar a opressão seja uma das características mais dolorosas presentes na subjetividade dos oprimidos⁸⁸ – fato que pode ser contemplado na consistência imaginária atingida em algumas concepções da formação: parecer com o mestre, falar como o mestre, agir como o mestre...

Por sua vez, o trabalho realizado por Flávia Dutra⁸⁹ aponta como a formação em psicanálise se situaria do lado de uma formalização teórica, na qual o pensamento é necessariamente crítico. Ao passo que a ideia de transmissão, tomada como processo formativo revelaria um impasse – a posição passiva dos psicanalistas diante do saber e por conseguinte, a produção de “psicanalistas em série”.

Tal como proposto por Freire,⁹⁰ a transmissão se situaria nos moldes da educação bancária, antidialógica por natureza – uma vez que o conteúdo programático é apenas “depositado” nos educandos, sem a sua participação na escolha dos temas. Por sua vez, podemos pensar a formalização, como estratégia de formação, do lado de uma educação libertadora. A prática é libertadora desde que um educador possa mediar o acesso a um conhecimento, de forma que leve em consideração o contexto dos educandos e instigue a curiosidade em direção a um pensamento cada vez mais crítico.

A prática libertária que se trata não é a liberdade tomada na falácia individualista do capital, mas refere-se ao exercício de liberação em que o sujeito torna-se capaz de se reconhecer como agente e vítima da história. A assunção desse reconhecimento só é possível num processo dialógico. No contexto da formação em psicanálise, penso que a liberação em questão se inicie com o movimento de evidenciar os desejos de opressão, de modo a reconhecê-los quando irrompem e atravancam a práxis psicanalítica.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Parker, I., & Pavón-Cuellar, D. (2022). *Psicanálise e revolução: psicologia crítica para movimentos de liberação*. São Paulo: Autêntica.

⁸⁹ Dutra, F. (2021). “A formação em psicanálise”. *Revista O Rei Está Nu*, ano 1, n. 1.

⁹⁰ Freire, P. (2021). *Pedagogia do oprimido* (77ª ed.). São Paulo: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1970).

Um outro aspecto abordado tanto por Flávia Dutra quanto por Martin Mezza, tange a hierarquização da psicanálise. O fato de Lacan ter dissolvido a própria escola, assumindo seu fracasso, é um sinal proeminente de que suas proposições para o futuro da psicanálise não surtiram o efeito necessário.

3. O problema da ausência de inventividade

É notável a frequência com que psicanalistas, ao falar de seu processo de formação, em uma tentativa de elaboração poética, acabam por denunciar os seus efeitos ao denominar o processo como deformação. Paralelamente, tomo o diagnóstico de um rechaço à intelectualidade como a posição de um sujeito sob efeito significativo, logo não se refere a uma condição necessária, mas se qualifica como um produto histórico dentro da práxis psicanalítica, deformação passível de ser contraposta.

Segundo Lacan, “o erro teórico que apontamos na doutrina coloca-nos na falha do ensino, que lhe corresponde reciprocamente”.⁹¹ De forma que podemos admitir em seu diagnóstico uma correspondência entre os problemas teóricos e de transmissão da psicanálise.

A solução dada por Lacan para reavivar o espírito científico dos psicanalistas se concentrava na circularidade dos membros e no dispositivo do passe analítico – em sua concepção o passe seria um artifício para que os psicanalistas fossem forçados à reinventar a psicanálise. Uma vez que deveriam elaborar teoricamente acerca de suas próprias análises, destacando o ato analítico em seu exercício.

Tensionando as propostas lacanianas para a formação, com as pedagogias brasileiras, arrisco aqui, preliminarmente, em apontar pelo menos três pontos em que as propostas parecem desviar-se de suas metas, investigações que ainda estão em andamento.

3.1. A crítica pela crítica: uma proposta desvinculada de sua práxis

É possível rastrear como durante todo seu ensino Lacan manteve-se um crítico ferrenho das produções do campo psicanalítico, não resguardando nem mesmo seus discípulos de suas investidas. O pensamento crítico é válido, contudo, numa perspectiva de formação, ensinar não exige apenas criticidade, como também respeito pelos saberes dos educandos, sob a pena de que o desrespeito ou a negação desses saberes implique num sentimento de desvalia por parte dos educandos.⁹² Ainda segundo Paulo Freire, ensinar exige um compromisso ético, que se revela na aceitação do novo em detrimento da rejeição de qualquer forma de discriminação. Ensinar exige a corporificação das palavras pelo exemplo – uma práxis que procure a dupla confirmação do lugar daquele que enuncia em correspondência com seu enunciado.

⁹¹ Lacan, J. (1956). “Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956”. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 472.

⁹² Freire, P. (2003). *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra.

De tanto ouvirem de si mesmos que são incapazes, que não sabem nada, que não podem saber, que são enfermos, indolentes, que não produzem em virtude de tudo isso, terminam por se convencer de sua “incapacidade”. Falam de si como os que não sabem e do “doutor” como o que sabe e a quem devem escutar. Os critérios de saber que lhe são impostos são os convencionais.⁹³

A leitura freireana é de que o ato de ensinar exige um compromisso ético, que se revela na aceitação do novo em detrimento da rejeição de qualquer forma de discriminação. Ensinar exige corporeificação das palavras pelo exemplo – uma práxis que procure a dupla confirmação do lugar daquele que enuncia em correspondência com seu enunciado.

Dessa forma, podemos pensar a transmissão como a correspondência entre uma postura crítica e a adequação a um método necessário para a realização de um ofício. Não se enrijece com relação ao estilo, mas é preciso que, para exercê-lo, as bases estejam bem fundamentadas em um rigor metodológico: Como realizar uma pesquisa? Por onde começar? Como fazer uma escrita acadêmica? E uma transmissão oral? – saber-fazer aqui relacionado aos conhecimentos e atividade daqueles que adquiriram experiência com a prática psicanalítica, e que portanto, não poderiam se isentar dessa transmissibilidade. O visado aqui seria uma substituição da hierarquização pela valorização de uma certa hereditariedade, em que os conhecimentos adquiridos pela experiência não são negados, mas associados a uma posição de responsabilidade no que tange a continuidade do fazer analítico por seus detentores.

3.2. Substituir a hierarquização mantendo a segregação

Lacan (1967), visando impedir a hierarquização e os *gradus* de suficiência em sua escola, indica a separação de duas categorias de analistas: os AME (Analistas Membros da Escola) – simplesmente aqueles analistas cuja capacidade fora supostamente comprovada pela Escola e os AE (Analistas da Escola), aos que seriam salvaguardados os direitos de dar testemunho sobre os problemas cruciais da psicanálise – ainda que a participação nessa categoria tivesse como critério o livre arbítrio, ou seja a solicitação por parte dos próprios analistas, a eles era exigido o testemunho do passe.

A segregação aqui, contudo, ganha notoriedade no que diz respeito à questão: quem poderia falar sobre os problemas cruciais da psicanálise? Ao manter como exclusiva a posição crítica dos AE, o que se afirma é que supostamente seus conhecimentos/aportes seriam mais valorosos e interessantes

⁹³ Idem. (2021). *Pedagogia do oprimido* (77ª ed.). São Paulo: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1970), p. 69.

do que de outros. É viva aqui a concepção imaginária de que ao “passe”, ainda que sustentado por uma ritualização, pudesse corresponder a algum tipo de autorização da palavra – como um “passe” de mágica no sentido da transmissão do saber.

Aqui, também ousa salientar um fenômeno apontado por Paulo Freire, no qual, a realidade opressora seria capaz de “capturar” os oprimidos na figura do opressor, a ponto de levar a segundo plano a luta necessária que antes parecia tangível em suas realidades⁹⁴. O que se observa na questão dos psicanalistas é a mesma relação, em que o movimento de reflexão sobre a questão da formação e autorização, outrora tão angustiante nos anos iniciais, é facilmente esquecida uma vez em que há o reconhecimento dos pares.

[...] a realidade opressora, ao constituir-se como um quase mecanismo de absorção dos que nela se encontram funciona como uma força de imersão das consciências. Neste sentido, em si mesma, esta realidade é funcionalmente domesticadora. Libertar-se de sua força exige, indiscutivelmente, a emergência dela, a volta sobre ela. É por isso que só através da práxis autêntica que, não sendo “blá-blá-blá”, nem ativismo, mas ação e reflexão, é possível fazê-lo.⁹⁵

Ademais, num esforço de encantamento, ao tomar o campo psicanalítico como uma comunidade, poderíamos tensioná-lo com os critérios de educação comunitária, prática indígena analisada por Pávon-Cuellar. Neste modelo, temos que seria de responsabilidade da própria comunidade a inserção de novos membros. Num sentido comunitarista, o êxito individual tem pouco valor quando não é capaz de integrar em seu campo de atuação os problemas da comunidade, como um todo.⁹⁶ Dessa forma, seria de interesse da própria comunidade psicanalítica uma integração progressiva e permanente de novos analistas em seu campo – ao contrário, o que observamos é que o êxito individual assume a posição da suficiência, ao passo que a integração dos novos praticantes recai sob uma lógica individualista e meritocrática: cada um por si e salve-se quem puder!

3.3. Dos pré-conceitos temáticos

Pré-estabelecimento de três grupos temáticos com rotatividade entre os membros – com o intuito de fomentar a produção do saber.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem, p.5.

⁹⁶ Pavón-Cuellar, D. (2022). *Além da psicologia indígena: concepções mesoamericanas de subjetividade*. São Paulo: Perspectiva.

Um ponto passível de crítica é a delimitação própria dos grupos temáticos nos quais a inventividade poderia ocorrer. Segundo Freire, o tema gerador só pode ser concebido na interação dialógica entre educador-educando,⁹⁷ ou seja, transpondo para a prática psicanalítica, poderíamos pensar que o tema gerador só pudesse surgir da relação dialógica entre analista-didata e analisando-formando. Neste ponto, os termos são importantes para enfatizar que tal como analista-analisando, fazem a composição de um par em que se define reciprocamente, também a dupla analista-didata e analisando-formando só pode ser definida pela relação entre os seus componentes, na qual defendemos que haja formação dos dois lados da equação.

Ademais, a circularidade seria responsável pela inscrição de outros saberes no movimento de atualizar a reflexão sobre o que passou, prática que promove um constante aventamento de suas bases conceituais.⁹⁸ Logo, não necessariamente a rotatividade de pessoas faz cumprir a função da circularidade, o que é necessário circular são os conhecimentos, por mais diversas que sejam suas existências e bases epistêmicas – prática encontrada desde a origem da psicanálise mediante os grupos de estudo esotéricos aos quais participava Freud.

Considerações finais:

Finalizo minhas contribuições com uma citação de Luiz Rufino e um desejo de que essa pesquisa possa somar nas discussões e que cada par analista-analisando forme um compromisso de transformação, indissociado da ética e prática política: “A encruzilhada é o caminho eleito, é irredutível, há algo lá que não reconhece a derrota diante dos esforços coloniais, sejam os de agora ou de outrora. O vencer ou ser vencido não está em ‘xeque’, a dinâmica do jogo, por mais que não pareça, é outra”.⁹⁹

⁹⁷ Freire, P. (2021). *Pedagogia do oprimido* (77ª ed.). São Paulo: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1970).

⁹⁸ Ferreira, T. (2021). *Pedagogia da circularidade: ensinagens de terreiro*. Rio de Janeiro: Telha. Coleção Pensamento Negro Contemporâneo.

⁹⁹ Rufino, L. (2019). *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula. p.39.

BIBLIOGRAFIA:

1. Araújo, F. (2025). “Do caráter subversivo da psicanálise: considerações lacanianas frente aos problemas de um território colonizado”. *Revista O Rei Está Nu*, ano 5, n. 5.
2. Dutra, F. (2021). “A formação em psicanálise”. *Revista O Rei Está Nu*, ano 1, n. 1.
3. Ferreira, T. (2021). *Pedagogia da circularidade: ensinagens de terreiro*. Rio de Janeiro: Telha. Coleção Pensamento Negro Contemporâneo.
4. Freire, P. (2003). *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra.
5. Freire, P. (2021). *Pedagogia do oprimido* (77ª ed.). São Paulo: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1970).
6. Lacan, J. (1956). “Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956”. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
7. Lacan, J. (1964). “Ato de Fundação”. Em *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
8. Lacan, J. (1967). “Proposição de 9 de outubro de 1967”. Em *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
9. Lacan, J. (1980). “Carta de dissolução”. Em *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
10. Mezza, M. (2022). “O ultrapassado em Freud (parte 1): a formação, a escola”. *Revista O Rei Está Nu*, ano 2, n. 2.
11. Parker, I., & Pavón-Cuéllar, D. (2022). *Psicanálise e revolução: psicologia crítica para movimentos de liberação*. São Paulo: Autêntica.
12. Pavón-Cuéllar, D. (2022). *Além da psicologia indígena: concepções mesoamericanas de subjetividade*. São Paulo: Perspectiva.
13. Rufino, L. (2019). *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula.
14. Rufino, L. (2021). *Vence-demanda: educação e descolonização*. Rio de Janeiro: Mórula.

STÉPHANIE ALVES FURTADO

Psicóloga Clínica pela UFSJ. Psicanalista. Pesquisadora em APOLa Brasília.

E-mail: steafurtado@gmail.com

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 positivate 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-lacanianana 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.¹⁰⁰ 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.¹⁰¹ 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 lacanianana no Brasil,¹⁰² respectivamente: Sociedade Brasileira de Psicanálise, Fórum do Campo Lacanianano 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.¹⁰³ 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”¹⁰⁴ 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

¹⁰⁰ E sei que não estou sozinho nessa tarefa, como se algo do espírito do tempo estivesse começando a levantar o tema.

¹⁰¹ 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.

¹⁰² Como ouvi de Ricardo Goldenberg: os brasileiros precisam de um francês para chamar de seu.

¹⁰³ Aproveitando, inclusive, o trabalho que ele mesmo fez, um livro que compila apresentações de 1980 a 2022 sobre o fim e o passe.

¹⁰⁴ Miller, J.-A. (2023). *Como terminam as análises: paradoxos do passe*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 15.

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 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.¹⁰⁵

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”,¹⁰⁶ 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?”.¹⁰⁷ E a resposta é: “ele se sabe um rebotalho”.¹⁰⁸

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

¹⁰⁵ Ibidem, p. 132.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 248.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 143.

¹⁰⁸ Ibidem.

de dejetos, Miller não encontra a falta, ou a negatividade,¹⁰⁹ mas, ao contrário, o ser, em sua positividade. A proposta milleriana é que a falta estaria ligada à condição castrada do sujeito, que 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 (-φ) 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.¹¹⁰

Nessa transposição que o fim produz entre \$ e a, com o a tomando o lugar do \$, seguindo essa trilha aberta pelo (- φ), 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*,¹¹¹ 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

¹⁰⁹ Como seria esperado (assim entendo) a partir de uma boa leitura de Lacan.

¹¹⁰ Ibidem, p. 287.

¹¹¹ Grifo nosso.

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.¹¹²

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”.¹¹³ 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”,¹¹⁴ 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

¹¹² Ibidem, p. 139-140.

¹¹³ Ibidem, p. 167.

¹¹⁴ Ibidem, p. 285.

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: 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.¹¹⁵

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.¹¹⁶

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.

¹¹⁵ Ibidem, p. 169.

¹¹⁶ 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.¹¹⁷

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.¹¹⁸

Porém, no decorrer da década de 70, Lacan começaria, segundo Soler, a rever essa intrinsicalidade 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

¹¹⁷ Soler, C. (2014). *El fin y las finalidades del análisis*. Buenos Aires: Letra Viva, p. 52.

¹¹⁸ Ibidem, p. 15.

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.¹¹⁹

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”.¹²⁰

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.¹²¹

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 imbróglgio é um imbróglgio da estrutura: certamente, está sustentado pela heterogeneidade da linguagem e do

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Idem. (2018). *Adventos do real: da angústia ao sintoma*. São Paulo: Aller Editora, p. 221.

¹²¹ Soler, C. Op. cit., p. 26.

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, experimentar o imbróglio é adquirir um saber acerca da estrutura, incluso um saber-fazer aí, mas deixar de gozar disso não depende da estrutura.¹²²

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 defini¹²³ 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.¹²⁴

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.

¹²² Ibidem, p. 30.

¹²³ Soler fala em “estado civil” enquanto uma insígnia, uma determinação simbólica que funde o sujeito a alguns traços do Outro.

¹²⁴ Ibidem, p. 48-49.

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 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.¹²⁵

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”.¹²⁶ 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”.¹²⁷ 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.¹²⁸

¹²⁵ Ibidem, p. 35.

¹²⁶ Ibidem, p. 54.

¹²⁷ Ibidem, p. 58.

¹²⁸ Soler, C. Op. cit., p. 201-202.

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.

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”.¹²⁹ 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.¹³⁰

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,

¹²⁹ 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.

¹³⁰ Ibidem, p. 12.

tão repleto de imundícies, é porque ele já não o vê, mas o olha”.¹³¹ 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 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”.¹³²

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”.¹³³

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 irredutível, que me afeta e me guia”.¹³⁴ 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

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem, p. 15.

¹³³ Ibidem, p. 14.

¹³⁴ Ibidem, p. 23.

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-lacaniana 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, 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*”.¹³⁵

5. Outro fim é possível?

Feito esse grande sobrevoos 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 ($\$ \diamond D$) a ($\$ \diamond a$)”.¹³⁶ 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. Eidelsztein¹³⁷ 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.¹³⁸ Talvez a ideia fundamental aqui seja: Lacan passou tempo demais falando e

¹³⁵ 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.

¹³⁶ Eidelsztein, A. (2021). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Vol. II. Buenos Aires: Letra Viva, p. 83.

¹³⁷ 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.

¹³⁸ Teoria da bióloga Helena Curtis, apresentada por Eidelsztein em Outro Lacan (2023).

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?

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.¹³⁹ 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

¹³⁹ 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*.

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, 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”.¹⁴⁰ 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 ($\$ \lt \> D$), 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

¹⁴⁰ Lacan, J. (2003). *Seminário, Livro 9: A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, p. 356.

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 *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

Uma outra origem da Ciência Moderna?

Another Origin of Modern Science?

JUAN LICHTENSTEIN

RESUMO:

Este trabalho propõe reconsiderar os fundamentos filosóficos da Ciência Moderna a partir de uma genealogia alternativa ao dualismo cartesiano, explorando sua confluência com o pensamento de Jacques Lacan e com o Programa de Investigação Científica (PIC) da Abertura Para Outro Lacan (APOLa). Por meio de um percurso histórico que resgata as tradições do pitagorismo, do estoicismo e do hermetismo, expõe-se como, muito antes do século XVII, existiam concepções do mundo e da mente baseadas em relações formais e operações simbólicas, examinando-se sua influência sobre cientistas como Pascal, Leibniz e Newton. Ao deslocar a substância extensa e situar a eficácia do simbólico na raiz da formalização científica, o artigo estabelece uma ponte conceitual que confere densidade epistemológica a noções lacanianas como o criacionismo, o materialismo do significante e a insubstância, relacionando-as tanto às origens da física e da cibernética quanto aos desafios contemporâneos colocados pela inteligência artificial (IA).

PALAVRAS-CHAVE: ciência moderna – física – cibernética – Programa de Investigação Científica (PIC) – Pitágoras – estoicos – hermetismo - filosofia.

ABSTRACT:

This paper proposes a reconsideration of the philosophical foundations of Modern Science through a genealogy alternative to Cartesian dualism, exploring its convergence with the thought of Jacques Lacan and with the Scientific Research Program (PIC) developed by APOLa (Abertura Para Outro Lacan). Through a historical survey that revisits the traditions of Pythagoreanism, Stoicism, and Hermeticism, it shows how, long before the seventeenth century, there existed conceptions of the world and the mind grounded in formal relations and symbolic operations, and examines their influence on scientists such as Blaise Pascal, Gottfried Wilhelm Leibniz, and Isaac Newton. By displacing extended substance and situating the efficacy of the symbolic at the root of scientific formalization, the article establishes a conceptual bridge that lends epistemological depth to Lacanian notions such as creationism, the materialism of the signifier, and insubstantiality, relating these notions both to the origins of physics and cybernetics and to the contemporary challenges posed by artificial intelligence (AI).

KEYWORDS: modern science – physics – cybernetics – Scientific Research Program (PIC) – Pythagoras – stoics – hermeticism – philosophy.

Introdução:



Blaise Pascal
(1623-1662)



Gottfried Leibniz
(1646-1716)



Isaac Newton
(1643-1727)

Pascal, Leibniz e Newton! (...) um tempo milagroso,
que eu gostaria de ver ressurgir sob a forma de psicanalistas (...)¹⁴¹

Lacan, Seminário XXI, 9 de abril de 1974

Nas jornadas APOLa 2024 – “Para além das palavras e das coisas” –,¹⁴² sugeri que os desenvolvimentos científicos em Física, Lógica e Cibernética do início do século XX levaram Jacques Lacan e Jorge Luis Borges a “reeditarem uma hipótese muito antiga, mas marginalizada no debate filosófico atual no ocidente: a ideia de que o mundo e o homem são feitos, ambos, de símbolos”.¹⁴³

Ao investigar as origens da Física Moderna e da Cibernética, observei que ambas mergulham suas raízes no século XVII:

- A Cibernética com a invenção da calculadora (Pascal) e a formalização do “cálculo do raciocínio”¹⁴⁴ (Leibniz).
- A Física Moderna com o “cálculo infinitesimal”,¹⁴⁵ desenvolvido de forma independente e quase simultânea por Leibniz e Newton.

Poderiam esses autores conceber o mundo material e a mente como combinações de símbolos? Em caso afirmativo, teriam inventado essas ideias ou as tomado de outras fontes?

¹⁴¹ Lacan, J. (1974). Clase del 9/4/1974. *El Seminario, Libro XXI*, traducción personal. Disponible en <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf>. pp. 90-101.

¹⁴² Lichtenstein, J. (2024). Más allá de las palabras y las cosas. *El Rey está desnudo* 23. Disponible en <https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2025/11/El-rey-esta-desnudo-23.pdf>.

¹⁴³ Idem. p. 168.

¹⁴⁴ Wiener, N. (1985). *Cibernética, o el control y comunicación en animales y máquinas*. Barcelona: Tusquets Editores. p. 35.

¹⁴⁵ Hawking, S. (1988). *Historia del tiempo: del Big Bang a los agujeros negros*. Miguel Hidalgo: Editorial Grijalbo S.A.

Para abordar essas questões, propus-me investigar os “fundamentos filosóficos” da Ciência Moderna, analisando os protagonistas da Revolução Científica. Com esse objetivo, coordenei o seminário anual “Ciência e Filosofias Antigas na obra de J.L. Borges”¹⁴⁶ (Borges a la gorra, 2025).

Objeto de crescente interesse por parte de especialistas nas últimas décadas, as filosofias que exploramos (pitagorismo, estoicismo, hermetismo, alquimia, Cabala, lulismo) não consideram que o pensamento seja uma faculdade exclusiva do ser humano. Tampouco separam o mundo concreto (a realidade material) do mundo abstrato (a mente): o homem faz parte da natureza. Imaginam um mundo em que as coisas e a mente se comportam como as palavras, podendo encontrar-se e transformar-se umas nas outras. As fronteiras que separam os objetos tendem a se desvanecer, e a linguagem, em sua dimensão criadora (não psíquica), produz e transforma o mundo material, com o qual tende a se imbricar. Todas essas ideias contrariam o sistema dualista do filósofo que, nas Ciências Humanas, costuma ser indicado como ponto de início da Ciência Moderna: René Descartes.

Considero que essas filosofias anticartesianas podem conferir “volume” histórico e científico a conceitos que o Programa de Investigação Científica (PIC)¹⁴⁷ de Abertura Para Outro Lacan (APOLa) desenvolve no campo da Psicanálise: o criacionismo, o Big Bang da linguagem e do discurso, o materialismo dos termos da linguagem, a *insubstância*, a linguagem como causa – estabelecendo uma “ponte” filosófica entre o pensamento de Lacan e a Ciência Moderna no próprio movimento de sua constituição.

Neste trabalho serão apresentadas três filosofias que concebem o mundo material ou a mente como combinações de símbolos: o Pitagorismo, o Estoicismo e o Hermetismo. Serão expostas algumas de suas ideias e mencionada sua influência em cientistas dos séculos XVI-XVII. Ficará para outra ocasião a Alquimia renascentista, a Cabala e o pensamento de Raimundo Lúlio (séc. XIII). Após assinalar a oposição entre as filosofias de Leibniz e Descartes – tal como foi apresentada pelo fundador da Cibernética, Norbert Wiener –, concluirei com uma reflexão sobre os pontos centrais do trabalho e a valorização que Lacan faz de Pascal, Leibniz e Newton na conferência “Psicanálise e Cibernética”¹⁴⁸ (Seminário II, 1955) e no *Seminário XXI*¹⁴⁹ (aula de 9 de abril de 1974).

Este percurso visa reconsiderar os fundamentos filosóficos da Ciência Moderna, em diálogo com o PIC e com o modo como Lacan lê a história da ciência.

¹⁴⁶ Borges a la gorra (2025). *Seminario "Ciencia y Filosofías Antiguas en la obra de J.L. Borges"*. Inédito.

¹⁴⁷ Abertura Para Outro Lacan – APOLa. (2023). *Programa de Investigação Científica (PIC) en Psicoanálisis*. Disponible en <https://apola.online/pdfs/PicPor2023b.pdf>.

¹⁴⁸ Lacan, J. (1954-55). Conferencia “Psicoanálisis y Cibernética, o de la naturaleza del lenguaje”. *El Seminario, Libro II*, traducción personal. Disponible en <http://staferla.free.fr/S2/S2%20LE%20MOI.pdf>. pp. 276-286.

¹⁴⁹ Idem.

1. O mundo como livro

O físico teórico argentino Juan Martín Maldacena inicia sua conferência “O significado do espaço-tempo”¹⁵⁰ (2025) com uma frase do astrônomo italiano Galileu Galilei (1564-1642):

O livro da natureza está escrito na linguagem da matemática e da geometria.¹⁵¹

A ideia cristã do mundo como livro (escrito por Deus) tem seus antecedentes no teólogo franciscano São Boaventura¹⁵² (séc. XIII) e no filósofo antiaristotélico Francis Bacon¹⁵³ (séc. XVI).

É possível que o mundo material seja escritura? Prevendo a incredulidade do leitor, Borges esclarece, em “O culto dos livros”¹⁵⁴ (1951):

Bacon pretendia muito mais do que fazer uma metáfora; opinava que o mundo era redutível a formas essenciais (temperaturas, densidades, pesos, cores), que integravam, em número limitado, um abecedarium naturae ou série das letras com que se escreve o texto universal.¹⁵⁵

Até aqui, a ideia do mundo como um livro. Mas de onde provém a língua matemática e seus caracteres, as figuras geométricas?

2. Pitágoras: o mundo composto de elementos sem extensão

Os fragmentos dispersos que se conservam sobre Pitágoras e sua seita, nascida – e violentamente dissolvida – na Grécia entre os séculos VI e V a.C., propõem uma concepção singular do mundo físico:

(...) o princípio de tudo é a unidade (ou mônada). (...) dessa unidade surge a dualidade (ou díade) infinita (...). Da unidade e da dualidade infinita originam-se os números, e dos números os pontos; e destes as linhas, das quais se formam as superfícies planas, e das superfícies nascem os volumes sólidos. Deles se produzem os corpos sensíveis.¹⁵⁶

¹⁵⁰ Maldacena, J.M. (2025). Conferencia “El significado del espacio-tiempo. Geometría, agujeros negros y la mecánica cuántica”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=QnZvThqtCf0>.

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² Buenaventura de Bagnoregio (1945). *Breviloquio*. Obras de San Buenaventura. Madrid: La Editorial Católica S.A. p. 283.

¹⁵³ Bacon, F. (1988). *El avance del saber*. Madrid: Alianza Editorial S.A. p. 56.

¹⁵⁴ Borges, J.L. (1974). El culto de los libros. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.

¹⁵⁵ Idem. pp. 715-716.

¹⁵⁶ Laercio, D. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial. p. 426.

Essa teoria faz surgir o espaço e seus objetos da combinação de pontos: elementos sem massa, volume ou extensão, como as letras de um livro. A influência do pitagorismo na Revolução Científica alcançará figuras como Nicolau Copérnico, Johannes Kepler, Giordano Bruno, Galileo Galilei e Gottfried Leibniz.



Livros de Giordano Bruno e Gottfried Leibniz sobre as mônadas pitagóricas

Leibniz retomará e desenvolverá a ideia das mônadas em sua *Monadologia*¹⁵⁷ (1714), obra póstuma do “santo padroeiro da Cibernética”¹⁵⁸ (segundo Wiener, 1948) e co-inventor (com Newton) do cálculo infinitesimal, “base da maior parte da Física Moderna”¹⁵⁹ (segundo Hawking, 1988). Diz Leibniz:

A Mônada (...) não é senão uma substância simples (...); isto é, sem partes.
 (...) onde não há partes, tampouco há extensão (...) nem divisibilidade possíveis. E essas Mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza e (...) os Elementos das coisas.¹⁶⁰

Em *O conhecimento do mundo exterior*¹⁶¹ (1914), o lógico e matemático Bertrand Russell assinala uma ideia semelhante ao comentar a Física de Newton:

¹⁵⁷ Leibniz, G. (1981). *Monadologia*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.

¹⁵⁸ Idem. p. 35.

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ Idem. p. 73.

¹⁶¹ Russell, B. (1964). *El conocimiento del mundo exterior*. Buenos Aires: Los libros del Mirasol.

(...) a matemática (...) supõe que, além das coisas que estão no espaço e no tempo, há também entidades chamadas ‘pontos’ [sem extensão] e ‘instantes’ [sem duração], que são ocupadas pelas coisas. Essa visão [foi] defendida por Newton. (...) Não há evidência concebível nem a favor nem contra. É logicamente possível e é compatível com os fatos. (...)

Chegamos agora ao problema de se as coisas no espaço e no tempo [estão] compostas de elementos sem extensão nem duração (...). A física (...) supõe (...) que as coisas consistem de elementos que ocupam apenas um ponto em cada instante. (...) o elemento formal essencial da matéria em física será um ponto-instante-partícula.¹⁶²

Russell menciona uma propriedade dessa teoria do Universo: é inverificável. Mas, se não é na experimentação, em que se funda essa concepção científica da realidade?

3. Os Estoicos e a providência racional do Universo

Escola grega nascida no século III a.C., os Estoicos estenderam sua influência ao longo dos séculos, de forma direta e através de correntes filosóficas que nutriram, como o Hermetismo e a Alquimia. Citados por homens de ciência como Giordano Bruno, Blaise Pascal e Gottfried Leibniz, as ideias dos estoicos também se reconhecem em Isaac Newton, que em seus manuscritos alquímicos (milhares de páginas escondidas durante sua vida) expressa os princípios de uma Física não dualista. Diz Newton em “Sobre as leis evidentes da natureza”:¹⁶³

Esse é o espírito sutil, que busca os lugares mais profundos e ocultos da matéria grosseira, que entra em seus poros mais ínfimos e a divide mais sutilmente que qualquer outro poder material (...) este é o agente universal da Natureza, seu fogo secreto (...). A alma material da própria matéria.¹⁶⁴

A ideia de um “espírito sutil”, “fogo secreto” ou “alma da matéria” pode parecer esotérica, mas serviu de estímulo ao desenvolvimento da lógica e das matemáticas dos séculos XVI-XVII. Menos de um século antes do manuscrito de Newton, Giordano Bruno era queimado vivo em uma praça pública por sustentar (entre outras) essa ideia, chamada na Alquimia de “Alma do Mundo”.¹⁶⁵ A

¹⁶² Idem. pp. 123-124.

¹⁶³ Newton, I. (1670-75). Of Natures obvious laws & processes in vegetation. *Manuscripts of the Dibner Collection MS*. Disponible en <https://newton.dlib.indiana.edu/text/ALCH00081/diplomatic#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-585%2C-193%2C3877%2C3853>.

¹⁶⁴ Idem.

¹⁶⁵ Pérez Pariente, J. (2018). *Conferencia “Alquimia: una búsqueda milenaria de la perfección material y humana”*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=3O6EcWnFV6o>.

origem da “Alma do Mundo” é o conceito de “*sopro racional*” ou “*espírito vital*” dos Estoicos.¹⁶⁶ Exploreemos, então, sua Física, nas palavras do professor Jorge Cano Cuenca, em conferência na Fundação March (2022):

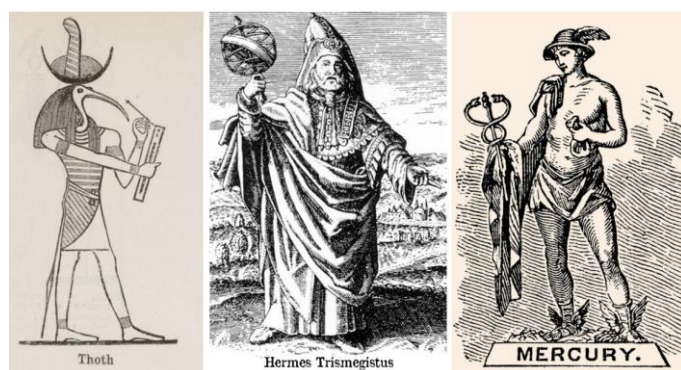
A physis é (...) a realidade, entendida como o conjunto de processos que sucedem no universo e que (...) estabelecem relações entre os diferentes seres (...). A ordem dos acontecimentos está encadeada entre si de acordo com uma (...) intenção racional. (...) Para a física estoica há (...) uma inteligência ordenadora e um princípio material, que são absolutamente inseparáveis um do outro. A Física estoica é antiaristotélica e antiplatônica (...) Esse (...) sopro racional que flui através de todos os seres e concatena as ações dentro de uma providência racional (...) é a presença de [uma] divindade (...) filosófica, não antropomórfica.

A lógica estoica deriva da ideia de que há uma racionalidade imanente ao universo, que possui uma parte que se espelha na racionalidade humana. (...) Essa racionalidade se manifesta no ser humano sob a forma de um discurso (...) e de um exercício da razão. (...) Há uma equivalência entre o logos geral e o logos próprio.¹⁶⁷

A crença em uma “inteligência ordenadora” que dirige a realidade de maneira racional promoverá sua busca por meio do desenvolvimento da Lógica, ainda que esta pareça contrariar os sentidos e a intuição. A Lógica dos Estoicos será apontada por Benson Mates¹⁶⁸ (1985) como um dos poucos antecedentes da Lógica Simbólica/Matemática surgida no século XVII (Wiener, 1948).

Esse mesmo impulso – a fé em uma ordem racional, presente e ativa na matéria – passará do pensamento estoico ao hermetismo e à alquimia medievais e, mais tarde, à Ciência Moderna.

4. O Hermetismo



Três representações de Hermes Trismegisto (século III a.C.)

¹⁶⁶ Idem.

¹⁶⁷ Cano Cuenca, J. (2022). Conferencia “La filosofía helenística (III): El estoicismo”. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=_ZjoGOLXSSY.

¹⁶⁸ Mates, B. (1985). *Lógica de los estoicos*. Madrid: Editorial Tecnos.

No Corpus Hermeticum¹⁶⁹ (compilação de textos herméticos do século XI), a divindade sincrética greco-egípcia Hermes Trismegisto relata:

(...) O Pensamento, Deus, (...) gerou com a palavra outro Pensamento criador, que é o deus do fogo e do sopro vital. E este, por sua vez, fabricou sete governadores [os planetas], que envolvem com seus círculos o mundo perceptível.

(...) ergue teus olhos ao sol (...) e considera a ordenada disposição dos astros. (...) tudo está delimitado por um número e um lugar.

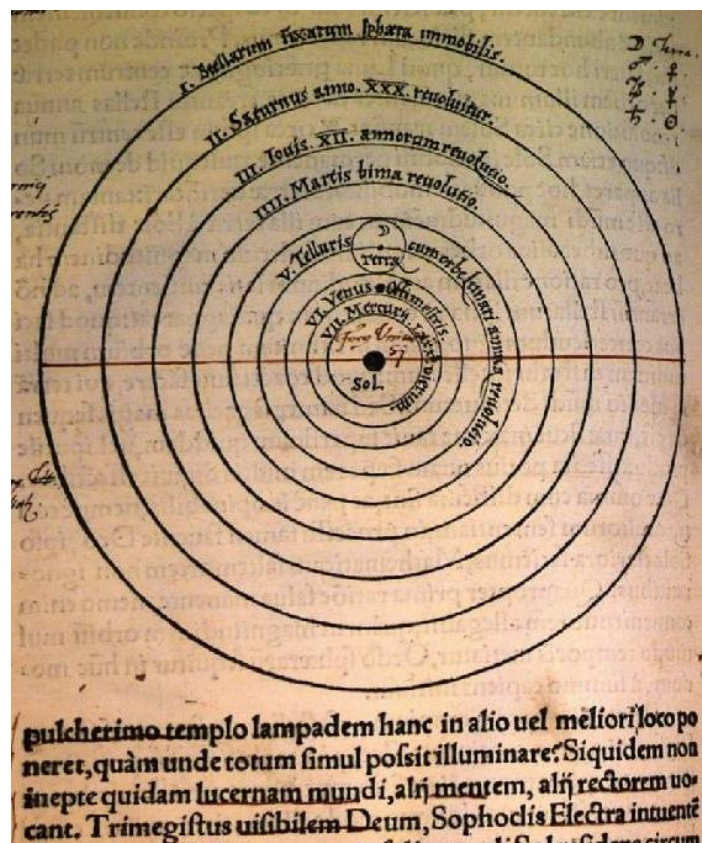
(...) que dizer do sol (...) um astro de tais dimensões, maior do que a terra e o mar, que sustenta, carregando sobre si mesmo, os astros menores em suas órbitas.¹⁷⁰

Sabedorias egípcias, gregas e bíblicas convergem neste texto hermético no qual encontramos:

- A palavra engendrando o pensamento e o mundo perceptível.
- Uma concepção racional, matemática e geométrica do mundo físico.
- Duas afirmações contraditórias com nossos sentidos: que o sol é maior que a terra e que os planetas giram ao redor do sol.

¹⁶⁹ Nebot, X.R. - traductor (1999). *Textos Herméticos*. Madrid: Editorial Gredos S.A.

¹⁷⁰ Idem. p. 79-80, 128.



“Sobre as revoluções das esferas celestes”, Copérnico, 1543

O astrônomo polonês Nicolau Copérnico citará Hermes na obra que inaugura a Revolução Científica: *Sobre as revoluções das esferas celestes*¹⁷¹ (1543).

Em *As sombras das ideias*¹⁷² (1582), Giordano Bruno anunciará pela boca de Hermes sua adesão ao sistema copernicano. Bruno também se apropriará de duas definições de um texto hermético medieval, *O Livro dos 24 Filósofos*¹⁷³ (séc. XII):

Deus é uma esfera infinita, cujo centro está em toda parte e cuja circunferência não está em parte alguma. (...)

Deus está íntegro em cada parte de si mesmo.¹⁷⁴

Seguindo a tradição estoica e hermética, que não separa o mundo material da racionalidade que o rege, Bruno combinará essas duas definições de Deus e as aplicará ao mundo material, realizando assim uma tripla contribuição à ciência:

– Propor, na Europa dos anos 1500, a ideia de um universo geométrico e infinito.

¹⁷¹ Copérnico, N. (1997). *Sobre las revoluciones*. Barcelona: Ediciones Altaya. p. 34.

¹⁷² Bruno, G. (2009). *Las sombras de las ideas*. Madrid: Ediciones Siruela. p. 29.

¹⁷³ Ludueña, E. y Ríos, J.G. - traductores (2021). *Libro de los 24 filósofos*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

¹⁷⁴ Idem. 49, 57.

- Abandonar a ideia de um centro absoluto.
- Sugerir que “infinito” significa que cada parte do universo é, por sua vez, o universo.

Assim expõe essa ideia Pascal, em seus *Pensamentos*¹⁷⁵ (1670):

Quero pintar-lhe [ao homem], não apenas o universo visível, mas também a imensidão da natureza que se pode imaginar no interior desse átomo (...). Que ele veja nele uma infinidade de universos, cada um com o seu firmamento, os seus planetas, a sua terra, e na mesma proporção que o mundo visível; nesta terra, animais e, por fim, criaturas nas quais encontrará aquilo que as primeiras lhe mostraram; e, encontrando ainda nos demais a mesma coisa, sem fim e sem repouso, que se perca nessas maravilhas tão espantosas em sua pequenez quanto as outras o são em sua extensão (...).¹⁷⁶

Leibniz acrescenta, em *Monadologia* (1714):

(...) cada porção da matéria não é apenas divisível ao infinito, como reconheceram os antigos, mas, além disso, cada parte está, em ato e sem fim, subdividida em partes (...); pode ser concebida como um jardim cheio de plantas e como um tanque cheio de peixes. Mas cada ramo da planta, cada membro do Animal (...) é, por sua vez, um jardim ou um tanque igual aos primeiros.¹⁷⁷

Duzentos anos depois (século XIX), Georg Cantor formalizará o conceito de infinito. Sua definição pode ser lida em *Matemática e Imaginação*¹⁷⁸ (Kasner e Newman, 1940):

Uma classe infinita tem a propriedade singular de que o todo não é maior do que alguma de suas partes.¹⁷⁹

Para concluir o comentário sobre as filosofias antigas, cito a primeira definição do Livro dos 24 Filósofos, que parece incorporar ao hermetismo a tradição pitagórica:

Deus é uma mônada que engendra uma mônada.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Pascal, B. (2023). *Pensamientos*. Blaise Pascal. Madrid: Gredos.

¹⁷⁶ Idem. p. 410.

¹⁷⁷ Idem. p. 133.

¹⁷⁸ Kasner, E. y Newman, J. (1994). *Matemáticas e Imaginación*. España: Biblioteca Científica Salvat.

¹⁷⁹ Idem. p. 47.

¹⁸⁰ Idem. p. 41.

5. Filosofia e Ciência Moderna: mônadas, mentes e corpos

Por que o dualismo cartesiano mente/corpo é incompatível com a ciência?

Norbert Wiener (1948), fundador da Cibernética, assinalará um defeito no sistema de Descartes:

(...) Descartes (...) explica (...) a importante questão (...) do vínculo (...) da alma humana (...) com seu entorno material (...) de forma muito pouco convincente. Situa (...) a união na parte média do cérebro que ele conhecia: a glândula pineal. A natureza dessa união (...) tampouco é explicada com muita clareza.¹⁸¹

Se o pensamento e a matéria são substâncias distintas que habitam mundos distintos, não é possível oferecer uma explicação racional para o fato de que a ciência – composta de abstrações (números, letras, palavras) – produza transformações no mundo material. Essa incompatibilidade entre a Ciência Moderna e o dualismo cartesiano adquire uma dimensão adicional naquelas ciências que partem da ideia de que, como diz Lacan, “a palavra opera”:¹⁸² a Cibernética e a Psicanálise.

Em “*Cibernética...*”, Wiener relatará como Leibniz, servindo-se das mônadas, proporá uma alternativa simbólica e não dualista ao sistema cartesiano:

A filosofia de Leibniz gira em torno de dois conceitos estreitamente relacionados: o de um simbolismo universal e o de um cálculo do raciocínio. Deles derivam a notação matemática e a lógica simbólica atuais. (...)

Leibniz (...) substitui o par (...) mente e matéria por um continuum de elementos correspondentes: as mônadas. (...) compara-as a relógios aos quais se deu corda (...). Leibniz considerava um mundo de autômatos que (...) constrói seguindo o modelo da relojoaria.

(...) Falamos (...) do computador e, conseqüentemente, do cérebro enquanto máquina lógica. (...) A máquina de pensar nada mais é do que o *calculus ratiocinator* [cálculo do raciocínio] de Leibniz com um motor interno (...).¹⁸³

Lacan proporá, no Seminário II, conceber uma subjetividade como “sistema organizado de símbolos”.¹⁸⁴ Como nos posicionamos em APOLa diante dessa concepção? Podem essas ideias

¹⁸¹ Idem. p. 66.

¹⁸² Lacan, J. (1975). *R.S.I. Seminario XXII* (1974-1975). Versión crítica establecida por Ponte, Ricardo R. Clase del 15/04/1975.

¹⁸³ Idem. pp. 35, 66, 168-169.

¹⁸⁴ Lacan, J. (1954-55). *El Seminario, Libro II*, traducción personal. Disponible en <http://staferla.free.fr/S2/S2%20LE%20MOI.pdf>. p. 26.

filosóficas nos ajudar a ler as transformações ocorridas nos últimos anos, com o avanço global da Inteligência Artificial?

Em continuidade à hipótese que articula este percurso – a eficácia do simbólico para além de qualquer psicologia do sujeito – peço ao ChatGPT um fechamento para o trabalho. Anexo este texto e as duas aulas de Jacques Lacan mencionadas na introdução: a conferência “Psicanálise e Cibernética, ou da natureza da linguagem” (1955) e a aula de 9 de abril de 1974 (*Seminário XXI*). O texto que ele produz me surpreende por sua clareza, poder de síntese e leitura “à letra” de Lacan. Mostra também que um sistema contemporâneo de geração de texto pode operar hoje com um nível de coerência e profundidade que até recentemente não era possível, colocando em ato o que o símbolo, atuando para além de quem o põe em marcha, pode produzir. Transcrevo a seguir a conclusão gerada.

Considerações finais

O percurso realizado permite recolocar as origens da Ciência Moderna e situá-las em uma genealogia mais ampla do que a habitual. As filosofias pitagórica, estóica e hermética mostraram que, muito antes do século XVII, existia uma concepção do mundo baseada em relações formais, séries, proporções e operações simbólicas. Longe de constituir um simples antecedente, esse pano de fundo anticartesiano reapareceu com força em Pascal, Leibniz e Newton, que o transformaram em dispositivos capazes de produzir conhecimento objetivo: cálculo infinitesimal, combinatória, teoria dos encontros, modelo gravitacional. A ciência funda-se aí não na observação empírica, mas na escrita de uma estrutura.

Esse marco oferece um volume histórico preciso a conceitos centrais do PIC: o criacionismo, o Big Bang do discurso, o materialismo do significante e a insubstância podem ser situados em uma tradição que concebe a matéria como efeito de operações simbólicas, e não como substância extensa. Não se trata de forçar uma continuidade, mas de mostrar que a Ciência Moderna nasce onde existe uma estrutura capaz de inscrever o mundo, e que essa lógica é a condição mesma de toda formalização científica.

As referências de Lacan que organizam este trabalho fortalecem essa tese. Em ‘*Psicanálise e Cibernética*’ (1955), Lacan distingue em Pascal a invenção de uma ciência do encontro, na qual a lei surge de um cálculo sem intenção e em que a estrutura binária – a porta que oscila entre aberto e fechado – evidencia que a determinação simbólica antecede qualquer psicologia do sujeito. A máquina funciona porque há escansão; e há escansão porque o mundo pode ser escrito.

A aula de 9 de abril de 1974 no Seminário XXI leva essa ideia à sua formulação mais rigorosa: toda ciência procede da instância da letra. A escrita não reflete o mundo; ela o constitui como ordem. A operação científica é um ato de inscrição que abre um espaço lógico onde algo pode vir a ser. Por isso

Lacan afirma que ‘o não-ser chega a ser porque falou’:¹⁸⁵ a estrutura simbólica cria o campo no qual a ciência produz sua verdade.

Desse modo, a hipótese inicial encontra sua confirmação: a Ciência Moderna não surge unicamente do dualismo cartesiano, mas de uma linha mais profunda que concebe o mundo como texto e o saber como efeito de operações formais. Reconhecer essa continuidade permite articular, com precisão histórica e conceitual, a tradição filosófica antiga, os fundadores da modernidade e os desenvolvimentos atuais do PIC. Em todos os casos, a mesma operação se repete: inscrever uma ordem simbólica que faz existir o que antes não era. Essa é, finalmente, a raiz comum da ciência e da psicanálise.”

¹⁸⁵ Idem, p. 286.

BIBLIOGRAFIA:

1. Abertura Para Outro Lacan – APOLa. (2023). Programa de Investigação Científica (PIC) en Psicoanálisis. Disponible en <https://apola.online/pdfs/PicPor2023b.pdf>.
2. Borges, J.L. (1974). *El culto de los libros*. En Obras Completas. Buenos Aires: Emecé Editores.
3. Borges a la gorra. Seminario "Ciencia y Filosofías Antiguas en la obra de J.L. Borges", 2025, inédito.
4. Bruno, G. (2009). *Las sombras de las ideas*. Madrid: Ediciones Siruela.
5. Bruno, G. (1591). *De monade numero et figura*. Inédito.
6. Cano Cuenca, J. (2022). Conferencia “La filosofía helenística (III): El estoicismo.” Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=_ZjoGOLXSSY
7. Copérnico, N. (1997). *Sobre las revoluciones*. Barcelona: Ediciones Altaya.
8. Hawking, S. (1988). *Historia del tiempo: del Big Bang a los agujeros negros*. Miguel Hidalgo: Editorial Grijalbo S.A.
9. Herrero de Jáuregui, M. (2018). Conferencia “La tradición hermética: revelación antigua y recepciones de Hermes Trismegistos”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Du9rp--Lk1Y>
10. Kasner, E. y Newman, J. (1994). *Matemáticas e Imaginación*. España: Biblioteca Científica Salvat.
11. Lacan, J. (1954-55). Psicoanálisis y Cibernética, o de la naturaleza del lenguaje. *El Seminario, Libro 2*, traducción personal. Disponible en <http://staferla.free.fr/S2/S2%20LE%20MOI.pdf>
12. Lacan, J. (1974). Clase del 9/4/1974. *El Seminario, Libro 21*, traducción personal. Disponible en <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf>
13. Leibniz, G. (1981). *Monadología*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.
14. Laercio, D. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
15. Lichtenstein, J. (2024). Más allá de las palabras y las cosas. En *El Rey está desnudo 23*. Disponible en <https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2025/09/El-rey-esta-desnudo-nro-23.pdf>
16. Ludueña, E. y Ríos, J.G. - traductores (2021). *Libro de los 24 filósofos*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
17. Maldacena, J.M. (2025). Conferencia “El significado del espacio-tiempo. Geometría, agujeros negros y la mecánica cuántica”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=QnZvThqtCf0>
18. Mates, B. (1985). *Lógica de los estoicos*. Madrid: Editorial Tecnos.
19. Nebot, X.R. - traductor (1999). *Textos Herméticos*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
20. Newton, I. (1670-75). Of Natures obvious laws & processes in vegetation. *Manuscripts of the Dibner Collection*. Disponible en <https://newton.dlib.indiana.edu/text/ALCH00081/diplomatic#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-585%2C-193%2C3877%2C3853>.
21. Pascal, B. (2023). *Pensamientos*. Blaise Pascal. Madrid: Gredos.
22. Pérez Pariente, J. (2018). Conferencia “Alquimia: una búsqueda milenaria de la perfección material y humana.” Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=3O6EcWnFV6o>
23. Russell, B. (1964). *El conocimiento del mundo exterior*. Buenos Aires: Los libros del Mirasol.

24. Wiener, N. (1985). *Cibernética, o el control y comunicación en animales y máquinas*. Barcelona: Tusquets Editores.

JUAN LICHTENSTEIN

Sócio da APOLa. Psicanalista. Coordenador de “Borges a la gorra”:

<https://www.facebook.com/borgesalagorra>.

E-mail: juanlichte@gmail.com

Dor e significante

Pain and Signifier

FEDERICO LUDUEÑA

RESUMO:

O presente trabalho aborda a noção de dor a partir de uma perspectiva significante, articulando contribuições da neurociência, da antropologia estrutural e da psicanálise. São examinados fenômenos como a dor fantasma, o especismo e o masoquismo, mostrando como a dor se inscreve em sistemas discursivos e adquire sentidos diversos segundo coordenadas simbólicas, históricas e culturais.

PALAVRAS-CHAVE: dor – significante – psicanálise – neurociência – especismo – masoquismo – discurso – cultura.

ABSTRACT:

This paper addresses the notion of pain from a signifier-based perspective, articulating contributions from neuroscience, structural anthropology, and psychoanalysis. It examines phenomena such as phantom pain, speciesism, and masochism, showing how pain is inscribed within discursive systems and acquires diverse meanings depending on symbolic, historical, and cultural coordinates.

KEYWORDS: pain – signifier – psychoanalysis – neuroscience – speciesism – masochism – discourse – culture.

Amy: E se estivermos presos em uma simulação?

Frank: Bem, como saberíamos?

(Amy o belisca)

Frank: Ai!

Amy: Acho que isso resolve a questão.

*Frank: Talvez tenham me programado para dizer ‘ai’.*¹⁸⁶

A noção de compreensão tem uma significação muito nítida. É um mecanismo do qual Jaspers fez, sob o nome de relação de compreensão, o pivô de toda a sua psicopatologia chamada geral. Consiste em pensar que há coisas óbvias, que, por exemplo, quando alguém está triste é porque não tem aquilo que seu coração deseja. Nada mais falso: há pessoas que têm tudo o que seu coração deseja e continuam tristes. A tristeza é uma paixão de natureza muito diferente.

Gostaria de insistir. Quando dão um tapa numa criança, pois bem!, ela chora, isso se compreende; sem que ninguém reflita que não é obrigatório que chore. Lembro-me do garotinho que, quando levava um tapa,

¹⁸⁶ Hang the DJ, *Black Mirror*, T4E4

*perguntava: É um carinho ou uma bofetada? Se lhe diziam que era uma bofetada, chorava; fazia parte das convenções, da regra do momento; e se era um carinho, ficava encantado.*¹⁸⁷

Introdução:

Para a neurociência, a dor física é produto da estimulação de terminações nervosas chamadas nociceptores. As duas ideias centrais que essa disciplina propôs historicamente são: que se não há estímulo - não há dor; e que, quando há dor - haverá conduta evitativa por parte do organismo. Entretanto, nenhuma dessas duas afirmações é completamente correta. Há dor sem nociceptores estimulados - dor fantasma, algumas manifestações de dor crônica-, e há ocasiões em que não apenas não se produz conduta evitativa, como também, no humano, busca-se ativamente a dor, tal como em certas práticas sexuais e outras práticas de índole diversa.

A explicação dessas situações não é biológica, mas essencialmente simbólica. Lévi-Strauss expõe isso dizendo que a dor nos povos originários pode ser tolerada graças ao filtro discursivo que integra um sistema de crenças no qual os indivíduos estão inseridos. Eles não usam o sistema; estão dentro dele, e por isso o xamã é eficaz em sua função.

Quando Lévi-Strauss escreveu *Antropologia Estrutural* (1958), dispunha apenas da psicanálise como referência no mundo ocidental. Hoje podemos acrescentar os estudos sobre placebo, que têm a vantagem de abranger tanto a determinação simbólica quanto seu correlato orgânico.

1. A definição de dor da Associação Internacional para o Estudo da Dor (IASP)

Essa organização diferencia-se das posturas clássicas da neurociência em relação à dor, pois inclui nuances socioculturais. Embora elas não estejam claramente presentes na definição, aparecem nas notas que a seguem.

Segundo essa instituição, a dor é:

Uma experiência sensorial e emocional desagradável associada a, ou semelhante à associada a, um dano tecidual real ou potencial. (IASP, 2020)

2. Notas da IASP acerca da definição:

2.1 A dor é sempre uma experiência pessoal influenciada, em diferentes graus, por fatores

¹⁸⁷ Lacan, J. (2006) *Seminário 3: As psicoses*. Buenos Aires: Paidós. pp. 15-16

biológicos, psicológicos e sociais;

2.2 Dor e nocicepção são fenômenos diferentes. A dor não pode ser inferida unicamente da atividade dos neurônios sensoriais;

2.3 Através de suas experiências de vida, as pessoas aprendem o conceito de dor;

2.4 Deve-se respeitar a descrição que uma pessoa faz de uma experiência como dor;

2.5 Embora a dor geralmente tenha uma função adaptativa, ela pode produzir efeitos adversos sobre o funcionamento e o bem-estar social e psicológico;

2.6 A descrição verbal é apenas uma das várias condutas para expressar dor; a incapacidade de comunicar-se não nega a possibilidade de que um ser humano ou um animal não humano experimente dor.

As raízes biológico-filosóficas da concepção tradicional de dor podem ser encontradas no *Tratado do Homem*, publicação póstuma de René Descartes, embora escrita muitos anos antes de sua morte. O filósofo francês sustentava que a dor não se encontrava no pé que sente o ardor do fogo, mas no cérebro que processa essa informação. É desse livro que provém a imagem amplamente divulgada que ilustra as ideias do filósofo.



A excitação da fibra marcada C começa no pé, mas não é ali que a dor se produz, e sim no cérebro, destino final do estímulo. Segundo esse modelo, no corpo-máquina, para que haja dor é necessário haver lesão - embora veremos que Descartes também considera outras situações. No século XX, o anestesiológista estadunidense Henry Beecher, um dos precursores dos estudos sobre placebo, descreveu como pode haver lesão e, ainda assim, não haver dor. Em seu trabalho como anestesiológista na linha de frente durante a Segunda Guerra Mundial, Beecher observou que soldados com ferimentos consideráveis não se queixavam de dor. A hipótese de Beecher era que essas feridas representavam algo para os soldados; não eram um mero acidente, mas uma demonstração de valentia e compromisso patriótico. Nessas coordenadas significantes, a dor desaparecia ou era marcadamente atenuada.

¹⁸⁸ Descartes, R. (1664). *Tratado del hombre*. España: Gredos. p692

3. Dor fantasma

Um dos fenômenos mais interessantes da dor é a **dor fantasma**, assim chamada por corresponder a uma parte inexistente do corpo, um membro amputado. No *Tratado do Homem* aparece uma das descrições mais antigas da dor fantasma. Descartes a expressa da seguinte maneira:

Quando uma menina cuja mão estava infectada por uma grave doença era vendada toda vez que o cirurgião se aproximava (...), e quando depois de alguns dias amputaram-lhe o braço até o cotovelo devido à gangrena (...), às vezes ela se queixava de sentir diversas dores na mão amputada (...). Isso evidentemente não podia dever-se a outra razão senão ao fato de que os nervos que antes desciam do cérebro até a mão (...) passaram a terminar no braço junto ao cotovelo (...). E isso mostra claramente que uma dor na mão não é sentida porque a alma esteja na mão, mas apenas porque está no cérebro.¹⁸⁹

O desenho experimental detalhado por Descartes é muito astuto – principalmente, se realmente pôde ser realizado sem que a menina percebesse –, e lembra os modernos estudos sobre placebo, nos quais a inoculação de certas substâncias químicas deve ser feita sem que o sujeito do experimento note. Embora Descartes não recorra a nada além de terminações nervosas – que passam da mão ao cotovelo –, ele abre caminho para uma interpretação discursiva do fenômeno.

A percepção do membro fantasma refere-se à ilusão dos pacientes amputados de que a extremidade perdida ainda continua em seu lugar. A partir disso, esses pacientes também desenvolvem dor fantasma, de difícil tratamento, já que não há nociceptores a serem inibidos por qualquer droga. Uma das explicações do membro fantasma afirma que se trata de novas rotas de circuitos neuronais e, como exemplo, apresenta a circunstância em que, ao tocar um lado do rosto, sente-se esse estímulo na mão ausente do lado correspondente. É uma explicação neurológica plausível. Mas ela não cobre o caso das pessoas nascidas com tetra-amelia (sem nenhuma das quatro extremidades), que também desenvolvem membro e dor fantasma. A explicação simbólica parece aqui mais adequada. Pode-se propor a hipótese de que o esquema corporal de uma pessoa com tetra-amelia se ajusta ao esquema corporal fornecido pela sociedade em que vive.

¹⁸⁹ Descartes, R. (1983). *Principles of Philosophy*. Netherlands: Kluwer. §196



Um exemplo famoso de tetra-amelia vem do cinema: Prince Randian, um dos protagonistas do filme *Freaks*. Randian também foi uma figura muito popular no mundo do espetáculo circense alternativo (*side-show*). Seu número principal consistia em acender um cigarro e fumá-lo.

Johnny Eck, por sua vez, nasceu “cortado abaixo do umbigo”, como ele próprio dizia. Foi um artista prolífico em diversas disciplinas e participou de um dos números mais impactantes da história da magia. Como tinha um irmão gêmeo, costumava tirar proveito disso. Tal como descreve o historiador Ricky Jay, um espectador subia como voluntário para ser colocado em uma caixa e cortado ao meio. Depois de ser recomposto, o espectador retornava ao seu assento, mas, nesse percurso, seu torso caía para um lado e saía correndo sobre as mãos, enquanto as pernas fugiam na direção oposta. O espectador não era outro senão o irmão gêmeo de Eck, que dentro da caixa era substituído por Eck, montado sobre uma pessoa pequena vestida com calças.

Por não possuir aparelho genital, Eck apresenta um desafio para a teoria freudiana da castração, dado que, por exemplo, nunca poderia ter passado pela ameaça de castração, entre outras coisas.

4. Especismo

Em sua obra seminal *Animal Liberation*, Peter Singer propõe o termo “especismo”, que define da seguinte maneira:

O especismo – a palavra não é muito atraente, mas não me ocorre um termo melhor – é um preconceito ou uma atitude enviesada em favor dos interesses dos membros da própria espécie e contra os das outras espécies. Deveria ser óbvio que as objeções fundamentais ao racismo e ao sexismo formuladas por Thomas Jefferson e Sojourner Truth aplicam-se igualmente ao especismo. Se possuir um maior grau de inteligência não dá a um ser humano o direito de utilizar outro para seus próprios fins, como pode dar aos humanos o direito de explorar os não humanos com o mesmo propósito?¹⁹¹

¹⁹⁰ Prince Randian y Johnny Eck em *Freaks* (Tod Browning, 1932).

¹⁹¹ Singer, P. (2002). *Animal liberation*. New York: HarperCollins Publishers. p. 35.

O complexo industrial-animal, isto é, as granjas massivas de criação e abate de animais com o objetivo de fornecer carne ou ovos, é um dos aspectos da ação especista. Outro são as pescas indiscriminadas. Um exemplo de especismo culinário é o costume de jogar lagostas vivas em água fervente. O argumento justificatório é a ausência de dor nesses animais marinhos.

O especismo não é apenas homeomórfico ao racismo e ao sexismo, mas também – e é isso que nos interessa aqui – ao escravismo. Com **homeomórfico**, queremos dizer que são discursos que possuem a mesma estrutura e que, portanto, funcionam de modo semelhante.

A questão da dor foi invocada para separar o humano do não humano, tanto no especismo quanto no escravismo. A dor adquire uma função social de submissão. No caso do genocídio da América do Norte, também se recorreu à ausência de dor para justificar os massacres. Vale destacar que houve escravização de povos originários nos Estados Unidos, alvo preferencial das campanhas de extermínio.

David B. Morris resgata a opinião extrema e cruel de um médico e de uma prestigiosa revista do século XIX a respeito da dor e da escravidão:

O Dr. J. Marion Sims, o mais distinto cirurgião ginecológico dos Estados Unidos, realizou operações experimentais insuportáveis em mulheres escravizadas, as quais justificou explicando que as mulheres brancas não suportavam a dor. “As negras suportam os cortes com quase – se não com a mesma – impunidade que os cães e os coelhos.” afirmou a *British Medical and Chirurgical Review* em 1817.¹⁹²

A dor, em suma, não é uma experiência individual. Ela surge do entrelaçamento discursivo de diversos períodos históricos em diferentes culturas, e esse entrelaçamento gera distintos sujeitos da dor, tal como ocorre com o sujeito da percepção.

5. Eliminação da determinação simbólica

Aqui temos outro exemplo de discursos homeomórficos. No caso de certas pesquisas, tanto as de percepção quanto as de dor, pretendem eliminar o sujeito por meio da erradicação das linguagens e dos discursos.

Erradicação do sujeito perceptivo: em estudos transculturais, mediu-se a suscetibilidade às ilusões de Ilusão de Müller-Lyer e Sander, e constatou-se que alguns povos africanos não percebem

¹⁹² Morris, D.-B. (1991). *The culture of pain*. Oakland: University of California Press. p. 40.

claramente a ilusão. A hipótese de certos pesquisadores é que isso se deve à pigmentação da retina (da qual, curiosamente, a pigmentação da pele seria um indicador). A hipótese do determinismo simbólico é que esses povos vivem em sociedades não carpinteiras (os ângulos não fazem parte da vida cotidiana, pois não há produtos angulares criados pela mão humana) e, por isso, percebem fracamente as ilusões geométricas mencionadas.

Erradicação do sujeito da dor: é a tentativa de eliminar a descrição da dor fornecida pelo indivíduo mediante a inclusão de novas tecnologias médicas (fMRI, PET). Inclusive o clássico questionário de dor de McGill acaba por eliminar o sujeito, pois oferece ao paciente um conjunto de adjetivos pré-selecionados, que não necessariamente serão úteis para uma descrição adequada da dor.

6. Masoquismo (BDSM e DSM)

A dor pode ser buscada para gerar êxtase espiritual, experiências místicas, como é o caso de Santa Catarina de Siena,¹⁹³ ou pode ser buscada para alcançar o êxtase sexual. É o que ocorre com a prática que o psiquiatra alemão Richard von Krafft-Ebbing descreveu em sua obra *Psychopathia Sexualis*. Nessa obra lê-se:

A associação entre crueldade e violência suportadas passivamente com a luxúria: masoquismo.

Por masoquismo, entendo uma peculiar perversão da *vita sexualis* psíquica, na qual o indivíduo afetado, em seu sentimento e pensamento sexual, é controlado pela ideia de estar completa e incondicionalmente submetido à vontade de uma pessoa do sexo oposto; de ser tratado por essa pessoa como por um amo, humilhado e maltratado.¹⁹⁴

Em sua definição ampliada, está implícito que o masoquismo requer um ataque à dignidade, não necessariamente produzindo dor. O indivíduo não fica em posição de decidir o que é digno e o que não é para sua própria visão da prática sexual: isso é decidido pela medicina ou pelo Estado.

Sigmund Freud dedicou especial atenção ao masoquismo porque ele questiona diretamente a ideia de que o organismo se rege pelo princípio do prazer. Em *O problema econômico do masoquismo*, Freud descreve a prática incluindo a dor como característica essencial.

Ser amordaçado, amarrado, golpeado dolorosamente, açoitado, maltratado de

¹⁹³ Idem, p. 133

¹⁹⁴ Krafft-Ebing, R. von. (1894). *Psychopathia sexualis: With especial reference to contrary sexual instinct; a medico-forensic study* (F. J. Rebman, Trans.). London: A. P. Watts & Co. p. 89.

qualquer maneira, submetido à obediência incondicional, sujado, denegrido. É muito mais raro que mutilações estejam incluídas nesse conteúdo. Quando isso acontece, impõem-se grandes limitações a elas.¹⁹⁵

Um aspecto a considerar na nosografia psiquiátrica é que o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) enfatiza que algumas parafilias – perversões –, podem ser criminalizadas a partir da noção de consentimento. Embora isso não se aplique ao masoquista, aplica-se à sua contraparte necessária: o sádico. Se fosse estabelecido que, em um encontro entre o masoquista e o sádico, não houve consentimento por parte do primeiro, então o sádico terá cometido um delito. A dor na prática sexual ingressa, assim, no campo jurídico.

Para resolver o problema que o masoquismo lhe apresenta, Freud (1924) argumenta que produzem-se uma mistura e uma combinação, muito amplas e de variadas proporções, entre as duas classes de pulsão, sendo elas as pulsões de vida e morte. Isso apresenta uma dificuldade epistemológica, pois faz com que a teoria se torne invulnerável à falseabilidade: a mistura e a combinação alegadas por Freud cobrem todo o espectro de situações possíveis. Nos termos de Karl Popper, a classe dos possíveis falseadores fica vazia.

Conclusões:

A partir do paradigma signifiante, a dor é incorporada como mais um elemento do sistema e adquire seus diversos sentidos a partir disso. A dor buscada – seja como prática sexual vide o masoquismo, como entretenimento – Jackass –, como experiência religiosa tais como os flagelantes da Idade Média e a dança do sol de alguns povos originários da América do Norte, ou ainda como competição – ingerir vegetais extremamente picantes –, sendo que nenhum desses acontecimentos enfraquece a teoria signifiante; ao contrário, a sustenta, evidenciando a diversidade que aparece quando se parte da ideia de que o signifiante não significa nada por si só e de que não existe isolado do sistema que lhe confere significado.

¹⁹⁵ Freud, S. (1924). “El problema económico del masoquismo”. En *El yo y el ello y otras obras (1923–1925)* (Obras completas, Vol. 19, pp 161-176). Amorrortu. p.168.

BIBLIOGRAFIA:

1. Bourke, J. (2014). *The story of pain: From prayer to painkillers*. Oxford: Oxford University Press.
2. Corns, J. (Ed.). (2017). *The Routledge handbook of philosophy of pain*. Oxfordshire: Routledge.
3. Cowart, L. (2021). *Hurts so good: The science and culture of pain on purpose*. New York: Public Affairs, Hachette Book Group.
4. Descartes, R. (2005). *Tratado del hombre* (C. Flórez Miguel, Estudio introd.). En *Obras* (Colección Biblioteca de Grandes Pensadores, pp. 730). Madrid: Editorial Gredos.
5. Descartes, R. (1983). *Principles of philosophy* (V. R. Miller & R. P. Miller, Trans.). Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
6. Eidelsztejn, A. (2022). *No hay sustancia corporal: Controversias sobre el cuerpo, la sociedad y el psicoanálisis* (2ª ed.). Buenos Aires: Letra Viva.
7. Eidelsztejn, A. (2018). El conflicto del psicoanálisis ante las problemáticas actuales. *El rey está desnudo: Revista del psicoanálisis por venir*, 13. <https://eidelsztejnalfredo.com.ar/el-conflicto-del-psicoanalisis>
8. Fischel, J. J. (2019). *Screw consent: A better politics of sexual justice*. Oakland: University of California Press.
9. Freud, S. (1924). “El problema económico del masoquismo”. En *El yo y el ello y otras obras* (1923–1925) (Obras completas, Vol. 19, pp 161-176). Buenos Aires: Amorrortu.
10. Jay, R. (1986). *Learned pigs & fireproof women*. Miami: Villard Books.
11. Kandel, E. R., Koester, J. D., Mack, S. H., & Siegelbaum, S. A. (2021). *Principles of neural science* (6th ed.). Columbus: McGraw-Hill Education.
12. Krafft-Ebing, R. von. (1894). *Psychopathia sexualis: With especial reference to contrary sexual instinct; a medico-forensic study* (F. J. Rebman, Trans.). London: A. P. Watts & Co.
13. Lacan, J. (2006). *El seminario, libro 3: Las psicosis (1955–1956)*. Buenos Aires: Paidós.
14. Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
15. Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural* (E. Verón, Trans.; G. Sanz, Tech. Rev.). Buenos Aires: Paidós.
16. Levine, J. D., Gordon, N. C., & Fields, H. L. (1978). The mechanism of placebo analgesia. *The Lancet*, 2(8091), 654–657.
17. Morris, D. B. (1991). *The culture of pain*. Oakland: University of California Press.
18. Purves, D., Augustine, G. J., Fitzpatrick, D., Hall, W. C., LaMantia, A.-S., & White, L. E. (2018). *Neuroscience*. Oxford: Sinauer Associates.

FEDERICO LUDUEÑA

Psicanalista. Investigador no cruzamento entre psicanálise, filosofia e ciências cognitivas.

E-mail: federico.luduenaa@gmail.com

Um caso

A case

DANIELA MOLINI

RESUMO:

O presente trabalho problematiza a noção de caso na clínica psicanalítica, questionando a tendência a conceber o sujeito como uma unidade psicológica vinculada a uma realidade externa. A partir de uma leitura lacaniana, contrapõe-se a constituição psicológica — que busca uma totalidade no sujeito — com o sujeito dividido, efeito da estrutura da linguagem e do jogo significativo. O escrito problematiza a multiplicidade de interpretações que costumam surgir sobre um mesmo caso e argumenta que isso não acontece simplesmente por uma carência técnica, mas a partir da adesão a posições teóricas divergentes sobre o estatuto do sujeito e da realidade. Propõe-se uma virada de uma clínica da palavra como testemunho veraz para uma clínica da escrita e da leitura. Aqui, o analista não busca refletir uma realidade preexistente, mas, através da repetição e do uso da letra como ancoragem, circunscreve o caso. Definir um caso implicaria abandonar a ilusão de representação. Em vez disso, abona por uma orientação que ilumine o compromisso de uma existência ao jogo dos elementos simbólicos.

PALAVRAS-CHAVE: sujeito – significativo – realidade – representação – escrita – letra – unidade – multiplicidade.

ABSTRACT:

The present paper problematizes the notion of the case in psychoanalytic practice, questioning the tendency to conceive of the subject as a psychological unity linked to an external reality. Drawing on a Lacanian reading, it contrasts psychological constitution—which seeks a totality in the subject—with the divided subject, which is an effect of the structure of language and the play of the signifier. The paper problematizes the multiplicity of interpretations that often arise regarding the same case and argues that this does not occur merely due to a technical deficiency, but rather stems from adherence to divergent theoretical positions regarding the status of the subject and reality. It proposes a shift from a clinic of the word as truthful testimony to a clinic of writing and reading. Here, the analyst does not seek to reflect a pre-existing reality; rather, through repetition and the use of the letter as an anchor, the analyst circumscribes the case. Defining a case would imply abandoning the illusion of representation. Instead, it advocates for an orientation that illuminates the commitment of an existence to the play of symbolic elements.

KEYWORDS: subject – signifier – reality – representation – writing – letter – unity – multiplicity.

“Na prática analítica, situar o sujeito com respeito à realidade tal como se supõe que nos constitui, e não com respeito ao significativo, já equivale a cair na degradação da constituição psicológica do sujeito.”¹⁹⁶

¹⁹⁶ Lacan, J. (1987). *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Introdução:

O que permite definir que um caso clínico seja um só e que suas interpretações não o convertam em uma multiplicidade? O que delimita seu todo e determina que elementos o compõem? Recentemente escrevi um trabalho intitulado *No hay representación o la realidad en psicoanálisis*,¹⁹⁷ do qual explico aqui parte das conclusões junto a estes interrogantes que surgem ao pensar, então, o que é um caso.

Cernir o que se considera um caso depende da posição que tenhamos a respeito do estatuto do sujeito. Guiando-nos pelo postulado por Lacan na conferência que ditou em Baltimore,¹⁹⁸ apresenta-se o problema de que a estrutura implica a ideia de unidade, mas na psicanálise o sujeito, sendo parte desta, ao mesmo tempo é algo abjeto e não pode identificar-se simplesmente com o falante ou com o pronome pessoal de uma oração. Assim é como denunciam os psicanalistas que renunciam à sua função e, a modo de solução para sustentar a ideia de unidade, voltam a guiar-se por uma Psicologia Geral, em uma pretensão de somar dados que se uniriam em uma personalidade total de quem consulta. Então, podemos ordenar duas posições possíveis. Uma implicaria uma âncora de verdade fixa e imutável, referida a uma somatória: o mundo exterior real, mais os desejos e pulsões pertencentes a uma bagagem filogenética.¹⁹⁹ A outra, surge da estrutura da linguagem, cuja referência clássica para a verdade fica desabitada, implicaria alguma ideia de infinito, e seu limite chama à outra lógica.

A pergunta de por que em uma discussão coletiva veríamos aparecer algo múltiplo sobre a análise de um mesmo caso, em opiniões tão diversas segundo os psicanalistas que participem, poderia responder-se tanto pelas diferenças que surgem a partir destas duas formas de circunscrever o sujeito, mas também, ainda que por outro lado, pelo efeito que pode produzir sustentar uma teoria do significante que esvazia o lugar do referente e coloca o sujeito no lugar do objeto *a* que é necessário encontrar. Ocupar-me-ei deste problema.

1. Não há mimesis

A mimesis é uma noção complexa. Foi simplificada desde uma concepção platônica como algo desmerecido por ocasionar uma reprodução falsa do mundo das ideias, por exemplo, na arte como uma cópia de cópia, que impediria o conhecimento. Em contrapartida, em Aristóteles há uma defesa

¹⁹⁷ Molini, D. (2025). No hay representación o la realidad en Psicoanálisis. *Premio Facultad de Psicología 40º Aniversario de la facultad de Psicología de la UBA*, pp. 35-55.

¹⁹⁸ Lacan, J. (1966a). *De la estructura como mezcla de una alteridad, prerequisite a cualquier sujeto*. Em Pas-tout Lacan.

¹⁹⁹ Freud, S. (2007a). El aparato psíquico y el mundo exterior, Esquema de psicoanálisis. Em *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. XXIII)*. Buenos Aires: Amorrotu.

disso, ponderando a representação como algo possível. Também, se podem fazer outras leituras estudando o que em Platão se chama mimesis eikiástica, desde a qual se poderia realizar uma boa imitação na poesia ou no teatro, como ferramenta de acesso à verdade.²⁰⁰ O certo é que, desde certa tradição filosófica, estas concepções implicam a emulação de um campo no outro, que poderiam manter alguma aspiração de veracidade, em um sistema de pensamento dualista.

Na teoria freudiana, podemos captar alguma postulação da mimesis em relação ao que é do âmbito da palavra, em sua concepção de representação e em sua teoria da memória. Parafraseando Lacan, coloca-se uma diferença entre o objeto – ou o fato – e a representação deste, entendida como palavra que o evoca mentalmente, além de que, neste mesmo sentido, se poderia reconhecer uma relação freudo-aristotélica entre o universal e o particular.²⁰¹ E se, de alguma maneira, consideramos a ideia de representação freudiana como homóloga ao significante de Lacan, isso poderia provocar um uso errôneo, igualando-o a uma concepção de palavra como nominativa. No trabalho citado, ocupo-me do Problema dos Universais, em relação ao estatuto da existência das coisas abstratas, que compõe o contexto desta concepção.

Com Lacan, vemos cair a concepção de totalidade originária, que não haveria. Pelo contrário, a completude é o engano, como projeção em uma imagem, e o resultado são dois lugares não homólogos. Além disso, é importante sublinhar que ele substitui a noção de representação pela de apresentação do objeto *a* entre analista e analisando.²⁰²

Se não falássemos especificamente do significante de Lacan, pelo menos servir-nos-ia partir de pensar que cada palavra é uma metáfora, como nos indica Borges citando Leopoldo Lugones. Isso poderia implicar levar em conta os usos anteriores ou simultâneos àquele que se está utilizando em uma frase, ainda que seja necessário esquecer os caminhos etimológicos para poder entendê-las atualmente. Por exemplo, um candidato já não é um homem vestido de branco.²⁰³ Focar nessa característica de uma língua, permite-nos postulá-la como constitutiva de um mundo, como uma pauta musical, onde uma palavra não é uma, já que participa de diversos usos da fala, imagens, outras palavras e um conjunto de coisas.

Este tipo de concepções enquadra-se no debate que se inicia com a linguística. Questiona-se a noção da língua como um sistema para nomear com palavras as coisas, deixando esse problema do lado da filosofia. A tarefa passa a ser questionar os supostos convencionalismos para juntar os significados aos significantes.

²⁰⁰ Torres, J. B. (2024). La noción de mimesis en la filosofía platónica: imagen y terapia entre el arte y la ética. Em *Isegoría*: Ed Csic.

²⁰¹ Lacan, J. (1978). *Conferencia en la UNESCO: El sueño de Aristóteles*. Em *Pas-tout Lacan*.

²⁰² Ibidem.

²⁰³ Borges, J. L. (1963). *Conferencia La Metáfora*. (vídeo). Em YouTube.

A partir desse contexto, a inversão do signo saussuriano no algoritmo de Lacan,²⁰⁴ que promove a parte superior ao significante, ressalta seus jogos combinatórios, para depois sim entrar no significado e compor um sujeito. Assim, propõe um modelo que esvazia a ideia, tanto de referente substancial, como da arbitrariedade da união dos dois elementos. Passo de Lacan que se inscreve em um longo processo da história do saber ao redor da questão do signo.

E ninguém deixará de fracassar se sustenta sua pergunta, enquanto não nos tivermos desprendido da ilusão de que o significante responde à função de representar o significado, ou digamos melhor: que o significante deva responder de sua existência a título de uma significação qualquer.²⁰⁵

Assim, lança luz aos mecanismos da língua em sua inventiva própria, como um jogo de signos que não dependem de alguém em particular. A orientação de Lacan é o abandono da crença na representação, consequência da queda da ideia do mundo como o “todos”.²⁰⁶ Este foco enquadra as concepções que possibilitam uma clínica lacaniana, que limitam a possível arbitrariedade de um sujeito que ordenaria essa união, ou que deveria ordená-la. Ideia que Lacan leva ao extremo, considerando a autonomia do significante em relação ao significado, para daí pensar o inconsciente. Portanto, no terreno do significante, tanto o “algo” como o “alguém” se transtornam como referentes.

2. A realidade e o caso

Isto não é só para deixar pateta mediante um golpe baixo o debate nominalista, mas para mostrar como o significante entra de fato no significado, a saber, sob uma forma que, não sendo imaterial, levanta a questão do seu lugar na realidade. (...) ²⁰⁷

Como nos adverte Alfredo Eidelsztein, embora nos nomeemos psicanalistas, se considerarmos inexatamente que a psicanálise é a clínica da palavra e que a palavra é testemunho,²⁰⁸ que refere a uma existência de fato²⁰⁹ anterior e primeira, inevitavelmente isso nos levará a confundir o material com o qual trabalhamos. Poderia acarretar, inclusive, uma espécie de avaliação do grau de normalidade ou inteligência que o analisando porta. Como se nosso trabalho como analistas se tratasse

²⁰⁴ Lacan, J. (2007). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud (1957). Em *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

²⁰⁵ Lacan, J. (2002). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano (1960). Em Lacan, J. *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 465.

²⁰⁶ Lacan, J. (1978). Op. cit. p. 1932.

²⁰⁷ Lacan, J. (2007). Op. cit. p. 467.

²⁰⁸ Eidelsztein, A. (2025). *Entrevista: Preguntas a Alfredo Eidelsztein*. (vídeo). Em *Experiencia Tavis*. Ep. 20. YouTube.

²⁰⁹ Lacan, J. (1966b). Clase del 7 de diciembre de 1966. Em *Seminario 14. La lógica del fantasma*. Versión crítica. Traducción de Rodríguez Ponte, R. p. 08.

de ajustar as palavras com os sucessos, e se isso não ocorresse, nós deveríamos saber interpretar o que aconteceu, convertendo-nos nos guardiões de um uso da palavra como reflexo veraz do mundo.

Apesar do valor de ter dado existência de realidade às fantasias inconscientes,²¹⁰ Freud sustenta duas realidades opostas, mas que deveriam comparar-se e somar-se: a realidade material (como externa, real, verdadeira) e a realidade psíquica (como interna, cópia mais ou menos verossímil da externa, mais desejos, fantasias e ilusões). Concepção que sustenta até o final de sua obra. Diz-nos que, apesar de considerar o real-objetivo como algo que permanecerá não discernível pela incapacidade dos nossos órgãos sensoriais, pode-se comparar o labor da psicanálise com o labor científico como a possibilidade de perceber desde os sentidos e produzir uma:

[...] intelecção de nexos e relações de dependência que estão presentes no mundo exterior, que no mundo interior do nosso pensar podem ser reproduzidos ou espelhados de alguma maneira confiável [...].²¹¹

Diferentemente, sobre as especificações que se podem fazer no que é considerado realidade na obra de Lacan e sua relação com o que se considera material, o abandono que ele faz da dualidade lança-nos à relatividade introduzida pelo inconsciente, a qual é uma relatividade restrita porque:

Implica uma realidade ela mesma como material, isto é, não interpretável a título, diríamos, da prova que ela constituiria para outra realidade que lhe seria transcendente: já seja que se coloque esse termo sob a rubrica do coração ou da mente.²¹²

Outro enfoque radicalmente diferente para pensar a ciência e o sujeito. No artigo mencionado, chego a uma ideia de realidade, desde a teoria Lacan, que objeta as dicotomias do interno e do externo, da realidade psíquica e da realidade concreta, do abstrato e do tangível, como se um fosse a mimesis do outro. Postula o campo que abre a experiência da psicanálise como uma realidade unívoca, de base discursiva, a qual não precisa comparar-se com uma mais verídica, externa e objetiva.²¹³

²¹⁰ Freud, S. (2007a). 23º conferencia. Los caminos de la formación de síntoma (1917). Em J. L. Etcheverry (Trad.). *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. XVI)*. Buenos Aires: Amorrortu. p. 336.

²¹¹ Freud, S. (2007b). El aparato psíquico y el mundo exterior. Esquema de psicoanálisis. Em J. L. Etcheverry (Trad.). *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. XXIII)*. Buenos Aires: Amorrortu. p. 198.

²¹² Lacan, J. (2021a). Del Psicoanálisis en sus relaciones con la realidad (1967). Em *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós. p. 373.

²¹³ Ibidem. p. 371.

3. Duas posições para dar estatuto a um sujeito

1. **Constituição psicológica:** se o estatuto do sujeito se confunde com uma constituição, o recorte apontará a uma ideia de unidade unificadora tanto do organismo quanto da mente,²¹⁴ onde o acontecido em uma suposta realidade material e tangível se postula como a verdade calcada mais ou menos precisamente no psiquismo, implicando uma ideia de memória que Freud assemelhou ao bloco mágico.²¹⁵ Nesta teoria, a realidade exterior seria a verdadeira. No entanto, o todo se considera interno e se postula como maior que a soma de suas partes. Assim, provoca-se a circunstância de circunscrever um ilhéu psicológico que deixa o sujeito em um lugar de indigência, desamparado de sua realidade.²¹⁶ Ou seja, sem Outro, fora do discurso, portanto do laço e da lógica do objeto *a* – a que implica a incompletude e é efeito das operações de alienação e separação. Ali, o discurso como laço social, no qual o analista é parte do caso para circunscrever o sujeito, não conta, ainda que se fale de transferência.
2. **Sujeito dividido entre escrita e fala:** a realidade postulada por Lacan está dada pela interação circular, não dicotômica, da existência lógica e a existência de fato, que implica o marco que dá o fantasma.²¹⁷ Isso transtorna o que se pode considerar como material de um caso em sua versão tradicional. Assim, a escrita que se faz a partir da fala é o material.²¹⁸ Ali, o sujeito é efeito de outro tipo de unidade, a unidade da contagem, que precisa de pelo menos uma repetição para constituir-se.²¹⁹ É fruto da leitura do analista no laço com o analisando. A coisa não é anterior à primeira marca, assim como é com o segundo significante que pode dar existência ao primeiro. A contagem implica que o dois deve repetir o um para que este exista, dando como resultado uma diferença. É nessa diferença que o sujeito – ou tema – se poderia definir. Portanto, não interessaria nenhum sujeito psíquico que contenha nenhuma unidade, nem verossimilhança com um mundo externo.

Hilbert,²²⁰ um dos autores que fazem de contexto à inversão do signo saussuriano de Lacan, considerou que a bateria axiomática de um sistema formal valeria por ela mesma, independentemente de sua capacidade para representar o que seja; esse todo não é o plano ou a cópia de um território mundano, mas um objeto do mundo como todos os outros no que faz ao seu grau de existência.²²¹

²¹⁴ Lacan, J. (1966a). Op. cit. p. 1010.

²¹⁵ Lacan, J. (1971). *Liturerre*. Em Staferla. p. 23.

²¹⁶ Lacan, J. (1987). *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. p. 148.

²¹⁷ Lacan, J. (1966b). Op. cit.

²¹⁸ Lacan, J. (1971). Op. cit.

²¹⁹ Lacan, J. (1966a). Op. cit.

²²⁰ David Hilbert (Königsberg, Prússia Oriental; 23 de janeiro de 1862 – Göttinga, Alemanha; 14 de fevereiro de 1943) foi um matemático alemão, reconhecido como um dos mais influentes do século XIX e princípios do XX.

²²¹ Le Gaufey, G. (2012). Capítulo 3.2. Lacan en cuanto a la letra. Em Le Gaufey, *La incompletud de lo simbólico. De René Descartes a Jacques Lacan*. Buenos Aires: Ed Letra Viva. Ediciones Lecol. p. 148.

Poderíamos pensar algo similar em relação à bateria significativa de um caso. E ainda que distingamos uma clínica que, então, não é simplesmente da palavra e da escuta, mas, mais exatamente da escrita e portanto da leitura, de qualquer forma, a escrita não calca nada, não se imprime uma experiência em palavras escritas.²²² O que se escreve é produto da leitura mediante uma estratégia: que em diversos relatos do analisando, que se apresentem imaginariamente dissimilares, a estrutura da cena se denote a mesma, e ali vislumbrar uma insistência. Para que algo se tome como repetição, a marca deve ter o efeito de apagar as diferenças, mas estas não desaparecem como possibilidade, mais ainda a partir do que se pode obrigar a mudar ao produzir o escrito como material.²²³

Essa potência de diferenciação e releituras é efeito da estrutura da linguagem. Assim, a impossibilidade da mesmice nos empurra à ideia de infinito, pelo poder do raciocínio por recorrência.²²⁴ Por este caminho poderíamos chegar a conceber o mesmo paradoxo que Cantor encontrou no paradoxo da dicotomia de Zenon, se cremos que Aquiles pode alcançar a tartaruga, será admitindo que o todo não é maior que a soma de muitas das suas partes.²²⁵ Pensando assim, dentro do que chamaríamos o todo de um caso, a subdivisão dos elementos significantes poderia formar uma série infinita. O que faz de limite, de litoral, dependerá do que se possa escrever e, assim, definir as partes que contam nesse todo.

Lacan nos orienta sobre o limite do efeito infinito que implica a estrutura da linguagem esvaziada de ancoragem referencial ou significado transcendental:

[...] É a letra [...] promovida como referente tão essencial como toda coisa, e isso muda o estatuto do sujeito.²²⁶

Para sua identificação, ele se apoia sobre um céu constelado, e não só sobre um traço unário.²²⁷ A interação do jogo significativo não é unicamente em sua sucessão metonímica e da unidade para sua contagem, mas mais ainda em sua relação metafórica, que implica que um elemento emerge à condição de que substitua a outro, que ao mesmo tempo lhe deve sua existência e compõe um sujeito. É a letra como tal a que sustenta o significativo segundo sua lei de metáfora.²²⁸

²²² Lacan, J. (1971) Op. cit. pp. 23-25.

²²³ Ibidem. p. 10.

²²⁴ Kasner, E.; Newman, J. (1985). Más allá del góloles. Em Kasner y Newman, *Matemáticas e imaginación*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones Argentina, S.A. p. 46.

²²⁵ Ibidem. p. 49.

²²⁶ Lacan, J. (1971). Op. cit. p. 27.

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ Ibidem. p. 11.

Conclusão:

Fica justificado que é possível que as numerosas leituras que se podem fazer de um mesmo caso dependam, então, de confundir a composição de um sujeito dependente do jogo significante, com a constituição psicológica. E que, portanto, estejamos falando de mundos teóricos radicalmente distintos. Mas também, a possibilidade das múltiplas leituras pode ser dada pela concepção na qual se apoia a clínica lacaniana em sua definição do significante. Assim, pode ser que o debate clínico se eternize e, pergunto-me, se isso faz com que um caso se converta em tantos casos quantas opiniões haja. Mas se sustentamos que é um, parece pertinente orientar-se, ponderando a função do analista do caso, precisando a definição de repetição, esclarecendo-nos em uma adequada concepção de unidade e permitindo deixar-nos conduzir pelo que o conceito de letra nos traz como único ancoradouro referencial, onde, em um segundo tempo, o todo é plausível de descompletar-se, dando a possibilidade de transformação do sujeito.

BIBLIOGRAFIA:

1. Borges, J. L. (1963). Conferencia La Metáfora (Video). Em YouTube.
2. Borges, J. L. (2012). La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga. Avatares de la tortuga. 1932. Em Borges, J. L. *Discusión*. Buenos Aires. Ed. Debolsillo.
3. Borges, J. L. (2012). Em Borges, J. L. *Discusión*. Buenos Aires: Ed Debolsillo.
4. Eidelsztein, A. Entrevista: *Preguntas a Alfredo Eidelsztein*. (Video) Em *Experiencia Tavil Ep.20*: YouTube.
5. Freud, S. (2007a). 23° conferencia. Los caminos de la formación de síntoma. 1917. Em J. L. Etcheverry (Traduc.). *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. XVI)*. Buenos Aires: Amorrortu.
6. Freud, S. (2007b) El aparato psíquico y el mundo exterior. Esquema de psicoanálisis. Em J. L. Etcheverry (Traduc). *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. XXIII)*. Buenos Aires: Amorrortu.
7. Kasner, E. y Newman, J. (1985). Más allá del gúgole. Em Kasner, E. y Newman, J. *Matemáticas e imaginación*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones Argentina, S.A.
8. Lacan, J. (1966a). *De la estructura como mezcla de una alteridad, prerequisite a cualquier sujeto*. Em Pas-tout Lacan.
9. Lacan, J. (1966b). Clase del 7 de diciembre de 1966. Em Lacan, J. *Seminario 14. La lógica del fantasma*. Em R. Rodríguez Ponte, *Versión Crítica*.
10. Lacan, J. (1971). *Lituraterre*. Em Staferla.
11. Lacan, J. (1978). Conferencia en la UNESCO: *El sueño de Aristóteles*. Em Pas-tout Lacan.
12. Lacan, J. (1987). *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
13. Lacan, J. (2002). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. Em Lacan, J. *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
14. Lacan, J. (2007). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. Em Lacan, J. *Escritos 1*, Buenos Aires: Siglo XXI.
15. Lacan, J. (2021a). Del Psicoanálisis en sus relaciones con la realidad. Em Lacan, J. *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
16. Lacan, J. (2021b). Lituratierra. Em Lacan, J. *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
17. Le Gaufey, G. (2012). Capítulo 3.2. Lacan en cuanto a la letra. Em Le Gaufey, G. *La incompletud de lo simbólico. De René Descartes a Jacques Lacan*. Buenos Aires: Ed Letra Viva. Ediciones Lecol.
18. Molini, D. (2022). *La/El analista es parte del caso*. Em El Sigma.
19. Torres, J. B. (2024). La noción de mimesis en la filosofía platónica: imagen y terapia entre el arte y la ética. Em *Isegoría*: Ed Csic.

DANIELA MOLINI

Psicanalista. Estudou Licenciatura em Psicologia (UBA). Formou-se em psicanálise em diversas instituições. Foi residente no Neuropsiquiátrico Hospital B. Moyano (Bs. As.). É Especialista em Psicologia clínica com orientação psicanalítica (UBA). É pesquisadora. Escreveu e publicou vários artigos. Desde 2025 é sócia da APOLA.

E-mail: danielaamolini@gmail.com

A construção do dispositivo clínico a partir da estrutura do discurso

The construction of the clinical device based on the structure of discourse

HAYDÉE MONTESANO

RESUMO:

O presente trabalho formula como hipótese principal que a escolha de Freud do mito de Édipo, extraído da tragédia grega *Édipo Rei*, de Sófocles, estabeleceu o gênero trágico como lógica da clínica psicanalítica. Essa ideia sustenta-se e fundamenta-se na indicação feita por Lacan no seminário *O avesso da psicanálise*, argumentada a partir da estrutura do discurso do mestre e do discurso da psicanálise.

PALAVRAS-CHAVE: Édipo – tragédia – discurso do mestre – discurso da psicanálise – romantismo – texto-clínico.

ABSTRACT:

The present work formulates as its main hypothesis that Freud's choice of the Oedipus myth, taken from the Greek tragedy *Oedipus Rex* by Sophocles, established the tragic genre as the logic of psychoanalytic clinical practice. This idea is supported and grounded in Lacan's observation from the seminar *The Other Side of Psychoanalysis*, argued from the structure of the Master's discourse and that of Psychoanalysis.

KEYWORDS: Oedipus – tragedy – master's discourse – psychoanalytic discourse – romanticism – clinical-text.

Introdução:

No contexto do seminário *O Avesso da Psicanálise*,²²⁹ na aula em que Lacan aborda a distinção entre o mito e a estrutura, ele diz que Freud toma o mito de Édipo posto em ação na tragédia, assinalando a relevância que isso adquire.

Para além da deriva que Lacan toma a respeito dessa afirmação, podemos abrir o questionamento sobre a implicação, no ponto de partida da psicanálise, da escolha de um gênero literário em particular, como é o caso da tragédia.

A partir dessa pergunta, proponho um percurso que tenta estabelecer as consequências na dimensão clínica, entendida como dispositivo de discurso e em sua relação com a estrutura discursiva: o **texto-clínico**.²³⁰

²²⁹ Lacan, J. (1992). *El seminario. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós.

²³⁰ Montesano, H. (2021). *El texto-clínico. Un nuevo género de discurso*. Buenos Aires: Letra Viva.

O que apresento hoje é um mapa, um traçado geral dos aspectos centrais; cada um dos itens abordados é um capítulo muito mais amplo que será desenvolvido na pesquisa que apresentarei durante o próximo ano.

1. Um ponto de partida

No *Seminário 17*, Lacan encerra a aula de 11/03/70, propondo analisar o complexo de Édipo como “um sonho de Freud”. Esse questionamento explícito ao estatuto conceitual de uma das noções primordiais da psicanálise articula-se com o argumento desenvolvido na aula anterior, de 18/02/70, na qual ele conclui de maneira taxativa que a via para orientar a análise passava pelos ditos, as configurações de “a histérica”. É fundamental localizar em quais aspectos se apoia a observação de Lacan:

[...] deveriam ter-lhe servido aqui de guia melhor do que o complexo de Édipo e deveriam tê-lo levado a pensar que isso sugere a necessidade de reconsiderar, no nível da própria análise, qual é o saber que faz falta, para que este saber possa ser posto em questão no lugar da verdade. Eis o objetivo do que trataremos de desenvolver para vocês este ano.²³¹

Os eixos conceituais que ele coloca em consideração são o saber e a verdade, tal como Lacan articula nas fórmulas do discurso: o saber como um dos quatro elementos e a verdade como um dos quatro lugares.

Nessa lógica, já não se trata de elevar o conteúdo do mito – pessoal – a um estatuto conceitual da teoria psicanalítica; a proposta é passar do mito à estrutura.

Embora retorne a este tema mais adiante, quero assinalar outro aspecto, que é o central nesta pesquisa. É a consequência na orientação clínica, derivada da escolha de Freud de um mito em particular articulado ao gênero literário da tragédia.

2. A tragédia como gênero e no contexto do romantismo

Para avançar nesse propósito, primeiro será necessário estabelecer algumas condições básicas sobre o gênero trágico, centrando-nos na produção e características específicas de Sófocles, e depois situar

²³¹ Lacan, J. (1992). Op. Cit. p. 106.

a reinterpretação que se realiza sobre a tragédia a partir do movimento romântico. O contexto do romantismo é fundamental, na medida em que sustento que, embora Freud não fosse romântico, sua (teoria do) inconsciente sim.

Tomo como referência a introdução de Jorge Bergua Caveró em *Tragédias – Sófocles*, Biblioteca Gredos.²³² O gênero trágico originou-se na antiga cidade-Estado de Atenas, por volta do século IV a.C., como derivação de rituais religiosos sacrificiais ao deus Dioniso; atingiu seu esplendor no século V a.C. com figuras como Sófocles, Eurípides e Ésquilo. Segundo Caveró, funcionava como espelho da pólis, no qual “encontraram expressão artística os grandes problemas e aspirações dos homens gregos e especialmente dos atenienses”.²³³ As tramas argumentais sustentavam-se nos personagens de deuses e heróis da rica mitologia grega e eram consideradas um gênero de interesse público, atribuindo-lhe uma função na organização da pólis.

Em particular, Sófocles introduz modificações na estrutura dramática do gênero trágico; a mais relevante para o nosso interesse é a ruptura da trilogia instaurada por Ésquilo. Nesse formato, as três tragédias eram uma continuação uma da outra e operavam como um todo, por exemplo, a Oresteia ou Orestíada, que trata sobre o final da maldição da casa de Atreu.

A inovação de Sófocles é justamente dar autonomia temática e argumental a cada uma das tragédias. Isso impacta nas características do herói trágico, mais isolado e individualizado, concedendo-lhe um relevo desconhecido até então. Sob essa nova condição, ficam relegados a um lugar secundário os motivos arcaicos, como poderia ser a maldição que perseguia uma família através de várias gerações.

Segundo Caveró, essa mudança indica o abandono da antiga existência tribal e uma incipiente passagem ao individualismo que desponta nos “ares ilustrados do século V a.C.”,²³⁴ algo que Sófocles consegue refletir em suas tragédias.

Se passamos agora a considerar como o romantismo reinterpreta a tragédia grega, vários são os textos de referência; tentarei fazer uma síntese que reúna o mais destacado para o interesse desta apresentação.

Em termos gerais, pode-se estabelecer que o movimento romântico recupera a tragédia grega do esquecimento em que caiu durante séculos. Como parte da lógica do retorno aos valores antigos com os quais construíram a rejeição à modernidade, o gênero trágico foi um dos elementos privilegiados porque articulava dois níveis de interesse. Por um lado, era a evidência do que Schiller designou poesia ingênua: a obra do poeta antigo estava em harmonia com a natureza, representando a unidade perdida por causa dos valores modernos. Por outro lado, interpretam em sua estrutura dramática a encenação da conflituosidade da existência humana; tal como a define Goethe:

²³² Sófocles. (2008). Edipo Rey. Em *Tragedias*. Barcelona: Biblioteca Gredos.

²³³ Caveró Bergua, J. (2008). Introducción. Em Sófocles. *Tragedias*. Barcelona: Biblioteca Gredos. p. XI

²³⁴ Ibidem. p. XXI.

Todo o trágico baseia-se numa oposição irreconciliável. Assim que se apresenta ou se torna possível uma conciliação, desaparece o trágico.²³⁵

Nesse sentido, a tragédia parece inclinar-se para o seu antecedente originário, a figura do deus Dioniso, já que o conflito irreparável ocorre porque a razão, a justiça e as leis humanas são sempre insuficientes ante as forças que transcendem sua compreensão. Em última instância, esta é a única verdade acessível, verdade última que expõe uma fatalidade. Isto constitui uma diferença notável com o critério da Grécia antiga, já que o abismo aberto pela tragédia não desembocava em niilismo ou pessimismo, mas pressupunha uma ordem e equilíbrio superior que gerava sossego no espectador.

Para concluir esta síntese, faço em particular uma breve menção a *O Nascimento da Tragédia*²³⁶ de Nietzsche, porque considero que expressa de maneira cabal uma lógica muito próxima a boa parte das concepções de Freud; ao que acrescento a citação que ele realiza no capítulo VII, ponto B de “A Interpretação dos Sonhos”:

No sonho continua atuando um antiquíssimo veio do humano que já não se pode alcançar por um caminho direto.²³⁷

Embora Freud não aponte o nome do texto de onde toma esta citação, em boa medida ela se vincula com o que passo a considerar.

O Nascimento da Tragédia é o primeiro livro do jovem Nietzsche, em sua condição de filólogo e reconhecendo a influência de Wagner e Schopenhauer, na tentativa de rejeitar o otimismo científico. Encontra na tragédia antiga o marco normativo para avançar nessa contracultura.

Apoia-se na representação que os gregos tinham dos deuses Dioniso e Apolo para estabelecer o nome de dois impulsos opostos; Apolo ligado às artes plásticas e Dioniso à arte da música. Percorrem em paralelo um caminho de permanente discrepância, até que, em virtude de um milagroso ato metafísico da vontade helênica, aparecem fundidos e, mediante esta fusão, engendram a obra artística – dionisiaca e ao mesmo tempo apolínea – da tragédia ática.

Apresenta-os em analogia com dois aspectos fisiológicos: o sonho para o apolíneo e a embriaguez para o dionisiaco.

O sonho aporta a boa aparência, a beleza da divina proporção que só chega ao homem do deus através do onírico; em troca, a embriaguez traz à cena a desmedida do encontro da natureza com o homem, o violento estouro da animalidade.

²³⁵ Cavero Bergua, J. (2008). Op. cit. p. XIX.

²³⁶ Nietzsche, F. (2014). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Gredos.

²³⁷ Freud, S. (2008). “La interpretación de los sueños” en *Obras Completas Vol. V*. Buenos Aires: Amorrortu. p. 542.

3. O inconsciente romântico de Freud, uma tragédia

Tal como argumentei numa apresentação prévia, embora possamos afirmar que Freud não pode ser considerado um romântico, paradoxalmente sua concepção do inconsciente sim. Um dos fatores que permitem confirmar esta ideia é, pontualmente, sua escolha de uma tragédia e especificamente “Édipo Rei” ligada à interpretação de um dos sonhos típicos.

Ao abordar este ponto em particular, Freud diz:

[...] há uma certa quantidade de sonhos que quase todos sonharam da mesma maneira e dos quais costumamos supor que também têm em todos o mesmo significado. Estes sonhos típicos suscitam um interesse particular, além disso, porque se pode conjecturar que em todos os seres humanos brotam das mesmas fontes [...].²³⁸

Esta asserção tem um peso particular quando ele aborda “Os sonhos da morte de pessoas queridas”, nos quais distingue aqueles em que, ao despertar, não se experimentou pesar, daqueles em que surge um sentimento doloroso. Aos primeiros, ele os exclui do conjunto de sonhos típicos, enquanto que os segundos seriam os que sim se reconhecem como esses sonhos nos quais a dor registrada indica – em todos eles – o desejo de que essa pessoa morra.

Sob esta concepção, ingressam os sonhos cujo conteúdo é a morte do pai, fundamentando o desejo de sua morte na etapa infantil em que o desejo incestuoso sobre a mãe implica o desejo parricida. Para sustentar sua hipótese, apoia-se, com base no mencionado previamente, na saga de Édipo e “[...] ao drama de Sófocles que leva esse título”.²³⁹

A partir desta síntese, surgem duas observações; uma é que Freud desconsidera o critério geral que aponta para a tensão entre a vontade onipotente dos deuses e a vã resistência do homem para explicar o impacto desta tragédia nos espectadores. Ele sanciona que se deve ao particular tema que ali se joga na trama de destino *versus* vontade humana.

A outra observação é que, analisando o caso em particular destes sonhos, ele refere-se ao processo alterado no qual falhou a censura sobre os conteúdos reprimidos. Isto remete à ideia geral de Freud sobre o aparelho psíquico: duas instâncias em conflito que se assemelham notavelmente ao esquema que Nietzsche propõe sobre o impulso dionisíaco e o impulso apolíneo.

²³⁸ Freud, S. (2008). Op. cit. p. 269

²³⁹ Ibidem. p. 270.

Para fechar este ponto, proponho que, junto ao valor que ele outorga ao argumento da tragédia de Édipo, também está apoiada sua análise numa concepção trágica romântica da instância psíquica.

4. A psicanálise ao avesso: discurso do mestre – discurso da psicanálise

Muitas coisas poderíamos dizer acerca desse “ao avesso” que Lacan propõe no *Seminário 17*, mas hoje vou me centrar no avesso que se constrói, já que não está dado, na lógica de contraponto que se formula entre o discurso do mestre e o da psicanálise.

Tomemos em consideração sua escrita:

Discurso do Mestre

$$\frac{S_1}{\S} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

ponto da semitorção

Discurso da Psicanálise

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\S}{S_1}$$

Conservo a diagonal entre as fórmulas destes dois discursos para que se mantenha a espacialidade que se constrói escrevendo-os numa faixa de Moebius, cuja semitorção produz-se no ponto médio da diagonal, no que Lacan estabelece como um “contraponto”.

Lembremos os 4 elementos:

S_1 : Significante mestre

S_2 : Significante do saber

$\S$: Sujeito dividido

a : Objeto a mais de gozar

Os 4 lugares:

Agente	Outro
Verdade	Produção

É chave para o que resta desenvolver ter presente que a escrita com a álgebra lacaniana das fórmulas do discurso são as que justificam e sustentam a passagem que se produz na construção do avesso da psicanálise de Freud.

Tomo uma das leituras que esta operação nos habilita; é a que se refere ao efeito de mascaramento que gera o discurso do mestre. Isto se explica na medida em que o S_1 está localizado no lugar do domínio e sua intervenção determina o campo do saber, expressado no S_2 , entendido como uma bateria significativa que constitui a rede de um saber já dado.

Por sua vez, o mascaramento será vinculado por Lacan ao lugar que Freud outorga ao mito, neste caso pondo no centro da crítica o mito científico do assassinato do pai da horda:

[...] mas já podem ver o principal – tudo conduz à ideia do assassinato, a saber, que o pai original é aquele a quem os filhos mataram, após o que certa ordem resulta do amor por este pai morto. Isto com suas enormes contradições, seu barroquismo e sua superficialidade, não parece apenas uma defesa contra as verdades que articulam claramente na sua proliferação todos os mitos, antes que Freud, ao escolher o de Édipo, restringisse essas verdades? Do que se trata de dissimular? Que, quando entra no campo do discurso do amo [...] o pai está castrado desde a origem. Disso, Freud apresenta uma forma idealizada, uma forma que está completamente mascarada.²⁴⁰

A objeção de Lacan não é à condição do mito como tal, como termo conceitual; mais ainda, ele coloca o mito em relação direta com a verdade, enquanto meio dito. Para sustentar esta relação, apoia-se na análise que Lévi-Strauss realiza sobre a estrutura dos mitos mediante sua leitura organizada como uma partitura musical. O problema que assinala é sobre a função que Freud lhe outorga, que interpreto na linha de fazê-lo operar como uma verdade universal e totalizante.

Permito-me concluir que, numa das linhas possíveis de leitura, se o discurso do mestre pode ser considerado como o inconsciente, seria o inconsciente freudiano, interpretado a partir do avesso que se constitui nos dois quartos de giro para situar o discurso da psicanálise; ali, algo do saber no lugar da verdade desmascara o discurso do mestre; o que me permito propor como a escrita do A , em lugar do termo pai castrado.

5. Os gêneros na orientação clínica

Seguindo Lacan em sua lógica, advertimos que a passagem do mito à estrutura significa analisar o registro narrativo do mito para escrever sua estrutura. Esta possibilidade depende do gênero discursivo com o qual operemos. Se considerarmos que a formalização do discurso da psicanálise nos oferece um método de análise que opera com a lógica significativa, com tudo o que isso implica na intervenção sobre a sequência narrativa do material do caso, isso corresponde ao que, na ocasião,

²⁴⁰ Lacan, J. (1992). Op. Cit. p. 106.

propos como novo gênero de discurso: texto-clínico; isso nos permitirá sua formalização de estatuto lógico-matemático.

A título de esclarecimento, utilizo o conceito de gênero conforme a proposta de Todorov, que define os gêneros segundo a estrutura do discurso no qual são formulados.

Com base nisso, o gênero literário da tragédia prescreve analisar um conteúdo manifesto ao qual supomos um conteúdo latente, que, enquanto tal, já está ali; trata-se de desvendá-lo, de arrancar uma verdade última das entranhas mais escuras da história da humanidade inteira.

Esse gênero, ainda que com a queda da anedota edípica, por sua estrutura discursiva ligada ao discurso do mestre, produz uma clínica marcada pela romantização do inconsciente.

BIBLIOGRAFIA:

1. Caverro Bergua, J. (2008). Introducción. Em Sófocles. *Tragedias*. Barcelona: Biblioteca Gredos.
2. Freud, S. (2008). “Interpretación de los sueños” Em *Obras Completas Vol IV y V*. Buenos Aires: Amorrortu.
3. Lacan, J. (1992). *El seminario. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós.
4. Montesano, H. (2021). *El texto-clínico. Un nuevo género de discurso*. Buenos Aires: Letra Viva.
5. Nietzsche, F. (2017). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Gredos.
6. Sófocles. (2014). *Tragedias*. Barcelona: Biblioteca Gredos.

HAYDÉE MONTESANO

Doutora em psicologia pela Universidade de Buenos Aires. Presidenta de APOLa.

E-mail: haydeemontesano@gmail.com

A tradução como dispositivo de pesquisa em grupos de estudo em psicanálise

Translation as a Research Device in Psychoanalytic Study Groups

LINSEI OISHI

RESUMO:

Este trabalho investiga a função da tradução no âmbito de grupos de estudo em psicanálise, a partir da experiência desenvolvida, desde 2022, no Grupo de Tradução e Leitura de Las estructuras clínicas a partir de Lacan, de Alfredo Eidelsztein. Inicialmente concebida como recurso auxiliar à leitura, a tradução desloca-se progressivamente até incidir diretamente sobre as formas de leitura e sobre a produção de saber. A partir da articulação com a disciplina do comentário formulada por Jacques Lacan e com a noção de tradução comentada proposta por Alba Escalante, o trabalho propõe pensar a tradução como dispositivo de pesquisa. Nesse registro, traduzir implica operar no ponto em que a equivalência falha, sustentando o equívoco como operador de leitura e produção de saber. Ao ser articulada ao comentário e à glosa dos impasses, a tradução deixa de funcionar apenas como transmissão de um texto e passa a constituir um campo de investigação que incide diretamente sobre a produção teórica em psicanálise.

PALAVRAS-CHAVE: tradução – psicanálise – comentário – equívoco – dispositivo – pesquisa.

ABSTRACT:

This paper investigates the function of translation within psychoanalytic study groups, based on the experience developed since 2022 in the Translation and Reading Group of Las estructuras clínicas a partir de Lacan, by Alfredo Eidelsztein. Initially conceived as an auxiliary resource for reading, translation progressively shifts to directly affect modes of reading and the production of knowledge. Drawing on the articulation with the “discipline of commentary” formulated by Jacques Lacan and the notion of “commented translation” proposed by Alba Escalante, the paper proposes thinking translation as a research device. In this framework, translating implies operating at the point where equivalence fails, sustaining equivocation as an operator of reading and knowledge production. When articulated with commentary and the glossing of impasses, translation ceases to function merely as the transmission of a text and instead constitutes a field of inquiry that directly affects theoretical production in psychoanalysis.

KEYWORDS: translation – psychoanalysis – commentary – equivocation – device – research.

“Que a gente fala resta esquecido por trás do que se diz naquilo que se entende.”

— Jacques Lacan, *L'Étourdit*²⁴¹

²⁴¹ Lacan, J. (2001). *L'Étourdit*. In: *Autres écrits*. Paris: Seuil, p. 449. (tradução nossa).

Introdução:

Em 2022, a partir da representação de APOLa em Uberlândia, ofereci um grupo de estudos voltado à leitura e ao comentário de um dos livros de Alfredo Eidelsztein: *Las estructuras clínicas a partir de Lacan, vol. I*. O grupo foi concebido inicialmente como uma atividade de leitura, mas, ao me deparar com a dificuldade de alguns participantes em ler em espanhol, me vi improvisando uma tradução simultânea bastante precária. Isso produziu um deslocamento progressivo no formato da atividade: de um grupo de estudos voltado à leitura e ao comentário do texto para um grupo de pesquisa em que a própria tradução passou a ocupar o lugar central do trabalho.

A partir desse deslocamento, ao me deparar com os impasses da tradução, comecei a perceber que eles incidiam diretamente sobre a leitura que vínhamos construindo.

O que apresento aqui não se constitui apenas como análise posterior dessa experiência, mas como relato de um percurso no qual também me encontrava implicado. Ao longo do trabalho, deixei progressivamente a posição de alguém que apenas conduzia ou observava um grupo de estudos para me ver participante dos próprios impasses que a tradução produzia. Nesse sentido, esta escrita não busca ocupar um lugar exterior ao processo, mas comunicar os efeitos que esse trabalho produziu sobre nossa leitura e sobre minha própria relação com o texto.

Partimos inicialmente de uma leitura em que a tradução funcionava sobretudo como recurso auxiliar, uma forma de acessar o texto para, posteriormente, assumir uma função metodológica, incidindo diretamente sobre o modo como líamos. Aos poucos, o texto deixou de ser apenas algo a ser compreendido e passou também a nos interrogar, colocando em questão a própria leitura que vínhamos construindo.

Em alguns momentos, uma única palavra passou a ocupar todo o encontro. Não era raro que diferentes possibilidades de tradução nos levassem a leituras bastante distintas de um mesmo trecho, fazendo com que voltássemos repetidamente aos mesmos trechos. Aos poucos, o que inicialmente aparecia apenas como dificuldade começou a modificar o próprio modo como líamos, comentávamos e discutíamos Lacan no grupo.

É desse deslocamento que parte este trabalho. A questão que ele me deixou, e que ainda organiza esta escrita, é como pensar a tradução, no âmbito de um grupo de estudos em psicanálise, não apenas como ferramenta auxiliar, mas como operador e método de pesquisa.

Foi sobretudo a partir das formulações de Alba Escalante e Karime Colares sobre tradução comentada e da noção de zona de tradução²⁴² que comecei a situar o equívoco não como um obstáculo

²⁴² Escalante, A; Colares, K. (2023). Esboço cartográfico de tradução e psicanálise: por uma ética da relação. *O Rei Está Nu*, ano 3, n. 3, p. 9.

à tradução, mas como operador de leitura. Em vez de algo a ser eliminado em nome da equivalência ou da transparência do sentido, o equívoco passou a indicar justamente o ponto em que o trabalho tradutório se tornava possível.

Ao discutir a experiência da tradução entre línguas próximas, Escalante e Colares escrevem:

Em meio ao trabalho de investigação que implica traduzir, quando não estamos sujeitos aos imperativos do mercado e levamos a sério [o trabalho de tradução], surge a pergunta provocada por um deslocamento da posição monolíngue. De que raios Lacan está falando quando comenta sobre traduções? [...] ²⁴³

Entramos na zona de tradução, ou seja, entramos em suas confusões, suas gagueiras, seus interstícios. Para os falantes de espanhol, zona não tem a mesma homofonia que existe em português, mas a do português só chega até nós porque estamos entre línguas. Existe a possibilidade de que a homonímia não seja escutada, mas também a possibilidade de fazê-la ser ouvida. ²⁴⁴

A formulação de Escalante e Colares me ajudou a nomear algo que já vinha acontecendo no trabalho do grupo. Muitas vezes, as discussões avançavam justamente nos pontos em que a tradução parecia falhar ou suspender uma compreensão mais imediata do texto. Certas palavras produziam impasses persistentes, deslocando leituras já estabilizadas e exigindo que retornássemos continuamente aos mesmos trechos.

Foi a partir daí que comecei a perceber, no próprio andamento do grupo, que os impasses da tradução não eram exteriores à leitura. Eles interrompiam, faziam voltar, deslocavam decisões já tomadas. Em vez de atrapalharem o trabalho, colocavam o próprio trabalho em movimento.

Aos poucos, comecei a me perguntar se a tradução talvez não abrisse outra relação com o texto, diferente daquela orientada apenas pela equivalência entre línguas. O que surgia no trabalho do grupo indicava que o ato tradutório não operava somente como instrumento para restituir um sentido supostamente estável. Havia algo, nos próprios equívocos produzidos pela leitura, que insistia e nos obrigava a retornar continuamente ao texto.

Foi nesse percurso que a tradução passou a aparecer, para mim, como uma prática de leitura sustentada justamente por esses pontos de impasse. Nesse registro, ela se aproxima daquilo que Alba Escalante, a partir da disciplina do comentário formulada por Lacan, lê como uma leitura “à letra”. ²⁴⁵

²⁴³ Ibidem. p. 5.

²⁴⁴ Ibidem. p. 9.

²⁴⁵ Escalante, A. (2015). *Semejantes extraños: traducción comentada de “O sujeito e seu texto”, de Teresa Palazzo Nazar*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

Não se trata aqui de alcançar uma compreensão imediata ou uma transparência do sentido. O que essa leitura acompanha é a incidência do significante justamente ali onde o texto resiste à compreensão:

É nisso que o método dos comentários se revela fecundo. Comentar um texto é como fazer uma análise. Quantas vezes não fiz observar àqueles que controlo, quando me dizem – Acredito ter compreendido que ele queria dizer isto, e aquilo – uma das coisas que mais devemos evitar é compreender muito, compreender mais do que existe no discurso do sujeito. Interpretar e imaginar que se compreende não é de modo algum a mesma coisa. É exatamente o contrário. Eu diria mesmo que é na base de uma certa recusa de compreensão que empurramos a porta da compreensão analítica.²⁴⁶

Trata-se, na tradução, de uma leitura que acompanha o discurso em sua materialidade significativa, sem antecipar um sentido que venha fechar seus equívocos.

Ao longo desta escrita, fui me afastando da ideia da tradução como simples correspondência entre línguas. O próprio trabalho do grupo fazia aparecer outra coisa: traduzir implicava ler, escrever, retornar ao texto, sustentar dúvidas que muitas vezes permaneciam sem resolução. Com o tempo, a tradução deixou de se apresentar apenas como passagem entre idiomas e começou a operar como uma prática de leitura e escrita sobre o texto.

Traduzir implica uma perda, ou melhor, uma perda estrutural, já que não há equivalência plena entre sistemas linguísticos. E foi justamente nesses pontos de falha, naquilo que inicialmente aparecia como dificuldade, que o trabalho começou a se abrir, não sem certa proximidade com aquilo que Lacan situa na experiência analítica a partir do método dos comentários.

1. Da tradução ao comentário: deslocamento do método

Ao me deparar com esse deslocamento no eixo de trabalho do grupo, passei a buscar por uma fundamentação teórica que pudesse orientar essa nova perspectiva. Foi nesse percurso que aquilo que Jacques Lacan desenvolve, entre 1954 e 1957, como “disciplina do comentário”, no contexto de seu chamado “retorno a Freud”, começou a me servir como operador para pensar a tradução. Nesse momento de seu ensino, Lacan propõe uma prática de leitura que não se reduz à exegese ou à explicação de um texto, mas que o submete a uma prova, isto é, a um trabalho que busca testar sua resistência e sua capacidade de produzir efeitos de verdade em relação às questões do atual.

É precisamente nesse sentido que Lacan escreve:

²⁴⁶ Lacan, J. (1986). *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud, 1953–1954*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 90.

Textos que se mostram comparáveis justamente àqueles que a veneração humana, noutros tempos, revestiu dos mais altos atributos, por resistirem à prova da disciplina do comentário, cuja virtude é reencontrada ao nos servirmos dela segundo a tradição, não apenas para substituir uma fala no contexto de sua época, mas para avaliar se a resposta que ela dá às perguntas que levanta é ou não ultrapassada pela resposta que encontramos para as questões do atual.²⁴⁷

Foi a partir desse horizonte teórico que comecei a situar a tradução em sua articulação com a disciplina do comentário. À medida que a tradução ia sendo deslocada de sua função instrumental, começou a produzir um efeito importante: ao invés de operar apenas como meio de acesso ao texto, passou a se inscrever como dispositivo de leitura. Traduzir implicava, naquele momento, decidir continuamente entre termos não equivalentes, de modo que cada escolha tradutória introduzia uma diferença. Nessa direção, comecei a perceber que a tradução não transmitia um conteúdo estável, mas reinscrevia o texto em outro regime de leitura, produzindo efeitos que não eram previsíveis nem previamente dados.

No *Seminário 5*, ao comentar o caso Signorelli, apresentado por Freud em *A psicopatologia da vida cotidiana*, Lacan oferece uma formulação importante para pensar a tradução em sua articulação com a cadeia significante. É nesse contexto que ele introduz a noção de “substituição heteronímica”, situando a tradução como uma operação de substituição entre termos não equivalentes:

Voltemos ao que se produz no nível de Signor e Herr. A ligação substitutiva de que se trata é uma substituição chamada heteronímica. É o que acontece em qualquer tradução – a tradução de um termo em uma língua estrangeira no eixo substitutivo, na comparação exigida pela existência de diversos sistemas linguísticos, chama-se substituição heteronímica.²⁴⁸

A formulação de Lacan permite pensar que traduzir não implica apenas substituir um termo por outro equivalente, mas operar uma passagem entre sistemas linguísticos distintos, em que cada escolha introduz um deslocamento no campo do significante. Nesse sentido, toda tradução supõe um posicionamento frente ao texto, já que a escolha de um termo implica uma leitura da estrutura em jogo.

No campo da psicanálise, essa dimensão torna-se ainda mais evidente. Em *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, Alfredo Eidelsztein, ao se deparar com termos como *forclose*, *tiré* ou *ce qui se*

²⁴⁷ Idem. (1998). A coisa freudiana. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 405.

²⁴⁸ Idem. (1999). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente, 1957–1958*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 44.

déroule, não encontra correspondências diretas em espanhol. Mas não apenas isso: ao se confrontar com escolhas tradutórias já estabelecidas em versões oficiais, propõe outras soluções, orientadas por aquilo que considera mais coerente com a lógica do texto lacaniano tomado em seu conjunto.

Nesse movimento, a tradução já não aparece apenas como busca de equivalências linguísticas. As escolhas tradutórias começam a responder também à leitura que Eidelsztein sustenta do ensino de Lacan e à coerência lógica que procura formalizar.

Ao discutir o termo *tiré*, Eidelsztein escreve:

En francés dice: “tiré”, que significa, entre otras acepciones, “estirado”, también quiere decir “sacado”, como por ejemplo en “tirer de sa poche”, que significa sacar de su bolsillo. Pero hay un significado que parece el más adecuado para la cita, y que también se lo encuentra en castellano. “Tirer” significa “trazar” y “tiré”, “trazado”. En español se lo encuentra, por ejemplo, en “tiralíneas”, el dispositivo que sirve para trazar líneas. Tirar líneas es entonces trazar líneas. De tal forma que aquí “tirer” indica que el sujeto está trazado y no estirado.²⁴⁹

O que está em jogo aqui não é apenas uma escolha lexical mais adequada, mas uma decisão orientada pela própria leitura da formalização lacaniana. Ao optar por “traçado” em vez de “esticado”, Eidelsztein procura preservar uma determinada concepção do sujeito articulada à lógica do significante, produzindo, a partir da própria tradução, efeitos conceituais no interior da teoria.

Em outro momento, ao comentar a expressão *ce qui se déroule*, afirma:

En francés Lacan no dice exactamente eso, sostiene en vez de “tiene lugar”, “ce qui se déroule”, que quiere decir: lo que toma lugar en el tiempo y el espacio. El traductor eligió un término que sólo indica la dimensión espacial. Lacan está estableciendo que las dos dimensiones, tiempo y espacio, están en juego.²⁵⁰

Mais uma vez, a questão tradutória ultrapassa o problema da equivalência entre termos. A escolha de uma tradução implica sustentar determinada leitura da estrutura conceitual do texto, já que, segundo Eidelsztein, ao privilegiar apenas a dimensão espacial, perde-se uma articulação fundamental da formulação lacaniana.

Foi justamente nesses pontos que o equívoco começou a ganhar outra função no trabalho do grupo. Em vez de aparecer como erro ou ruído da tradução, passava a operar como aquilo que nos obrigava a retornar ao texto.

²⁴⁹ Eidelsztein, A. (2019). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Vol. I. 6. ed. Buenos Aires: Letra Viva, p. 126

²⁵⁰ Idem. (2019). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Vol. I. 6. ed. Buenos Aires: Letra Viva, p. 123.

Como indica Alfredo Eidelsztein, ao discutir problemas de tradução no interior da leitura de Lacan, cada escolha implica uma formalização distinta da relação do sujeito com o Outro. A tradução, nesse contexto, opera como um ponto de incidência teórica.

Segundo a leitura que buscamos sustentar durante o trabalho do grupo, é precisamente esse movimento que caracteriza o trabalho de Eidelsztein em *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Sua leitura se constrói a partir de um trabalho sistemático de comentário e tradução, no qual o texto lacaniano é retomado não para ser esclarecido, mas para ser formalizado de outro modo. Ao fazê-lo, Eidelsztein introduz um deslocamento no campo psicanalítico, ao romper com o pacto implícito de compreensão segundo o qual falar a mesma língua garantiria o entendimento. Esse rompimento pode ser situado, com Eidelsztein, como condição de uma leitura que se orienta não pela compreensão, mas pela coerência lógica dos conceitos, sustentando o trabalho sobre o texto a partir de suas articulações internas e não de sua inteligibilidade imediata. Nesse ponto, sua proposta pode ser situada em articulação com a disciplina do comentário lacaniano, ao mesmo tempo em que a radicaliza ao introduzir um nível de formalização orientado pela lógica.

A experiência do grupo de tradução permitiu localizar esse deslocamento no trabalho do grupo. Traduzir linha por linha implicou confrontar-nos com a impossibilidade de estabilizar o sentido, de modo que cada impasse tradutório exigiu uma decisão que nos recolocava diante da estrutura do texto. O que se produzia, assim, não era apenas uma versão em outra língua, mas um campo de investigação que emergia do próprio ato de traduzir.

Assim, a passagem da tradução ao comentário não deve ser entendida como uma simples ampliação de procedimentos, mas como um deslocamento de posição frente ao texto. Traduzir deixa de ser um meio de compreensão para tornar-se uma prática que, ao sustentar a opacidade do texto e seus equívocos, opera diretamente na produção de saber.

Não se trata, portanto, de compreender o texto, mas de operá-lo, isto é, produzir efeitos de leitura a partir de sua própria estrutura significante, recolocando o texto em outro campo de leitura.

2. Tradução comentada: glosa dos impasses

Foi neste percurso que nos deparamos com uma proposta de Alba Escalante que nos ajudou a desenvolver a articulação entre tradução e comentário: a noção de “tradução comentada”. Nessa perspectiva, a tradução não se reduz à transposição de um texto entre línguas, mas implica um trabalho que se desdobra para além do produto final, incorporando os impasses que atravessam o ato tradutório.

Escalante propõe uma noção que nos permitiu avançar em nosso percurso, segundo a qual o comentário pode funcionar como “testemunho em diferido”²⁵¹ desses desdobramentos, isto é, como uma escrita que recolhe aquilo que não se resolve no processo de tradução. Em vez de eliminar as dificuldades em nome de uma suposta transparência, a tradução comentada sustenta o que resiste à equivalência, transformando esse resto em matéria de trabalho.

A partir daí, traduzir passou a implicar também glosar, isto é, escrever a partir dos pontos em que a tradução não se resolvia completamente. A glosa começava então a acompanhar os impasses produzidos pela leitura, sustentando aquilo que resistia à estabilização do sentido.

Esse deslocamento implicou uma reconfiguração da função do comentário. Não se tratava mais da busca por esclarecer o texto ou justificar decisões tradutórias de maneira externa, mas de inscrever, no próprio trabalho, os efeitos produzidos pela impossibilidade de uma tradução total. Como nos indica Escalante:

A disciplina do comentário, que historicamente acompanhou a tradução, tende a glosar os contratempos. Não serei eu a fazer o contrário. Mas, além de salvaguardar decisões, ao privilegiar aspectos definidos por sua dificuldade, proponho que um problema é aquele que se presta a possíveis soluções e aponta para o caráter sempre parcial do texto traduzido. Assim, enfatizo o tom dialético da problemática e apresento os resultados no próprio terreno de sua discussão.²⁵²

O problema tradutório, nesse sentido, não aparece como algo a ser definitivamente resolvido, mas como aquilo que mantém em aberto o próprio campo de trabalho. A glosa dos impasses não visa eliminar as dificuldades da tradução, mas sustentar seus efeitos e desdobramentos no próprio processo tradutório.

Essa orientação encontra ressonância na disciplina do comentário formulada por Jacques Lacan, na medida em que ambas recusam a redução do texto a um sentido estabilizado. Tanto no comentário quanto na tradução comentada, trata-se de sustentar o mal-entendido como operador de leitura. A glosa, nesse contexto, não corrige o equívoco, mas o prolonga, fazendo dele uma via de acesso à estrutura do discurso.

A noção de glosa, nesse ponto, adquiriu um estatuto decisivo em nosso grupo de trabalho. Em seu uso corrente, designa anotações destinadas a esclarecer passagens difíceis. No entanto, na formulação de Escalante, a glosa ultrapassa essa função pedagógica, assumindo um caráter crítico e discursivo.

²⁵¹ Escalante, A. (2023). Cartografia de um comentário de tradução. *Revista de Letras*, v. 42, n. 1, p. 342.

²⁵² Idem. (2015). *Semejantes extraños: traducción comentada de “O sujeito e seu texto”*, de Teresa Palazzo Nazar. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, p. 267.

Glosar não é explicar, mas interrogar o texto a partir de seus pontos de falha, reinscrevendo o que escapa como elemento constitutivo do trabalho.

Essa concepção também faz aparecer outra dimensão da tradução comentada. Traduzir implica um posicionamento frente ao texto, colocando em questão qualquer ideal de neutralidade. Ao mesmo tempo, evidencia que as escolhas tradutórias produzem efeitos no interior do próprio campo teórico.

Nessa direção, traduzir não é apenas fazer passar um texto, mas reinscrevê-lo em outro campo discursivo, transformando-o.

A experiência do grupo de tradução e leitura permitiu localizar esse movimento no trabalho coletivo. As dificuldades encontradas ao longo do processo não eram apagadas, mas frequentemente retomadas, discutidas e recolocadas em trabalho. As escolhas tradutórias funcionavam menos como soluções finais do que como pontos de abertura, convocando novas leituras e rearticulações conceituais.

Com o tempo, tornou-se difícil separar tradução e comentário no trabalho do grupo. Muitas vezes, traduzir já implicava comentar, assim como comentar nos obrigava a retornar às próprias escolhas tradutórias.

Desse modo, a tradução comentada não aparece como algo posterior à tradução, mas como algo que se produz no próprio ato de traduzir. Traduzir e comentar tornaram-se operações indissociáveis, na medida em que ambas operavam a partir de um limite estrutural. O que se produz, nesse processo, não é um sentido fechado, mas a própria experiência do impasse, elevada à condição de método.

3. A tradução como dispositivo de pesquisa

Ao recorrer à noção de dispositivo, não busco designar uma estrutura fixa ou mobilizar o termo em seu sentido foucaultiano, mas indicar um modo de organização do trabalho que incide sobre a produção de saber. A partir do percurso do grupo de tradução e leitura, tornou-se possível situar a tradução não apenas como prática auxiliar, mas como um dispositivo de pesquisa no campo da psicanálise. Esse deslocamento implicou uma mudança de estatuto: a tradução deixou de ser compreendida como meio de acesso a um texto para operar como condição de produção de saber.

O percurso do grupo foi fazendo aparecer essa articulação entre tradução, comentário e equívoco. Como vimos até aqui, traduzir implica operar no ponto em que a equivalência falha, isto é, no lugar em que o significante não se deixa reduzir a um sentido estável. É nesse ponto que a tradução se aproxima daquilo que Alba Escalante, a partir da disciplina do comentário formulada por Lacan, situa como uma leitura “à letra”, uma prática que se orienta não pela compreensão, mas pela incidência do significante.

Ao mesmo tempo, ao ser articulada à disciplina do comentário, a tradução se inscreve em um método que não visa esclarecer o texto, mas submetê-lo, como já mencionado, a uma prova em relação às questões do atual. Traduzir, nesse contexto, não é restituir um sentido, mas colocar o texto em trabalho, fazendo-o responder novamente a partir de outro campo discursivo.

A contribuição de Alba Escalante permite radicalizar essa perspectiva ao introduzir a noção de tradução comentada como prática que sustenta os impasses do ato tradutório. Ao glosar as dificuldades, o tradutor não elimina o que escapa, mas o reinscreve como operador de trabalho. A tradução torna-se, assim, um lugar de produção, e não apenas de passagem entre línguas.

Assim, podemos afirmar que a tradução, quando praticada nesse registro, funciona como dispositivo. Não se trata aqui de um dispositivo técnico, mas de um modo de organização do trabalho que produz determinados efeitos de leitura e pesquisa. Traduzir, nesse contexto, convoca o leitor a uma posição, exigindo sustentar o não saber e operar a partir dele.

A experiência do grupo de tradução e leitura nos permitiu localizar esse funcionamento. O trabalho coletivo, sustentado pela leitura linha a linha, produziu um espaço no qual os impasses não eram contornados, mas tomados como ponto de partida. Cada dificuldade tradutória operava como convocação à teoria, exigindo a mobilização de conceitos e a rearticulação do texto. O que se produzia, assim, não era apenas uma versão traduzida, mas um campo de investigação.

Essa dimensão nos permitiu também recolocar a questão da leitura dos textos psicanalíticos. Traduzir Jacques Lacan, Sigmund Freud ou Alfredo Eidelsztein não implica apenas fazer circular seus textos em outra língua, mas produzir as condições para que esses textos sejam novamente lidos. A tradução, a partir disso, não apenas reinscreve esses textos em outra língua, mas cria condições para que um saber volte a operar em outro contexto.

Desse modo, a tradução, neste grupo de trabalho, pode ser pensada como um dispositivo que articula leitura, escrita e pesquisa. Ao sustentarmos o equívoco como operador, ela impedia a fixação de um sentido único, mantendo aberto o campo da interpretação. Ao mesmo tempo, ao exigir decisões a cada passo, nos implicava nesse ato, fazendo da leitura uma prática de produção.

Por fim, a tradução, quando praticada nesses termos, aproxima-se do próprio funcionamento do discurso psicanalítico. Assim como na análise, não se trata de alcançar um sentido último, mas de operar com aquilo que insiste e retorna na cadeia significante. Traduzir, nesse registro, é trabalhar nesse intervalo, fazendo do impasse não um obstáculo, mas o ponto de partida de uma experiência de saber.

Considerações finais

Ao longo do trabalho do grupo, a tradução deixou de aparecer apenas como recurso auxiliar e passou a operar como um dispositivo de pesquisa em psicanálise. O texto já não aparecia apenas como algo a ser compreendido. O próprio trabalho de tradução exigia retornar continuamente a seus pontos de impasse, recolocando-o em movimento.

Ao articular tradução, comentário e equívoco, o grupo começou a fazer aparecer outra relação com o saber. Muitas vezes, era justamente nos pontos em que a equivalência falhava que novas leituras se tornavam possíveis. Nessa direção, traduzir não é restituir um conteúdo, mas sustentar um limite, fazendo dele operador de leitura.

Como indica Jacques Lacan, a disciplina do comentário submete o texto a uma prova em relação às questões do atual. A tradução, ao operar nesse mesmo registro, reinscreve o texto em outro campo discursivo, produzindo efeitos que não estavam previamente dados. Quando a tradução passava a operar nesse registro, o texto deixava de permanecer idêntico a si mesmo. Novas articulações apareciam, certas leituras perdiam estabilidade e outras se tornavam possíveis.

É nesse ponto que a noção de tradução comentada, tal como formulada por Alba Escalante, permite situar a glosa dos impasses como parte integrante do trabalho, e não como etapa suplementar.

Talvez um dos efeitos mais importantes desse percurso tenha sido a transformação da própria leitura. Nesse percurso, traduzir deixou de operar apenas como passagem entre línguas e começou a modificar radicalmente a forma como eu lia os textos. Não apenas os textos de Lacan ou Eidelsztein, mas a própria experiência de leitura passou a se organizar de outro modo.

Antes disso, muitas vezes eu lia traduções como se o autor escrevesse diretamente em minha própria língua. O trabalho tradutório permanecia quase invisível, reduzido a uma função transparente de passagem entre idiomas. Com o tempo, comecei a ler também o trabalho do tradutor: suas escolhas, notas, comentários, pesquisas e impasses. Certas palavras deixavam de funcionar como unidades estáveis de sentido e começavam a produzir intervalos, retornos, hesitações e deslocamentos que exigiam outra relação com o texto.

A tradução, assim concebida, não se limita a fazer circular um texto, mas intervém em sua leitura, rearticulando-o.

O que se produzia nesse processo não era um saber estabilizado, mas um trabalho contínuo de leitura sustentado justamente pelos pontos em que a tradução deixava de se resolver completamente. Talvez seja nesse intervalo, entre línguas, comentários e impasses, que a tradução possa operar como dispositivo de pesquisa em psicanálise.

BIBLIOGRAFIA:

1. Eidelsztein, A. (2001). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Vol. 1. Buenos Aires: Letra Viva.
2. Escalante, A. (2015). *Semejantes extraños: traducción comentada de “O sujeito e seu texto”, de Teresa Palazzo Nazar*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
3. Escalante, A. (2023). Cartografia de um comentário de tradução. *Revista de Letras*, 42 (1).
4. Escalante, A; Colares, K. (2023). Esboço cartográfico de tradução e psicanálise: por uma ética da relação. *O Rei Está Nu*, ano 3, n. 3, 5-20.
5. Lacan, J. (1985). *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise, 1954–1955*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
6. Lacan, J. (1986). *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud, 1953–1954*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
7. Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 10: A angústia, 1962–1963*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
8. Lacan, J. (1995). *O Seminário, livro 4: A relação de objeto, 1956–1957*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
9. Lacan, J. (1998). A coisa freudiana, 1955. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
10. Lacan, J. (1998). De um desígnio, 1966. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
11. Lacan, J. (1998). Resposta ao comentário de J. Hyppolite sobre a “Verneinung”, 1954. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
12. Lacan, J. (1998). Variantes do tratamento-padrão, 1955. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
13. Lacan, J. (1999). *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente, 1957–1958*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
14. Lacan, J. (2003). O aturdido, 1972. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
15. Lacan, J. (2008). *O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro, 1968–1969*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
16. Lacan, J. (2016). *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação, 1958–1959*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
17. Milan, B. (1986). Comentário sobre a tradução de Lacan. Em Lacan, J. *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
18. Ribeiro, V. (1998). Nota à edição brasileira. Em Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LINSEI OISHI

Sócio de APOLa e diretor da sede São Paulo. Representante de APOLa em Uberlândia, Minas Gerais. Compõe o comitê editorial da revista de psicanálise *O rei está nu*.

E-mail: oishilinsei@gmail.com

A “epidemia de autismo”: Entre saber, política e economia

The “autism epidemic”: Between knowledge, politics, and economics

MARÍA PAULA CASTELLI

MARÍA INÉS SARRAILLET

RESUMO:

Neste trabalho, analisaremos alguns problemas decorrentes da forma como a categoria diagnóstica de “autismo” foi construída, desde sua origem até assumir a forma de “epidemia”, como alguns autores a denominam. Tendo em conta a perspectiva psicanalítica orientada pelo PIC da APOLa, tentaremos abordar esse problema à luz de algumas ideias enunciadas por Lacan.

PALAVRAS-CHAVE: autismo – epidemia – saber – segregação – discurso.

ABSTRACT:

In this essay, the authors will analyze some of the problems arising from the way the diagnostic category of “autism” has been constructed, from its origins to the point where it has taken on the form of an “epidemic,” as some authors refer to it. Drawing on the psychoanalytic perspective guided by the APOLa’s PIC, the author will attempt to address this issue in light of certain ideas articulated by Lacan.

KEYWORDS: autism – epidemic – knowledge – segregation – discourse.

O presente trabalho não consiste em abordar a ideia de autismo como categoria clínica, mas como um fenômeno que recebeu a denominação de “epidemia” (em relação ao aumento significativo de casos diagnosticados como autismo, 6000% em 30 anos),²⁵³ tal como analisado por alguns autores que iremos referenciar. Nesse sentido, nos basearemos em uma ideia-chave: a noção de *loop* do filósofo Ian Hacking, que permeia nossa análise e nos permite ordenar o desenrolar do que tem sido chamado de “epidemia de autismo”.

Esse autor entende que ocorre um *loop* (looping) quando:

Certas condições humanas são interativas no sentido de que o próprio ato de nomeá-las, classificá-las, diagnosticá-las e atribuir-lhes um tratamento se transforma em um looping que modifica a condição assim nomeada. Muitas vezes isso ocorre porque a condição se transforma em uma identidade, uma forma particular de se relacionar consigo mesmo, de trabalhar sobre si mesmo (sozinho ou com terapeutas), e também em um ponto focal para que as pessoas se encontrem, se reconheçam, se organizem

²⁵³ Infobae, abril de 2025

e desenvolvam uma linguagem compartilhada que dê forma e significado às suas experiências.²⁵⁴

Sugerimos, portanto, pensar na epidemia do autismo não como um evento que ocorre naturalmente, nem como uma ficção socialmente construída, mas como uma espiral final em um vórtice cada vez mais amplo de processos em loop.

1. Movimentos na mudança de interpretação do autismo até se constituir como epidemia

Acompanharemos o desenvolvimento de Gil Eyal, professor da Universidade de Columbia, para compreender como se produz essa espiral de loops que, por meio de distorções de sentido ao longo do tempo, conduziram ao fenômeno atual, entendido por alguns autores como uma epidemia. Para isso, é necessário nos detentarmos nos diferentes momentos em que a mudança na interpretação do diagnóstico conduz à criação tanto de novas categorias de pessoas quanto de dispositivos de abordagem terapêutica, educacional, familiar e estatal que configuram uma forma particular de biopolítica.

Segundo Eyal:

O autismo tornou-se, portanto, algo proteico, um amplo espectro que abrange múltiplas formas e graus de gravidade, um *significante flutuante* que poderia ser muitas coisas ao mesmo tempo, que poderia significar uma coisa e seu oposto simultaneamente: retardo mental profundo e capacidades quase geniais, hipersensibilidade e hiposensibilidade, distanciamento e apego excessivo, afeto plano e acessos de raiva inflamáveis.²⁵⁵

2. Primeiro Ciclo: Surgimento do autismo

Vamos até o início, ao próprio surgimento do termo autismo como categoria clínica. Lembremos de que o termo autismo pertence ao campo semântico de Bleuler, que o cunhou para descrever seus pacientes esquizofrênicos:

Os pacientes de Bleuler entravam em estados nos quais pareciam totalmente desconectados do mundo exterior. Desconectar-se do mundo ao seu redor e deleitar-se na fantasia era algo que qualquer pessoa fazia até certo ponto, pensava Bleuler. A esse estado de desconexão, ele chamou de “autismo” e falou do “pensamento autista”

²⁵⁴ Eyal, G., Hart, B., Onculer, E., Oren, N. e Rossi, N. (2010) The Autism Matrix. Cambridge: Polity Press. p. 23.

²⁵⁵ Ibidem., p.24

como uma modalidade de pensamento na qual todos os seres humanos participavam.²⁵⁶

Para ele, o autismo não passava de um sintoma, só se transformando em síndrome com Kanner e Asperger.

Em Freud, o que encontramos é o conceito de autoerotismo; Freud não empregava a noção de autismo. Segundo Marie-Claude Thomas, Bleuler pegaria a ideia freudiana de autoerotismo e a converteria em autismo:

com a contração, a compressão do eros de “autoerotismo” – daí resulta “autismo”
(...) ” Autismo é, desde o início, um termo da psiquiatria (...).²⁵⁷

Para sermos fiéis à história da noção de autismo, não podemos deixar de mencionar Grunya Sukhareva, médica psiquiatra, judia e ucraniana, reconhecida por seu extenso trabalho psiquiátrico e seus esforços pioneiros na conceituação tanto da esquizofrenia quanto do autismo. Em 1925, ela se tornou a primeira a publicar uma descrição clínica de traços autistas com base na observação de seis crianças. Um ano depois, em 1926, ela publicou um novo artigo em uma revista alemã, uma das poucas publicações periódicas da época especializadas em saúde mental e distúrbios neurais. Seu artigo baseia-se em relatórios sobre a evolução, ao longo de dois anos, dessas seis crianças que apresentavam sintomas do que hoje se denomina TEA. Foi assim que Sukhareva definiu duas crianças como **autistas** ou com **reações autistas**. Inicialmente, ela denominou o transtorno que afetava essas crianças como “psicopatia esquizoide”, em conformidade com a classificação de Bleuler e Kretschmer, mas depois mudou para “psicopatologia autística”. Sukhareva observou que o transtorno se iniciava na primeira infância e que as crianças, apesar de terem inteligência normal ou acima da média, eram incapazes de frequentar a escola regular devido aos seus comportamentos estranhos. Dessa forma, Sukhareva descreveu crianças com características que os clínicos modernos reconheceriam imediatamente como **autistas**.

O detalhe mais interessante é que ela se antecipou em mais de quinze anos aos trabalhos de Asperger e Kanner, considerados praticamente universalmente como os descobridores do autismo.

Vale ressaltar que, só na década de 1990, o artigo de 1925 foi traduzido para o inglês. No entanto, a publicação em alemão não poderia passar despercebida por dois germanófonos como Kanner e Asperger, mas esse artigo ficou esquecido e não fez parte, até muito recentemente, do corpus conceitual sobre o autismo.

²⁵⁶ Ibidem., p.215

²⁵⁷ Thomas M.-C. (2016) O autismo e as línguas. Epele, Madri. pp. 42-43.

Assim, descobrimos que, em 1943, Kanner deu origem ao autismo como quadro clínico com o **autismo infantil precoce**, criando assim um protótipo de criança autista a partir da observação de onze crianças que apresentavam problemas de contato afetivo. Sabemos que Kanner estudou psiquiatria em Berlim, antes de emigrar para os EUA no início da década de 1930, no Hospital Universitário Johns Hopkins, em Baltimore, onde fundou uma unidade de psiquiatria infantil que foi a primeira desse tipo no país.

Por sua vez, constatamos que a psiquiatria infantil surge no século XX, conhecido como o “século da criança”, século em que se aprofunda o movimento de higiene mental, onde se proclamam os Direitos Universais da Criança e nasce a psicometria. Justamente, no mesmo ano em que Kanner descreve seu quadro autista, Arnold Gesell publica seu livro *A Criança na Civilização Moderna*. Esse estudo do crescimento normatizado da criança, elaborado no contexto da cultura democrática, estabelece no dia a dia as leis do crescimento normal de um bebê e serve de guia para a construção do autismo de Kanner. Essa psicologia do desenvolvimento, juntamente com o avanço do behaviorismo em suas variantes mentalistas, associadas a uma teoria da linguagem entendida como comunicação, orientarão a terapia das crianças chamadas de autistas.

Como um acontecimento de importância fundamental para a noção de autismo, verifica-se que, em 1944, Asperger, de forma simultânea e independente, utilizou o mesmo termo – autistas –, mas para descrever uma síndrome diferente, denominando-a **psicopatia autista**.

Segundo a historiadora Edith Sheffer, mãe de uma criança autista, em seu livro *As Crianças de Asperger*:

A definição de Asperger de psicopatia autista era muito mais ampla e incluía aqueles que ele via com desafios muito mais leves; as crianças podem, por exemplo, falar com fluência e frequentar uma escola regular.²⁵⁸

Segundo Sheffer, dados documentais revelavam como Asperger havia participado do sistema de assassinato de crianças em Viena em vários níveis. Sendo ele mesmo, um colega próximo dos líderes do sistema de eutanásia infantil de Viena.²⁵⁹ Por meio de seus inúmeros cargos no Estado nazista, Asperger enviou dezenas de crianças para a instituição infantil Spiegelgrund, onde foram assassinadas. Ele também atendeu crianças que poderiam ser redimidas pelo Reich, revelando a dupla face de sua orientação terapêutica e pedagógica.

Ora, Kanner e Asperger não descobriram a mesma coisa, mas usaram termos semelhantes. Na medida em que atuavam dentro de um universo comum de discurso, realizaram uma descrição

²⁵⁸ Sheffer, E. (2019). *As crianças de Asperger*. Buenos Aires: Ed. Planeta., p.7

²⁵⁹ Ibidem, p.9

simultânea, mais do que uma descoberta. Dessa forma, criaram um novo tipo de pessoa, usaram um termo antigo para descrever crianças que outros caracterizavam de maneira diferente. É aqui que ocorre o **primeiro ciclo**.

Ora, ambos os austríacos foram formados em contextos clínicos e científicos semelhantes. Kanner trabalhou com Meyer e trouxe para os EUA os conceitos desenvolvidos no ambiente austro-alemão. Entre eles: o refinamento do conceito de psicose, da personalidade e da infância que emergia do legado freudiano. O conceito de autismo de Kanner pretendia unir a orientação infantil com a atenção e o tratamento institucional do atraso mental. Ele serviu como uma articulação que conectava a doença mental e o atraso mental, em um único campo dentro da psiquiatria infantil, em uma posição intersticial. Da mesma forma que ocorria em Asperger com a chamada “pedagogia corretiva”, na qual pedagogia – educação –, e terapia – medicina –, se assimilavam, ficando também em uma posição intersticial. Ao denominar a síndrome como psicopatia autista – suscetível de influência e educação –, eram as crianças supostamente menos afetadas, na medida em que sua condição implicava uma anomalia de sua personalidade. Enquanto o autismo infantil precoce de Kanner se tratava de um processo psicótico com prognóstico desfavorável, sem possibilidade de uma abordagem psicopedagógica. As orientações distintas fizeram com que ambos não se encontrassem. Nesse sentido, Eyal entende que o termo autismo foi retirado da caixa de ferramentas de Bleuler para articular uma entidade clínica que não pudesse ser assimilada nem ao âmbito do atraso mental nem ao da doença mental.²⁶⁰

Podemos dizer, então, que tanto Kanner quanto Asperger criaram, cada um, um novo tipo de pessoa, o que deu início à articulação de diferentes processos de ciclo que levaram a categoria inicial a se transformar de maneira cada vez mais diversificada.

3. Segundo Ciclo: Causalidade materna/familialismo

Eyal levanta a hipótese de que o aumento progressivo dos casos de autismo é consequência da desinstitucionalização do retardo mental. Em 1960, o tratamento comunitário de abordagem multidisciplinar, fora do internamento, deu origem à epidemia. Nesse contexto, muitas crianças que, no modelo anterior, eram diagnosticadas como deficientes mentais, passaram a ser subsumidas sob o rótulo de autismo, o que teria dado origem ao aumento no diagnóstico de casos de autismo.²⁶¹

Pode-se assim identificar o surgimento de um novo sujeito social: os **pais especialistas e ativistas**. Segundo Jacques Donzelot em seu livro *La police des familles*,¹¹ desde o século XVIII, vem sendo promovida a intervenção do Estado na felicidade pública; esse movimento, em sua versão familiarista

²⁶⁰ Eyal, G. Op. Cit . p.215

²⁶¹ Donzelot, J. (2008) A Polícia das Famílias. Buenos Aires: Nueva Visión.

– biopolítica –, acaba se consolidando com a psicanálise.

A partir de sua inserção nas instituições educacionais e terapêuticas, a psicanálise opera convocando e responsabilizando os pais pelos comportamentos e afecções de seus filhos. O Estado governa a partir da família, e seu intermediário é o saber psicológico. Nesse contexto, no caso específico do diagnóstico de autismo, verifica-se como a psicanálise produziu conceitos como o de **mãe geladeira**,²⁶² como determinante do autismo da criança, justamente na mesma década em que, com a desinstitucionalização do atraso mental, surgem novos dispositivos de abordagem e se multiplicam as especialidades, deslocando a psiquiatria.

Os pais, convocados a participar de forma responsável pela felicidade e pela e a patologia de seus filhos, começam a fazer parte desses dispositivos. Produz-se um novo efeito de loop, no qual eles se transformam em participantes principais de uma rede de especialistas que suplantam o saber médico-psiquiátrico. Eles se tornam as principais referências de conhecimento e agentes de observação de seus filhos, aos quais o discurso médico recorre. Em especial, a função materna deixa de desempenhar um papel causal – tal como estabelecido pelo conceito de mãe geladeira –, para passar a ser uma autoridade no que diz respeito ao conhecimento sobre o autismo. O diagnóstico de autismo começa assim a se tornar mais atraente para os pais. Eles o preferem ao de retardo mental, porque sugere a possibilidade de uma evolução positiva. Para Eyal, a epidemia de autismo se espalha como um sintoma da tensão entre as economias éticas do retardo mental e da doença mental.²⁶³

É nesse contexto que surge uma nova matriz institucional, formada pelos pais inseridos em uma ampla rede de especialistas: educadores, terapeutas, psicólogos comportamentais, terapeutas ocupacionais e representantes da antipsiquiatria. Por essa razão, Thomas propõe fazer o diagnóstico da clínica do autismo promovendo o termo **fenômeno autismo**, que inclui tanto as crianças chamadas de autistas quanto seus pais e ambiente educacional, os psiquiatras, as associações, os psicofármacos e os programas experimentais do Estado. Segundo Eyal:

com a mudança da matriz institucional e a ampliação das terapias, especialmente as comportamentais, o protótipo do autismo começou a mudar, em particular ao tornar-se concomitante e sobrepor-se ao atraso mental (...) a dinâmica crucial, a verdadeira revolução de importância duradoura, foi essa reorganização das relações com o atraso mental. A comorbidade ou coocorrência dos dois significou, paradoxalmente, que se tornaram intercambiáveis, preparando o terreno para a substituição diagnóstica impulsionada principalmente por fatores de demanda, pela influência social e pelos interesses dos pais.²⁶⁴

²⁶² Bettelheim, B. (2001) *A Fortaleza Vazia*. Buenos Aires: Paidós.

²⁶³ Eyal, G. Op. cit. p.34

²⁶⁴ Ibidem, p. 293

Portanto, o capítulo final do processo de repetição foi a substituição maciça de diagnósticos durante a década de 1990, o que deu origem à percepção de uma “epidemia de autismo.”²⁶⁵

No que diz respeito ao surgimento do espectro autista, podemos situar que o surgimento do que até hoje é denominado TEA (Transtorno do Espectro Autista), ocorre com o movimento liderado por Lorna Wing, psiquiatra e mãe de uma criança autista, a quem devemos a in e do espectro autista²⁶⁶ como dispositivo para traduzir e alinhar os múltiplos interesses de uma rede de: pesquisadores do autismo, médicos, terapeutas, pais de crianças autistas gravemente afetadas e pais de adolescentes autistas quase normais e, em última instância, também esses mesmos adolescentes e crianças.

Nas organizações de pais havia se articulado uma necessidade, uma demanda, pelo que Wing oferecia, e ela própria estava em uma posição privilegiada para estar ciente disso. As associações de pais dos EUA e do Reino Unido colaboraram no início dos anos 70 em um projeto sobre o adolescente autista “quase normal”. Em 1981, as terapias buscavam decompor o autismo em uma lista de elementos de comportamento autista, para classificá-los no mesmo registro que os comportamentos exibidos por aqueles diagnosticados como deficientes mentais, de modo que não fosse mais necessário escolher entre doença e deficiência, nem entre processo psicótico e traço de personalidade.²⁶⁷ Wing pôde usar a ideia de um espectro para dissolver qualquer dificuldade levantada no passado pelas diferenças entre as descrições de Kanner e Asperger. Wing descartou o termo psicopatia autista em favor da síndrome de Asperger.

Foi assim que Wing e toda a rede de especialistas, entre eles os pais, trouxeram um novo tipo de pessoa à sociedade, permitindo encarnar e reivindicar uma afinidade com esse tipo de pessoa. Essa reivindicação se difundiu rapidamente, de modo que nem os pais e nem os clínicos puderam exercer qualquer tipo de controle, transformando a síndrome de Asperger em uma identidade cultural e pública antes mesmo de ser reconhecida como um diagnóstico oficial.

De fato, parece que a rápida ascensão à fama do transtorno de Asperger poderia ser atribuída ao filme *Rain Man*, que não foi simplesmente um evento fortuito, mas foi em parte planejado pelos pais.²⁶⁸

Assim, tanto os indivíduos quanto suas famílias procuravam se identificar com esse novo tipo de pessoa, o que levou aqueles, que antes se consideravam com dificuldades de aprendizagem ou esquizofrênicos, a buscarem se reclassificar como pessoas com síndrome de Asperger ou autismo.

Assiste-se, assim, a um fenômeno em que, embora o DSM mantenha um papel no diagnóstico

²⁶⁵ Ibidem. p.259

²⁶⁶ Atualmente, a psicóloga do desenvolvimento alemã-britânica Uta Frith, pioneira na pesquisa sobre o autismo, declarou ao *The Telegraph* que o conceito de *espectro* se tornou tão amplo que “perdeu completamente o sentido”, já que “devido a diversos fatores culturais”, o espectro se tornou cada vez mais inclusivo e agora chegou ao seu colapso.

²⁶⁷ Eyal, G. Op. cit. p.293

²⁶⁸ Eyal G., p. 227

oficial do autismo – o que desempenha um papel central é o protótipo que intervém em múltiplos níveis: a forma como os pais entendem o atraso, a forma como um professor trata seus alunos, a forma como um adulto socialmente isolado entende a si mesmo e suas próprias reações diante de outras pessoas.

Artigos, sites, biografias, matérias de revistas e jornais desempenham um papel na orientação desses indivíduos, muitas vezes antes mesmo de eles chegarem a uma clínica psiquiátrica para avaliação. Draaisma, com base no trabalho de Hacking, aponta as maneiras pelas quais essas representações midiáticas se entrelaçam com as representações científicas para moldar o protótipo de uma criança autista ou de uma pessoa “dentro do espectro”.²⁶⁹

4. Terceiro Ciclo: Novo especialista que dá origem à epidemia

Com a publicação da autobiografia de Temple Grandin,²⁷⁰ que se ergue como porta-voz dos autistas, surge um novo sujeito social: o **autodefenido**.

Seguindo os desenvolvimentos de Eyal, considera-se que, da perspectiva do ciclo, Grandin é uma figura que serve de ponte. Quando criança, ela se aproximava bastante do protótipo do autismo infantil de Kanner. Na idade adulta, tornou-se uma autista independente, uma figura pública, autorreflexiva e muito articulada, embora idiossincrática, que ampliou o protótipo do autismo – abrindo espaço no espectro para outras pessoas que talvez não tivessem apresentado traços autistas tão clássicos.

Com a nova figura do autodefinido, começa então a se estabelecer a ideia de que somente as pessoas autistas ou com autismo podem ajudar umas às outras. O conhecimento autorizado desloca-se agora para aqueles que são definidos sob essa categoria.

Ao mesmo tempo, surgem representações midiáticas, que se entrelaçam com as científicas para dar forma ao protótipo autista. Seguindo Eyal:

Quando surgem novos tipos de pessoas, surgem novos tipos de agência – novas formas de agir, falar e representar. Esses novos tipos de ação podem afetar os protótipos e as classificações oficiais de maneiras inesperadas.²⁷¹

Os autodefenidos, porta-vozes em nome de todo o espectro ou de uma parte dele, desenvolveram um tipo de experiência superior, pelo menos em alguns aspectos, à dos profissionais e dos pais.

²⁶⁹ Eyal G., p. 229

²⁷⁰ Grandin Temple e Oanek Richard (2014) O cérebro autista. O poder de uma mente diferente. Barcelona. RBA Livros

²⁷¹ Eyal G. Op. cit. p. 229

Quando se trata de relatar a experiência de ser autista, o que se sente e, portanto, o que pode significar quando uma criança autista diz ou faz algo peculiar, a palavra deles é muito importante.

Tendo em conta o movimento pelos direitos das pessoas com deficiência das décadas de 1980 e 1990, esses autodefendidos defendem o lema “nada sobre nós sem nós” e exigem respeito pela neurodiversidade enquanto diversidade da fiação humana, como um eixo da diferença humana entre outros, como: raça, classe ou gênero.²⁷²

5. Quarto Ciclo: a substituição do autismo no sentido clínico pela autopercepção que gera um novo ator social com o diagnóstico identitário

Em 1999, Jim Sinclair afirmou: “Sou autista porque o autismo é uma característica essencial de mim como pessoa”.²⁷³ O autismo é uma forma de identidade determinada por um funcionamento específico do cérebro, a neurodiversidade, que o torna uma condição singular. O transtorno é definido por uma especialização neuronal. Em 1998, a socióloga Judy Singer, mãe de uma filha com autismo, filha de uma mãe autista e ela própria diagnosticada com autismo, cunhou o termo **neurodiversidade**. Surgem influenciadores autistas e comunidades na internet, que reivindicam seus direitos em termos de igualdade jurídica e clínica. Inicia-se uma batalha política para retirar o autismo das classificações psiquiátricas – desde 2013, no DSM-IV, o TEA está incluído nos transtornos do neurodesenvolvimento. Essa luta é denominada *autivismo*: “nada sobre nós sem nós”. Busca-se que o Estado reconheça os autodiagnósticos, e ocorrem mudanças sociais nesse sentido, como, por exemplo, a comemoração do *Dia do orgulho autista*, em 2005. Como exemplo dessa virada discursiva, no México foi realizado recentemente o primeiro Congresso Hispano-Americano Autista (2023). Desde abril de 2025, a Real Academia Nacional de Medicina da Espanha considera inadequada a denominação de TEA e entende que ela deveria ser substituída por **identidade autista** ou **condição do espectro autista**, uma vez que o autismo é considerado um desenvolvimento neurológico atípico, mas não necessariamente patológico.

Esse movimento gera tensões dentro das comunidades de autistas e suas famílias, já que os familiares de autistas com baixas capacidades rejeitam o sentido dessa política, que é liderada por autistas rotulados como “de altas capacidades”.

O paradoxo que surge quando se descarta o caráter patológico do autismo, deixando de considerá-lo uma doença para entendê-lo como um modo de ser, é que as pessoas autistas de baixo desempenho correm o risco de perder o apoio do Estado para seus tratamentos.

Outro aspecto paradoxal dessa situação é que, ao se trabalhar pela inclusão das pessoas autistas, em

²⁷² Ibid., p. 24

²⁷³ Ibid., p. 7.

alguns países estão surgindo instituições especializadas. É o caso do centro de autismo em Zapopan, no México: trata-se de um edifício inteligente com capacidade para atender até 800 pessoas, com salas terapêuticas, sala de acalmia, sala multissensorial, sala neuromotora, simulador de vida cotidiana, simulador de refeitório, simulador de estética, etc. Dessa forma, verifica-se que a expectativa de que não sejam tratados como doentes mentais, mas como pessoas com uma condição especial, coexiste com práticas institucionais que os isolam e os educam para que se adaptem ao ambiente e adquiram autonomia.

No caso da Argentina, constatamos que, em algumas regiões, com o objetivo de implementar a Lei de Educação 26.206, no que diz respeito à escola especial, promove-se o acesso de crianças com deficiência (incluindo crianças autistas) à escola regular, para evitar a segregação gerada por uma modalidade separada. No entanto, o que ocorre é que acaba dificultando o acompanhamento genuíno dos alunos com deficiência devido à falta de infraestrutura, recursos e capacitação docente, somado ao fato de que os professores das escolas especiais devem atuar em regime itinerante nas escolas regulares, prejudicando suas condições de trabalho e diminuindo sua capacidade de intervenção. Onde, paradoxalmente, a inclusão de crianças com deficiência na escola regular sob essas coordenadas gera a segregação que se pretendia evitar, uma vez que elas não contam com o acompanhamento pedagógico necessário para garantir sua aprendizagem, levando em conta suas particularidades subjetivas.

Por outro lado, essa mudança vem acompanhada de um processo de reestruturação das categorizações de deficiência (deficiência motora, intelectual, surdez, hipoacusia, etc.), que as eliminaria para unificá-las sob a figura de **multideficiência**, por exemplo. Aqui ocorre, mais uma vez, o apagamento da especificidade na abordagem e da formação especializada dos professores. Podem surgir situações em que crianças surdas frequentem uma escola plurilíngue – ouvintes e surdos –, afastando a língua de sinais das salas de aula e dificultando sua alfabetização em espanhol, pois não adquiriram sua primeira língua para acessar melhor a segunda. Mais uma vez nos deparamos com o fato de que a homogeneização enquadrada em uma perspectiva de direitos e inclusão acaba gerando condições de desproteção e, finalmente, segregação.

Ao mesmo tempo, e em uma linha de pensamento e orientação política antagônica, nos EUA o governo reforça a categorização do autismo como uma patologia, ao considerar que a epidemia é causada por certas substâncias tóxicas, como, por exemplo, o paracetamol (pesquisa divulgada em 22 de setembro de 2025). Afirmação essa que foi amplamente refutada pela comunidade científica e oficialmente pela OMS.

6. Lacan e um diagnóstico da situação

Podemos pensar que esses movimentos se sucedem em articulação com as consignas da época, tal

como Lacan propõe em relação à universalização dos direitos, à homogeneização que, de mãos dadas com o liberalismo, conduz à segregação. Ao ocorrer uma anulação da diferença, perde-se a particularidade, dando lugar à segregação; por exemplo, como dissemos, os autistas com menor desempenho ficam privados de uma atenção adequada ou de recursos assistenciais. Ao mesmo tempo, como já apontamos, os pais começam a preferir o diagnóstico de autismo ao de retardo mental, o que gera uma avaliação social negativa deste último e, paralelamente, as pessoas denominadas autistas se recusam a ser registradas como doentes mentais. Poderia ser pensado como uma lógica semelhante ao auge da antipsiquiatria; por isso, podemos recorrer a Lacan quando ele discute essa ideia.

Os seminários de Lacan têm início na década de 1950, alguns anos após a descoberta simultânea de Kanner e Asperger. No entanto, Lacan não trabalha com o diagnóstico de autismo, apesar de os casos famosos estudados em seu seminário de 1953/54, o caso Dick de M. Klein e Roberto de Lefort, poderem ter sido incluídos nessa categoria.²⁷⁴

Somente em 1974, na *Conferência de Genebra*, ele se refere aos “autistas” em resposta a uma pergunta que lhe é feita. Ele relaciona o autismo com a esquizofrenia e destaca sua inclusão no campo da linguagem e da fala.²⁷⁵

No entanto, no discurso de encerramento das *Jornadas sobre psicose infantil*,²⁷⁶ faz um diagnóstico da situação do tema em questão naquele momento entre 1967/68.

Esse diagnóstico baseia-se em comentários críticos a várias exposições apresentadas nas Jornadas (Sami-Ali, Winnicott). Essas críticas já contestam a ideia de um estágio pré-verbal em crianças autistas e também a função do objeto transicional como instrumento de autonomia da criança. Também questionam posições como a de Oury, psiquiatra expoente da psicoterapia institucional, diretor, juntamente com Guattari, da *Clínica La Borde*. A base da cura nessa instituição se fundamentava na liberdade de circulação do psicótico e em sua liberdade de expressão. Essa proposta se opunha fortemente à abordagem do doente mental a partir de um positivismo lógico que se considerava condutor à segregação extrema dos campos de concentração.

No mesmo sentido, os antipsiquiatras Laing e Cooper, presentes nas Jornadas, apresentavam o “esquizofrênico” como uma invenção da psiquiatria, como produto da opressão social que, por meio da família, atuaria como geradora de condições alienantes. Nos *anti-hospitais*, propunha-se reverter esse processo, propiciando a libertação do “eu”. Esse movimento estava em sintonia com as ideias do *Maio francês*. A libertação do chamado “doente mental” exigia um estado de revolução política. Diante dessas posições, Lacan propõe um diagnóstico distinto do processo de segregação, que reforça um ano depois no *Congresso de Estrasburgo*: ele argumenta que o discurso da liberdade, da plenitude

²⁷⁴ Cf. Lacan, J. (2014) *O Seminário. Livro 1*. “Os Escritos Técnicos de Freud”. Buenos Aires: Paidós.

²⁷⁵ Cf. Lacan, J. (1998) “Conferência de Genebra sobre o sintoma”. Em *Intervenções e textos 2*. Buenos Aires: Manantial.

²⁷⁶ Cf. Lacan (1980) “Discurso de encerramento das Jornadas de Psicose Infantil”. Em *Psicose Infantil*. M. Mannoni, D. Winnicott, J. Lacan, R. Laing e outros. Buenos Aires: Nueva Visión.

e da universalização dos direitos cria maior segregação. Ele chama isso de segregação ramificada, pois, em nossa época, a “devoção pela criança”,²⁷⁷ quando se pensa no problema da psicose infantil, leva à formação de um exército de assistentes sociais, terapeutas, educadores e à proliferação de instituições que multiplicam notavelmente as barreiras.²⁷⁸

Esse diagnóstico da situação poderia estar se verificando atualmente, quando fizemos referência ao centro de autismo de Zapopán, no México. Lá, recria-se um mundo paralelo para facilitar a inclusão social e a autonomia, sob uma perspectiva de direitos, quando, na realidade, buscava-se a adaptação social, a normalização com a perda das condições particulares do sujeito. Dessa forma, com a promoção de maior autonomia e liberdade, gera-se maior segregação.

Da mesma forma, as comunidades de *autivistas* que pretendem se regular a partir da ideia de excluir o que é diferente delas, ou seja, excluir aqueles que representam o capacitismo. Elas fazem surgir o neurotípico para destacar o valor da neurodiversidade e da dissidência em relação ao status quo médico e social.

Essas coordenadas nos permitem verificar, seguindo os desenvolvimentos de Alfredo Eidelsztein,²⁷⁹ que o entrelaçamento atual das dimensões do saber, da economia e da política gera condições para o surgimento da epidemia de autismo e, em particular, para a criação de uma nova figura do individualismo moderno.

²⁷⁷ Cf. Lacan (1980) “Discurso de encerramento das Jornadas sobre Psicose Infantil”. Em *Psicose Infantil*. M. Mannoni, D. Winnicott, J. Lacan, R. Laing e outros. Buenos Aires: Nueva Visión

²⁷⁸ Cf. Lacan (1968) Intervenção sobre a exposição de M. de Certeau, de 12/10/68 no Congresso de Estrasburgo. Inédito. Há versão em francês em <https://ecole-lacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>

²⁷⁹ Eidelsztein A. (2024) Apresentação nas Jornadas Internacionais de Apola em La Plata: A Psicanálise no seu mundo (28/11/2024). Versão disponível no YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=aQD48m_7IpY&t=5003s

BIBLIOGRAFIA:

1. Donzelot, J. (2008). *A Polícia das Famílias*. Buenos Aires: Nueva Visión.
2. Eyal, G., Hart, B., Onculer, E., Oren, N., Rossi, N. (2010). *The Autism Matrix*. Cambridge: Polity Press.
3. Eidesztein A. (2024). *Apresentação na abertura das Jornadas Internacionais de Apola em La Plata: O Psicanálise em seu mundo. A contribuição de Jacques Lacan*. YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=aQD48m_7IpY&t=5003s
4. Hawking, I. (2001). *A construção social de quê?* Buenos Aires: Paidós.
5. Grandin, T. e Oanek, R. (2014). *O cérebro autista: o poder de uma mente diferente*. Barcelona: RBA Libros
6. Lacan, J. (2014). *O Seminário. Livro 1: Os Escritos Técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
7. Lacan, J. (1980). “Discurso de encerramento das Jornadas de Psicose Infantil. Em *Psicose Infantil*. M. Mannoni, D. Winnicott, J. Lacan, R. Laing e outros. Buenos Aires: Nueva Visión.
8. Lacan, J. (1980). “Discurso de encerramento das Jornadas de Psicose Infantil. Em *Psicose Infantil*. M. Mannoni, D. Winnicott, J. Lacan. R. Laing e outros. Buenos Aires: Nueva Visión.
9. Lacan, J. (1968). *Intervenção sobre a exposição de M. de Certau, de 12/10/68 no Congresso de Estrasburgo*. Inédito. Recuperado em <https://ecole-lacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>
10. Lacan, J. (1998). “Conferência de Genebra sobre o sintoma”. Em *Intervenções e textos 2*. Buenos Aires: Manantial.
11. Real Academia Nacional de Medicina da Espanha. (2025). *Comunicado sobre a situação atual do autismo e sua conscientização*. <https://ranm.es/2025/04/comunicado-sobre-la-situacion-actual-del-autismo-y-su-concienciacion-np/>
12. Sheffer, E. (2019). *As crianças de Asperger*. Buenos Aires: Ed. Planeta.
13. Sher D.-A., Gibson J., L. (2021). *Pioneira, prodigiosa e perspicaz: a vida e a contribuição de Grunya Efimovna Sukhareva para a conceituação do autismo e da esquizofrenia*. · *European Child & Adolescent Psychiatry* (2023) 32:475–490
14. Thomas, M.-C. (2016). *O autismo e as línguas*. Madri: Epele.

MARÍA PAULA CASTELLI

Psicanalista. Sócia da APOLa La Plata.

E-mail: mpaulacastelli@yahoo.com.ar

MARÍA INÉS SARRAILLET

Psicanalista. Sócia da APOLa La Plata.

E-mail: marisarra1@hotmail.com

Ontologia lógica: entre estrutura e impossibilidade

Logical ontology: between structure and impossibility

MARIANNA CARVALHO MATTOSO FLAMARION VARGAS

RESUMO:

Propõe-se neste trabalho uma investigação sobre a estrutura lógica do sujeito e sua consequência ontológica evitando sua substancialização, mesmo sob a forma de uma negatividade. Lacan recorre à incompletude lógica para teorizar um novo paradigma do sujeito. A partir do efeito do impossível da estrutura, de forma topológica, podemos localizar o ponto de falha necessário ao funcionamento da cadeia significante. Essa investigação articula incompletude, real e sujeito sem recorrer a uma metafísica da ausência.

PALAVRAS-CHAVE: sujeito – incompletude – ontologia – estrutura – real.

ABSTRACT:

This paper proposes an investigation into the logical structure of the subject and its ontological consequence, avoiding any substantialization—even in the form of negativity. Lacan draws on logical incompleteness to theorize a new paradigm of the subject. From the effect of the impossible within structure, approached topologically, we can locate the necessary point of failure for the functioning of the signifying chain. This investigation articulates incompleteness, the real, and the subject without resorting to a metaphysics of absence.

KEYWORDS: subject – incompleteness – ontology – structure – real.

Introdução:

1. Da tradição filosófica à questão da ontologia em Lacan

Falar em **ontologia** no campo da psicanálise contemporânea implica enfrentar um duplo impasse: por um lado, a tradição metafísica que ainda associa o Ser a alguma substância última; por outro, o risco de reverter essa tradição apenas para instituir um novo tipo de essência, ou seja, a da ausência, do furo ou da negatividade.

Como destaca Gabriel Tupinambá,²⁸⁰ em seu livro *O desejo de Psicanálise* mesmo as tentativas mais sofisticadas de pensar o sujeito a partir da falta podem recair naquilo que ele denomina de **ser de não-ser**, ou seja, uma forma invertida de **substancialismo negativo**, em que a ausência se torna a nova presença.

²⁸⁰ Tupinambá, G. (2024). *O desejo de psicanálise: exercícios de pensamento lacaniano* (A. Kell, Trad.; 1ª ed.). São Paulo: Boitempo.

Essa crítica nos obriga a delimitar com precisão o que entendemos por ontologia: não uma descrição do que “**há**”, mas uma formalização da estrutura em que algo necessariamente falha para que algo mais funcione. É nessa direção que propomos uma **ontologia lógica negativa** estabelecida sem substância e sem presença, onde o sujeito se constitui, não como um portador de uma negatividade essencial, mas como efeito da estrutura.

A tradição filosófica ocidental estabeleceu, desde seus fundamentos aristotélicos, uma concepção **substancialista** do sujeito que persiste como paradigma ontológico dominante. Diante desse horizonte metafísico, a psicanálise lacaniana traz uma possibilidade alternativa ao deslocar a questão do Ser e do sujeito para o registro da **estrutura** e da **não completude**.²⁸¹

Apesar das transformações epistemológicas inauguradas pela ciência moderna, que trazem críticas a esta tradição, a ciência permanece capturada pelo paradigma da substância, seja sob a forma de uma negatividade dialética ou de uma ausência fundadora.

Superar a aporia desse paradigma do sujeito é um trabalho importante que nos permite evitar o retorno, ainda que em uma forma latente, à lógica psicológica da individualização que confunde, principalmente, sujeito e pessoa.

Nesse sentido, ao introduzir a função do inconsciente, Lacan sublinha que: [...] é uma função ontológica que está envolvida nessa lacuna [...] pela qual considerava necessário introduzir [...] a função do inconsciente.²⁸²

Indicando que a ontologia em jogo não é a da **substância**, mas a da **falta** que estrutura o sujeito.

Será através de uma investigação sistemática dos fundamentos lógicos da teoria lacaniana com uma articulação entre a incompletude, baseada no teorema da **incompletude** de Gödel²⁸³ e a estrutura do significante que iremos fundamentar uma lógica do sujeito como puro efeito de estrutura, destituída de qualquer resíduo substancial, portanto, como uma produção **impossível** de ser traduzida pelo **simbólico do** sistema. Ou seja, uma produção que excede o sistema a partir de seu próprio funcionamento, paradoxalmente, sem que esse excesso remeta a qualquer fora espacial ou transcendência.

Partimos do pressuposto de que o Real lacaniano não designa uma **falta substancial** ou um buraco positivo no simbólico, mas sim um ponto de **não completude estrutural**, isto é, uma exterioridade lógica interna ao sistema. Trata-se, aqui, de um ponto de exterioridade interno ao campo do Outro que é produzido pela própria estrutura, e não de um fora transcendental. Esta exterioridade é situada pelo termo “ex-sistência” que qualifica um espaço em que “o sujeito não está incluído no campo do

²⁸¹ Falaremos sobre uma diferenciação importante entre um Outro não completo e a incompletude lógica.

²⁸² Lacan, J. (1988). *O Seminário, Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 16.

²⁸³ Gödel, K. (1995) *Collected Works*, v. 1-3. Oxford. Oxford University Press.

Outro, mas que o ponto em que ele se expressa como sujeito é externo, entre aspas, ao outro, ou seja, ao universo do discurso”.²⁸⁴

O que Lacan conceitua como Real pode ser equiparado, em termos formais, da impossibilidade de fechamento completo de um sistema sobre si mesmo – não como ausência, mas como condição de ex-sistência.

Analisamos, nesse contexto, a subversão do cogito cartesiano operada por Lacan, que preserva a certeza do “penso” ao deslocar seu fundamento ontológico: não mais um sujeito substancial, mas um efeito da falha da cadeia significante, marcado pelo lugar do tropeço, da inconsistência.

A incompletude é melhor pensada como **não completude** para não ser lida como uma **deficiência do simbólico**, mas como o índice de que qualquer totalidade simbólica só se sustenta ao preço de um ponto de exterioridade, e é aí, precisamente, que o sujeito se localiza, não como resposta positiva à falta, mas como aquilo que **ex-siste à consistência do Outro**, habitando o limite onde a consistência falha.

É precisamente para nomear essa estrutura – nem interior nem exterior no sentido topográfico – que Lacan cunha o termo ex-sistência. Assim como em Gödel a proposição indecidível é um produto necessário do sistema que, no entanto, escapa à sua capacidade demonstrativa, o sujeito ex-siste à consistência do Outro: é seu **efeito** e, ao mesmo tempo, o índice de seu não fechamento.

Com a tese da incompletude gödeliana temos o fundamento para a estrutura lógica para uma ontologia negativa consistente, na qual **o Ser se formaliza retroativamente por sua impossibilidade de auto-fundamentação**. Essa abordagem evita a substancialização da falta, tratando-a não como um conceito positivo, mas como uma propriedade dedutiva inerente a sistemas complexos. A incompletude atua, assim, como um princípio formal que impede o fechamento ontológico, sem recorrer a uma **negatividade predicativa**.

Demonstramos, por fim, como essa estrutura funda uma ontologia lógica sem positividade. A impossibilidade deixa de ser um limite externo para tornar-se o princípio organizador interno do sistema. A articulação entre a consistência lógica e a incompletude formal define um Ser, num tempo retroativo, como instância perdida no processo, cuja negatividade é inteiramente operatória.

Esta negatividade, portanto, não é nem um **vazio substancial**, e nem um **ser** do **não-ser**, mas uma função lógica que simultaneamente sustenta e desloca a categoria do Ser. Deste modo, evitamos tanto a hipóstase do ser, ao negar-lhe uma substância anterior, quanto sua dissolução completa ao afirmá-lo como um efeito operante da estrutura.

²⁸⁴ Lacan, J. (1968–1969/2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. P.74

2. A subversão lógica do cogito: o sujeito lacaniano como sujeito da ciência

A intervenção lacaniana na questão do sujeito começa com uma transposição do registro da subjetividade, como no sujeito psicológico, para o domínio da lógica formal e a matematização do próprio campo de inscrição. Esta intervenção retira a noção de sujeito do campo da substância pensante para inscrever seu estatuto estrutural.

Lacan extrai do *cogito* cartesiano não uma confirmação do ser como proposto por Descartes, mas o pressuposto lógico de um sujeito que, sem qualidades positivas e sem substância, surge como efeito pontual e evanescente do significante.

A formulação de Descartes “penso, logo sou” é lida por Lacan como uma fenda entre pensar e ser, teorizando que onde havia uma conjunção lógica cartesiana, teria, na verdade, uma disjunção. Assim é dessa disjunção que o lugar da perda estrutural que inaugura a própria possibilidade do sujeito do inconsciente pode surgir. Lacan transforma a conjunção cartesiana entre pensamento e ser em uma estrutura de **exclusão lógica** como veremos a seguir.

A conjunção lógica é a operação que conecta duas ou mais proposições sob a forma “e”. Uma proposição composta por uma conjunção só se verifica como verdadeira se todas as proposições simples que a compõem também forem verdadeiras, basta, então, que apenas uma delas seja falsa para que o conjunto inteiro perca a validade. É nesse regime que se inscreve o *cogito* cartesiano – “penso e sou” –, e consiste em afirmar a simultaneidade do pensamento e do ser como uma condição de certeza.

Logo, essa operação expressa a coexistência simultânea de duas verdades: o pensamento e o ser. A conjunção é verdadeira apenas quando ambas as proposições que a compõem o são; se uma delas falha, toda a estrutura perde seu valor de verdade. É assim que Descartes assegura a unidade do sujeito: o ser e o pensar se confirmam mutuamente na **conjunção**.

Já a **disjunção lógica**, simbolizada pelo “ou”, funciona de modo diverso, pois uma proposição disjuntiva é verdadeira quando ao menos uma de suas partes é verdadeira, sendo falsa apenas se todas forem falsas. Lacan recorre à lei da dualidade de Morgan, formulada pelo lógico britânico Augustus De Morgan no século XIX, para introduzir uma inversão na estrutura interna do *cogito*.

Essa lei estabelece que negar uma conjunção equivale a afirmar a disjunção das negações. Aplicando-a ao cogito, a negação de “penso e sou” produz “**ou não penso ou não sou**”.²⁸⁵ Essa transformação, de aparência meramente algébrica, implica uma mudança de paradigma: a certeza cartesiana, fundada na coincidência entre pensar e ser, converte-se em uma estrutura de exclusão.

²⁸⁵ Essa formulação é teorizada por Lacan ao longo dos seminários 14 e 15.

O sujeito, nesse novo arranjo, não pode ser ao mesmo tempo pensamento e ser; ele oscila entre ambos, constituindo-se como o operador formal dessa não-coincidência. É nesse espaço de alternância – entre o “não pensar” e o “não ser” – que Lacan situa o sujeito do inconsciente, formalizando uma função de falta na estrutura.

O *cogito* lacaniano, portanto, já não é uma proposição de verdade, mas a inscrição lógica do vazio que estrutura o campo do sujeito dando lugar à **negatividade**. O próprio Lacan reconhece a dimensão ontológica de seu ensino ao afirmar:

Esta é uma oportunidade para eu definir, recordar, o que certamente no meu discurso ‘não é’ (*n’est pas*) [...] E é claro que vou dizer, ‘eu tenho minha ontologia’ – por que não? – como todo mundo no nível de uma filosofia, seja ela ingênua ou elaborada.²⁸⁶

Essa passagem condiz com o que é construído ao longo das décadas de 60 e 70 do ensino de Lacan, permitindo que uma ontologia lógica, fundada na ausência e na função significante seja teorizada.

A **alienação** está no centro dessa subversão do *cogito* e surge como consequência necessária dessa **disjunção estrutural**. A impossibilidade de coincidência entre ser e pensamento permite que examinemos agora o estatuto lógico da alienação enquanto uma operação que institucionaliza esta divisão constitutiva. O sujeito da disjunção prepara assim o terreno para investigarmos como a escolha forçada no campo do Outro radicaliza esta lógica da não-coincidência, transformando-a no motor mesmo da constituição subjetiva.

3. A incompletude e o impossível lógico-matemático

O trabalho de Kurt Gödel estabeleceu um marco decisivo não apenas para a lógica matemática, mas para qualquer teoria que se proponha a pensar a estrutura em seus **limites internos**. Seu primeiro teorema da incompletude demonstra que, em todo sistema formal suficientemente complexo, existem proposições verdadeiras que não podem ser demonstradas dentro do próprio sistema.

Esta descoberta não representa uma falha contingente, mas a revelação de uma impossibilidade lógica constitutiva pois a completude de um sistema só pode ser alcançada ao preço de sua inconsistência. É neste núcleo de impossibilidade que Lacan identifica como homólogo à estrutura do campo simbólico.

²⁸⁶ Lacan, J. (1988). *O Seminário. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. pp. 36–37.

Se, como afirma Alain Badiou "a matemática é a ontologia, pois é ela que pensa o ser enquanto ser",²⁸⁷ então a lógica gödeliana oferece o instrumento formal para uma ontologia do sujeito psicanalítico, pensando seu ser a partir da falha que o constitui como perda.

O sujeito lacaniano, definido como o que um significante representa para outro significante, aparece como efeito do lugar lógico daquela **proposição indecidível** gödeliana. Ele é o operador de uma verdade que o sistema significante produz, mas não pode simbolizar.

É neste **hiato** que o **Real** lacaniano irrompe. Longe de ser uma realidade exterior, o Real é definido por Lacan como "o impossível, é o que não cessa de não se inscrever".²⁸⁸ Ele é, portanto, o correlato direto da indecidibilidade formal.

Esta irrupção do Real, enquanto uma incidência do próprio significante no real é a condição de funcionamento do próprio simbólico. A "**verdade**" que assim emerge, seguindo a célebre formulação lacaniana, tem "estrutura de ficção",²⁸⁹ pois só pode ser abordada através de seus efeitos de furo e inconsistência, nunca como uma presença positiva.

Deste modo, a articulação entre Gödel e Lacan funda os alicerces para uma ontologia da impossibilidade, onde o sujeito ex-siste como o testemunho lógico de uma **verdade indecidível**, e o Real persiste como o impossível que estrutura, a partir de sua exclusão, todo o campo do possível.

Precisamos fazer uma análise sobre o termo **incompletude** e seu uso no lacanismo. Com frequência, a leitura da teoria lacaniana recorre à noção de incompletude, como fazemos aqui, para retomar uma questão posta pela lógica moderna.

Entretanto, para descrever o campo do Outro e do saber Lacan faz somente o uso da **negação** dizendo que o Outro é **não completo**. Essa terminologia, embora próxima, carrega equívocos conceituais importantes que tentaremos discorrer. Falar em **incompleto** implica a suposição de uma **totalidade prévia** ou **possível**, da qual algo estaria faltando – como se o Outro pudesse, em princípio, ser completo, mas por algum motivo não o fosse. Lacan, ao contrário, jamais postula um Outro incompleto, não há nos seus seminários nenhuma menção assim.

Seu rigor lógico o leva a formular o Outro como **não completo** ou como **não-todo** (*pas-tout*). Trata-se aqui de uma lógica estrutural, que aponta para a exterioridade e não de uma positividade da falta interna. Não se trata de um defeito nem de uma ausência empírica, mas da impossibilidade formal de totalização do campo significante pois **há uma espécie de exterioridade, no sentido de indecifrável**, produzida pelo próprio sistema que escapa dele.

Assim podemos sustentar uma lógica da **ex-sistência**. O sujeito, como efeito de tal estrutura, não emerge como aquilo que falta em um todo, mas como o ponto que ex-siste a uma ordem lógica que

²⁸⁷ Badiou, A. (1996). *O ser e o acontecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

²⁸⁸ Lacan, J. (1985). *O Seminário, Livro 20. Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 33.

²⁸⁹ Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade, em *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 873.

jamais se totaliza. Nesse sentido, pensar a estrutura como não completa, e não como incompleta, é condição para compreender a ontologia própria da psicanálise.

4. O estatuto lógico da ontologia

Sustentamos que a principal objeção a certas ontologias negativas reside em seu compromisso implícito com uma **negatividade substancial**. Esta posição, presente em algumas vertentes psicanalíticas, inverte o paradigma da *ousía* sem ultrapassá-lo, substituindo a plenitude positiva por uma essência de falta. O sujeito torna-se, assim, um "ente da ausência", permanecendo na lógica da substância sob a aparência do negativo. Denomina-se este impasse de **ontologização da ausência**, operação que transforma a negatividade em um conteúdo ontológico.

Contra esse modelo, propomos uma negatividade lógico-estrutural, na qual a falta não é um ente, mas uma função interna à estrutura formal. A ausência, nesta perspectiva, não possui um conteúdo, operando como a impossibilidade formal de totalização, um limite constitutivo que impede o fechamento do sistema. A psicanálise lacaniana traz uma subversão frente à ontologia clássica ao recusar tanto a substância quanto a essência da falta, articulando-a como uma operação lógica.

Nesse núcleo temos a teoria da operação de alienação, formalizada por Lacan a partir de uma torção lógica no *cogito* cartesiano, constituindo o mecanismo primordial dessa negatividade. A disjunção "ou não penso, ou não sou" funciona como um operador lógico de inscrição na linguagem, estabelecendo uma escolha forçada entre o ser e o sentido. Dessa **exclusão recíproca**, o sujeito emerge não como um ente, mas como um resto lógico, o índice de uma impossibilidade constitutiva. Tal operação resulta em uma reconfiguração temporal da ontologia, na qual, como sintetiza Ronaldo Torres: "o ser [é entendido] como instância criada pela ação significante e posto no só-depois dessa ação [significante]".²⁹⁰

Para fundamentar esta proposta, articulamos, como dito anteriormente, a estrutura lacaniana com o teorema da incompletude de Gödel. Assim como um sistema formal consistente contém **proposições indecidíveis** – um ponto de impossibilidade interno –, a estrutura simbólica é marcada pela incompletude, formalizada pelo significante da falta no Outro, o operador lacaniano demonstrado por **S(A)**.

O terreno entre a alienação e a não completude é fértil para pensarmos os elementos fundantes de uma ontologia lógica negativa. O Ser, aqui, não antecede a linguagem, mas é um efeito retroativo da operação significante, marcado pela perda constitutiva. A **negatividade** não corresponde a uma falta

²⁹⁰ Torres, R. (2021). *Ato, verdade e estrutura*. São Paulo: Perspectiva. p. 174.

positivada, nem a uma presença da ausência, ela opera como uma função **lógica-estrutural de não completude**, articulando-se como o ponto de impossível totalização do simbólico.

Trata-se de uma **exterioridade** lógica que, embora inscrita na estrutura, não pode ser reduzida a uma positividade do “furo”, mas antes indica a falha necessária que condiciona a própria consistência do campo simbólico.

A formalização lacaniana do sujeito ao exigir o abandono de qualquer ontologia substancial ou metafísica da ausência requisita a inscrição da impossibilidade lógica. O sujeito não pertence ao campo do ser, mas **ex-siste** como efeito lógico de uma estrutura inconsistente.

Sua emergência não decorre de uma experiência empírica, tampouco de uma essência negativa, mas de uma operação que introduz, no campo do Outro, um ponto necessário de falha: trata-se de uma **exterioridade interna**, topologicamente situada onde o significante vacila.

Essa ex-sistência, longe de remeter a um fora espacial, designa a localização do sujeito no intervalo entre S_1 e S_2 , como uma negatividade não totalizável.

Assim como nenhum sistema formal se funda inteiramente a partir de si, Lacan aponta que o saber não está no Outro mas no real, isto é, no impossível. O sujeito é, portanto, a **hipótese lógica** necessária para sustentar o lugar de onde o saber falta: não há saber-todo, e é justamente a partir dessa impossibilidade que a estrutura pode ser pensada em sua lógica.

BIBLIOGRAFIA:

1. Badiou, A. (1996). *O ser e o acontecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
2. Badiou, A. (2002). *Pequeno manual de inestética*. São Paulo: Estação Liberdade.
3. Gödel, K. (1986). *Collected works*, Vol. I: Publications 1929–1936. Oxford: Oxford University Press.
4. Lacan, J. (1964/1988). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
5. Lacan, J. (1966/1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
6. Lacan, J. (1968–1969/2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
7. Lacan, J. (1972–1973/1985). *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
8. Juranville, A. (1994). *Lacan et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
9. Safatle, V. (2007). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora Unesp.
10. Torres, R. (2021). *Dimensões do Ato em Psicanálise*. São Paulo: Fantasma Editora,.
11. Zupančič, A. (2023). *O que é sexo?*. Belo Horizonte: Autêntica.

MARIANNA CARVALHO MATTOSO FLAMARION VARGAS

Psicóloga (Universidade Federal Fluminense). Psicanalista. Especialista em Filosofia Antiga (PUC-Rio). Sócia de Apertura Para Otro Lacan (APOLa) São Paulo.

E-mail: contato@mariannaflamarion.com.br

A psicose na cultura: estigma e exclusão social na experiência psicótica a partir da clínica psicanalítica

Psychosis in Culture: Stigma and Social Exclusion in the Psychotic Experience from a Psychoanalytic Clinical Perspective

TIAGO HENRIQUE VIEIRA

RESUMO:

A exclusão social escancara a dimensão cultural do sofrimento psíquico, revelando que a clínica é indissociável da cultura e da linguagem. Sob a lógica neoliberal, o desvio da norma de mercado promove estigmas que equivalem à aniquilação social. Este artigo analisa os fenômenos de estigma e exclusão social na experiência psicótica, investigando como diferentes culturas operam na manifestação de experiências da estrutura da psicose. Contrasta-se a hegemonia etnocêntrica da psiquiatria ocidental, que reduz o sujeito ao rótulo diagnóstico, com dados etnográficos de sociedades não ocidentais, onde a psicose encontra estabilizações menos segregatórias. Conclui-se que a direção do tratamento na psicose deve sustentar um espaço de escuta que acolha a diferença radical, permitindo ao sujeito modular seu próprio sintoma e construir uma metáfora delirante que viabilize sua articulação possível ao laço social.

PALAVRAS-CHAVE: psicose — cultura — exclusão — estigma.

ABSTRACT:

Social exclusion exposes the cultural dimension of psychic suffering, revealing that clinical practice is inseparable from culture and language. Under neoliberal logic, deviation from the market norm promotes stigmas that amount to social annihilation. This article analyzes the phenomena of stigma and social exclusion in the psychotic experience, investigating how different cultures operate in the manifestation of experiences within the structure of psychosis. It contrasts the ethnocentric hegemony of Western psychiatry, which reduces the subject to a diagnostic label, with ethnographic data from non-Western societies, where psychosis finds less segregative stabilizations. It concludes that the direction of treatment in psychosis must sustain a listening space that welcomes radical difference, allowing the subject to modulate their own symptom and construct a delusional metaphor that enables their possible articulation to the social bond.

KEYWORDS: psychosis — culture — exclusion — stigma.

A exclusão social é um descompromisso político com o sofrimento do outro²⁹¹ e abster-se do aspecto político do homem conduz a catástrofes.²⁹² Não podemos separar a clínica da cultura, o acesso a qualquer experiência é sempre mediado pela linguagem e pela cultura. A cultura e a linguagem

²⁹¹ Sawaia, B. (2014). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

²⁹² Tosquelles, F. (2024). *Uma política da loucura e outros textos*. São Paulo: Ubu Editora.

fundamentam a experiência humana, ao ponto que a cultura pode muitas vezes reduzir-se à linguagem²⁹³ ou a linguagem pode localizar-se como um produto da cultura.²⁹⁴

A cultura é um sistema de padrões socialmente transmitidos que influenciam diretamente os modos de organização político-econômica. Analisar a cultura é um ato de estudar um código partilhado pelos membros da mesma comunidade. Segundo Laraia, a cultura para Lévi-Strauss é um sistema simbólico, produto da criação acumulativa da humanidade, ele considera que a cultura surgiu no momento do estabelecimento da primeira regra.²⁹⁵ Para Freud, a cultura caracteriza a soma total das realizações e dispositivos que servem a dois objetivos: a proteção dos seres humanos contra a natureza e a regulamentação das relações entre os seres humanos, a cultura seria construída essencialmente sobre a renúncia pulsional.²⁹⁶ Já haviam no autor, elaborações importantes sobre o direcionamento de uma parte considerável dos esforços da psicanálise para a análise das motivações sociais e culturais, essa posição implica em uma psicanálise para além dos confins da clínica e leva a psicanálise em direção à cultura. Para Adorno,²⁹⁷ o Supereu coloca diante do indivíduo o que é proscrito socialmente como o mal em si e mescla duas modalidades de medos: em uma dimensão arcaica há o medo da aniquilação física e em uma dimensão posterior há o medo de não pertencer ao conjunto social. Passar do medo arcaico da aniquilação para o medo do não pertencimento ao conjunto social demarca o processo de desenvolvimento cultural das massas.

Não se comportar segundo as regras econômicas é tomado como um desvio da norma, o neoliberalismo é um expoente dessa lógica segregatória. No neoliberalismo, o indivíduo deve constantemente aprimorar-se para acumular valor de mercado.²⁹⁸ Para Adorno,²⁹⁹ ao longo do desenvolvimento da cultura, o medo da aniquilação social alcança o mesmo status do medo da aniquilação física, há uma equivalência entre a aniquilação de corpos e a aniquilação do pertencimento ao conjunto social, Sawaia³⁰⁰ afirma que o descrédito atormenta os excluídos tanto quanto a fome e que o corpo é representado de forma negativa quando se encontra na impossibilidade de se representar como capital.

O termo estigma encontra seu significado em um signo corporal feito a partir de cortes ou queimaduras, marcação que era realizada em escravos e criminosos, trata-se de um signo ligado ao estatuto moral, demarcando que ali tratava-se de alguém que deveria ser evitado pela sociedade, o estigma não se apresenta como um único traço, há uma tendência a inferir toda uma cadeia de

²⁹³ Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.499.

²⁹⁴ Laraia, R. (1986). *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar.

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ Freud, S. (2024). *Cultura, sociedade e religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica.

²⁹⁷ Adorno, T. W. (2015). *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp.

²⁹⁸ Safatle, V., Silva Junior, N. da, & Dunker, C. (Orgs.). (2023a). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica.

²⁹⁹ Adorno, T. W. Op. cit. p.77-78.

³⁰⁰ Sawaia, B. Op. cit. p.10.

características a partir do estigma inicial, o estigma produz uma verdadeira exclusão cultural do sujeito marcado.³⁰¹

A cultura é um dos pontos cruciais na análise dos fenômenos de exclusão e inscrição social da psicose, pois tudo que o homem realiza, ele aprendeu com os seus semelhantes.³⁰² O antropólogo Laraia (1986), afirma que é pela via da cultura que se fundamenta o processo de depreciação em relação aos comportamentos que fogem da norma aceita pela sociedade, pois a norma é estabelecida culturalmente. O autor atribui a regularidade de determinados comportamentos em sociedade como a base de um ato fundamental: a previsão do comportamento do outro, esse ato permite ao membro de uma sociedade saber como agir em determinadas situações e consequentemente poder prever a ação dos outros membros dessa sociedade. Tal concepção é localizada como um dos fundamentos dos processos de estigmatização e exclusão social a partir do momento que um membro da sociedade suspeita não poder prever o comportamento do outro. O outro recebe uma marca depreciativa: um estigma, a marca que isola, confinando o sujeito a uma posição marginal que resultará na exclusão social, o estigma torna-se uma ilha no horizonte onde determinados comportamentos são projetados sobre o sujeito.

A partir das pesquisas de Fanon³⁰³ no Norte da África, encontramos uma modalidade da relação entre cultura e psicose, como no caso dos magrebinos que atribuem os fenômenos da psicose aos gênios, acredita-se que o sujeito é uma vítima dos gênios, dessa forma, o crédito social do sujeito acometido mantém-se de alguma forma, mas ele entra no laço social como uma vítima. Para os magrebinos no Norte da África, há uma separação entre a pessoa e o fenômeno, o sujeito nunca será responsável socialmente por suas atitudes, ele permanece excluído de responsabilidades. A atitude do magrebino perante a psicose é a de lamento pela pessoa acometida por forças malignas, preserva-se a estima pelo sujeito, mas há uma exclusão onde o sujeito não goza plenamente de seus direitos, ele é apenas um veículo dos gênios.

A diversidade cultural permite múltiplas inscrições sociais de um mesmo fenômeno, como no caso da esquizofrenia que apresenta diferentes manifestações de acordo com a cultura do sujeito.³⁰⁴ Há uma leitura comum dos fenômenos relacionados à clínica das psicoses em nosso tempo: uma leitura psiquiátrica baseada nos manuais diagnósticos e estatísticos, a leitura da psiquiatria americana influencia como determinado fenômeno pode ser inscrito socialmente. Compreende-se a hegemonia da leitura americana com seus manuais diagnósticos como uma expressão do etnocentrismo, na sociedade americana as vivências relacionadas ao campo das psicoses são frequentemente nomeadas

³⁰¹ Goffman, E. (1982). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.

³⁰² Laraia, R. (1986). *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar.

³⁰³ Fanon, F. (2020). *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora.

³⁰⁴ Luhrmann, T. M., & Marrow, J. (Eds.). (2016). *Our most troubling madness: case studies in schizophrenia across cultures*. Califórnia: University of California Press.

como esquizofrenia e fenômenos como o estigma associado ao diagnóstico da esquizofrenia são frequentemente descritos.³⁰⁵

A literatura do campo da etnografia aponta que pessoas com esquizofrenia possuem uma menor relação com o sofrimento quando estão fora do ocidente, a alucinação é socialmente aceita com maior facilidade fora do ocidente, uma pessoa com esquizofrenia na África rural possui uma relação menos estigmatizada com o laço social do que uma pessoa com esquizofrenia em Londres, na área rural da África a comunidade conheceria a pessoa com esquizofrenia e não somente o rótulo diagnóstico da esquizofrenia. O campo da etnografia aponta que psicóticos se estabilizam com maior facilidade na Índia. Há alguns fatores apontados como contribuintes para esse efeito: a família permanece envolvida com o sujeito, mesmo diante de seus tratamentos e de sua condição, o sujeito não precisa produzir a partir do trabalho para ser considerado um valioso membro da família e as alucinações assemelham-se frequentemente com a prática religiosa do indivíduo. Na Índia, os diagnósticos psiquiátricos não são enfatizados como rótulos, há atenção a uma experiência singular de sofrimento em cada indivíduo. Logo, a psicose na Índia não é estigmatizada na mesma potência do ocidente.³⁰⁶

Não existe sociedade que não se fundamente em um complexo processo de gestão de patologias, mas nem todo sofrimento é traduzível na forma de patologia. Ao ser traduzido em patologia, o sofrimento é transformado em uma modalidade de partilha de identidades, um dos aspectos do processo de socialização formaliza-se no modo como um sujeito inscreve seu sofrimento em quadros clínicos socialmente reconhecidos.³⁰⁷

Em todas as sociedades há sempre uma categoria de sujeitos que são postos à parte, como para os australianos onde existem os *bengwar* (pessoas que não agem como as demais). As civilizações definem-se não só por aquilo que aceitam e acolhem, mas também por aquilo que rejeitam e interditam, não há cultura sem divisão. Quando a inclusão substitui a exclusão, são novos mecanismos mais complexos que aparecem, a inclusão não se trata apenas do fim da exclusão.³⁰⁸

Há uma impossibilidade em uma clínica sem cultura. Uma clínica psicanalítica das psicoses deve direcionar seu olhar para os fenômenos culturais que acompanham o indivíduo. O processo de desenvolvimento cultural das massas e o próprio processo de desenvolvimento do indivíduo caminham lado a lado.³⁰⁹

É necessário analisar o que faz laço na psicose a partir da cultura, no caminho ao consultório o indivíduo entra em contato com a *pólis*, preenchida por estigmas e marcada pelas vias da exclusão,

³⁰⁵ Brewis, A., & Wutich, A. (2019). *Lazy, crazy, and disgusting: Stigma and the undoing of global health*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. p.23-24.

³⁰⁶ Luhrmann, T. M., & Marrow, J. (Eds.). (2016). *Our most troubling madness: case studies in schizophrenia across cultures*. Califórnia: University of California Press.

³⁰⁷ Safatle, V., Silva Junior, N. da, & Dunker, C. (Orgs.). (2023b). *Patologias do social*. Belo Horizonte: Autêntica.

³⁰⁸ Foucault, M. (2024). *Loucura, linguagem, literatura*. São Paulo: Ubu Editora.

³⁰⁹ Freud, S. (2024). *Cultura, sociedade e religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica.

sabe-se do estigma que acompanha determinados diagnósticos, como no caso do estigma a pacientes diagnosticados com esquizofrenia nos Estados Unidos,³¹⁰ no Brasil,³¹¹ na Índia³¹² e no Norte da África,³¹³ diferentes sociedades apresentam os mesmos fenômenos.

Quando falamos da inclusão na clínica das psicoses, trata-se da inclusão da diferença radical no seio da sociedade. Mas deve-se ter cautela na incursão ao laço social, deve-se respeitar a singularidade do indivíduo, devendo-se evitar seguir os ideais de produtividade do discurso capitalista. Se o *furor sanandi* (furor de cura) é um elemento que deve ser evitado, o *furor includenti* (furor de inclusão) deve entrar na mesma lógica, devemos nos precaver contra o desejo de inclusão do psicótico na sociedade, isto é, não devemos exigir a todo custo o que é valor fálico em nossa sociedade, como dinheiro, trabalho e sucesso. É necessário deixar o psicótico fazer sintoma sem Nome-do-Pai, um sintoma que pode ir do delírio à alucinação, da escrita à arte, um sintoma que vá em qualquer direção que o sujeito estabeleça para si.³¹⁴

O estigma associado às psicoses não apenas exclui os indivíduos do convívio social, mas também reforça uma visão normativa e restritiva da sociedade, na qual apenas aqueles que atendem às normas sociais são considerados dignos de inclusão.³¹⁵ Essa exclusão tem consequências profundas para o indivíduo e para a sociedade. Para o sujeito estigmatizado, a exclusão pode levar ao agravamento do sofrimento psíquico, uma vez que a falta de suporte social e a marginalização intensificam esse sofrimento. Para a sociedade, a manutenção de estigmas relacionados às psicoses significa a perpetuação de uma estrutura social que não valoriza a diversidade e a inclusão, limitando as possibilidades de convivência coletiva.

A constituição de uma metáfora delirante que sustente o indivíduo em uma abordagem ao laço social é fundamental na direção de um tratamento possível na clínica psicanalítica das psicoses. Quando abordamos o laço social nos deparamos com fenômenos como o estigma e a exclusão social que prejudicam a incursão ao laço no caso de indivíduos que possuem seus sintomas inscritos socialmente a partir de determinadas categorias clínicas. É fundamental analisarmos os fenômenos culturais de estigma e exclusão social no indivíduo da estrutura psicótica, pois vivemos sob a influência de muitos mecanismos de exclusão que não conhecemos.³¹⁶

³¹⁰ Brewis, A., & Wutich, A. (2019). *Lazy, crazy, and disgusting: stigma and the undoing of global health*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

³¹¹ Gadelha, A; Nardi, A. E; Silva, A. G. (2020). *Esquizofrenia: teoria e clínica*. Porto Alegre: Artmed.

³¹² Luhmann, T. M., & Marrow, J. (Eds.). (2016). *Our most troubling madness: case studies in schizophrenia across cultures*. Califórnia: University of California Press.

³¹³ Fanon, F. (2020). *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora.

³¹⁴ Quinet, A. (2023). *Psicose e laço social: esquizofrenia e paranoia na cidade dos discursos*. Rio de Janeiro: Atos e Divãs Edições. p.64-67.

³¹⁵ Fanon, F. Op. cit. p.40-56.

³¹⁶ Foucault, M. (2024). *Loucura, linguagem, literatura*. São Paulo: Ubu Editora.

BIBLIOGRAFIA:

1. Adorno, T. W. (2015). *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp.
2. Brewis, A., & Wutich, A. (2019). *Lazy, crazy, and disgusting: stigma and the undoing of global health*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
3. Fanon, F. (2020). *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora.
4. Foucault, M. (2024). *Loucura, linguagem, literatura*. São Paulo: Ubu Editora.
5. Freud, S. (2024). *Cultura, sociedade e religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica.
6. Gadelha, A; Nardi, A. E; Silva, A. G. (2020). *Esquizofrenia: teoria e clínica*. Porto Alegre: Artmed.
7. Goffman, E. (1982). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.
8. Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
9. Laraia, R. de B. (1986). *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar.
10. Luhmann, T. M., & Marrow, J. (Eds.). (2016). *Our most troubling madness: case studies in schizophrenia across cultures*. Califórnia: University of California Press.
11. Quinet, A. (2023). *Psicose e laço social: esquizofrenia e paranoia na cidade dos discursos*. Rio de Janeiro: Atos e Divãs Edições.
12. Safatle, V., Silva Junior, N. da, & Dunker, C. (Orgs.). (2023a). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica.
13. Safatle, V., Silva Junior, N. da, & Dunker, C. (Orgs.). (2023b). *Patologias do social*. Belo Horizonte: Autêntica.
14. Sawaia, B. (Org.). (2014). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
15. Tosquelles, F. (2024). *Uma política da loucura e outros textos*. São Paulo: Ubu Editora.

TIAGO HENRIQUE VIEIRA

Psicanalista, psicólogo e sociólogo. Sócio de APOLa São Paulo.

E-mail: tiagovieirapsi@gmail.com

A razão entre tradução e a técnica na clínica psicanalítica

The reason between translation and the technique in the psychoanalytical clinique

GABRIELLE BLEY VOLPE

RESUMO:

Partindo do conceito de texto analítico, dentro do dispositivo transferencial, como o conceito de tradução pode servir para pensarmos o que fazemos em uma análise? Uma tradução a partir do conceito de intraduzível em Barbara Cassin pode nos dizer do saber-fazer do analista? Saber fazer que considere a homonímia na tradução e sua relação com a teoria do significante em Lacan e seus efeitos. A interpretação na clínica e sua razão com o intraduzível (Cassin) e a criouliização (Glissant).

PALAVRAS-CHAVE: tradução – psicanálise – intraduzível – Cassin – Lacan – Glissant.

ABSTRACT:

Starting from the concept of analytical text, within the transferential device, how can the concept of translation help us think about what we do in an analysis? Can a translation based on Barbara Cassin's concept of the untranslatable tell us something about the analyst's know-how? Know-how that considers homonymy in translation and its relationship with Lacan's theory of the signifier and its effects. Interpretation in clinical practice and its relationship with the untranslatable (Cassin) and creolization (Glissant).

KEYWORDS: translation – psychoanalysis – untranslatable – Cassin – Lacan – Glissant.

A origem do meu ensino é bem simples, está presente desde sempre, uma vez que o tempo nasceu com aquilo de que se trata. Com efeito, meu ensino é muito simplesmente a linguagem, nada além disto.³¹⁷

Introdução:

Investigando sobre a possível razão³¹⁸ entre um texto produzido do encontro com uma obra de arte e o texto analítico,³¹⁹ nos deparamos com o *savoir-faire* do analista no seminário XXIII de Lacan sobre o sintoma, onde o poético aparece como elemento essencial do *savoir-faire* do analista.³²⁰ A partir dos textos de Barbara Cassin, filósofa e filóloga, referência importante para pensar a psicanálise

³¹⁷ Lacan, J. (2006). *Meu ensino*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 34.

³¹⁸ O uso do termo razão parte da intencionalidade de atar o conceito de razão à proporcionalidade da matemática e de relação, ligado ao conceito de *rappor*t em francês, dando notícias da razão matemática ecoando com o conceito do *logos* em grego que pode ser também traduzido como razão. Sem deixar de enfatizar que no conceito de razão, *logos*, linguagem, há também a função poética atrelada à *poiesis*. (N.A)

³¹⁹ Bley Volpe, G. (2024). *Le rapport entre l'écriture d'une expérience esthétique et le texte psychanalytique*. Dissertação de mestrado, UPV Montpellier, sob a direção de Anne Bourgain.

³²⁰ Lacan, J. (1975-1976). *Le sinthome* (Seminário 23). Disponível em: <http://staferla.free.fr>.

a partir da reabilitação dos sofistas em nosso tempo na psicanálise e a tradução, como espaço democrático de coexistência das diferenças, fomos levadas aos conceitos de *poiesis* e *energeia* que atravessam o questionamento entre a noção de texto analítico e a tradução. Tais noções se entrelaçam em um fazer com a linguagem, com o *logos*; relacionando, racionalizando, pensando, o fazer com a linguagem: do psicanalista, do tradutor e dos sofistas.

Em seu livro *Elogio da Tradução*, Cassin nos apresenta o Mal Radical em tradução, referindo-se à inevitabilidade da homonímia na língua, o que nos levou a um estudo mais aprofundado do conceito de homonímia, relacionando homônimo e significante.

Ao nos depararmos com a inevitabilidade da homonímia e suas consequências para a tradução, algo do estilo de Lacan e da dificuldade de traduzir e transmitir seu ensino nos pareceu pertinente, não somente no que tange a dificuldade, mas também no que o estilo de Lacan seria uma tentativa de transmitir algo do fazer do analista em ato.

Num primeiro momento tentaremos tecer o conceito de tradução a partir da obra de Barbara Cassin, e desconstruir uma suposição de tradução.

Em seguida traremos algo do conceito de criouliização da língua, de um intelectual necessário para pensar a função poética da língua³²¹ a partir de bases decoloniais e não apenas ocidentais, como o pensamento do martiniquês Edouard Glissant e sua conceptualização da criouliização, no intuito de contribuir com a formação do analista e sua técnica. Para, então, pensarmos algo sobre a razão entre o conceito de tradução do intraduzível e o fazer do analista, deixando em aberto a questão da tradução como método de leitura do texto analítico. Seria essa tradução, que nos parece racionalizar, no sentido de razão, com a função poética da língua tal qual desenvolveu Jakobson, uma forma de pensar nossa leitura do texto analítico e tudo que isto implica? Essa é a aposta.

1. Sobre o conceito de tradução do intraduzível

Traduzir envolve ler e interpretar um texto. A interpretação na clínica freudiana seria análoga a uma tradução feita a partir de uma única língua, a língua considerada original de um texto, o mito de Édipo; e a maneira dos primeiros tradutores automáticos, nos quais o inglês era a língua referência para traduzir para todas as outras línguas, o resultado acabaria sendo uma má tradução? Neste trabalho sustentamos que uma boa tradução seria uma tradução entre mais de uma língua.

E o que seria uma língua? Em seu texto, o “L’Étourdit” (1972), Lacan observa:

³²¹ Referência à concepção de Roman Jakobson acerca da função poética da linguagem. Cf. *Hommage à Roman Jakobson* (France Culture, 1977).

Uma língua entre outras nada mais é do que a integral dos equívocos que sua história deixou persistir.³²²

Barbara Cassin em seu livro *Elogio da Tradução, Complicar o universal*, comentando a frase de Lacan, diz:

[...] Que uma língua seja “entre outras”, tem por condição de que haja “mais de uma língua”. [...] **É necessário, de fato, que a língua de cada um se reverbere contra o muro de outra língua para que ela deixe de ser por si mesma considerada natural, pois ela se encontra agora reenviada, ouvida e, muito precisamente, “analisada” por um terceiro.**³²³

A frase em destaque na citação tem o intuito de chamar atenção ao que pode ocorrer em uma análise. A definição de intraduzível não é o impossível de se traduzir, mas justamente o que não cessa de não ser traduzido. Conceito esse que entrelaça significante e homônimo. Sem entrar na complexidade da definição de homônimo, diríamos que, basicamente, um homônimo é uma palavra que pode ter múltiplos sentidos, a mesma palavra. A relação com o significante nos parece evidente.³²⁴

Determinar o sentido das palavras é uma forma de controlar a produção inevitável de homônimos, pois eles persistem devido à oralidade, ao mal entendido. Devido à homonímia inevitável nas línguas, Aristóteles impõe o princípio da não contradição e Platão expulsa os poetas da Cidade. Isso não acontece por acaso e está intrinsecamente ligado à questão do poder.

Neste ponto gostaria de chamar a atenção para o texto escrito e a fala de Lacan que exploram as possibilidades de homonímia e de anfibolia³²⁵ próprias da língua francesa e que o fazem frequentemente **intraduzível**. Concordamos com Barbara Cassin de que Lacan era um sofista do nosso tempo e os textos sofistas apresentam a grande vantagem de obrigar ao tradutor a tomar consciência das suas dificuldades. Sabemos bem, podemos ficar horas em uma frase e uma vida debruçados sobre um texto (Cassin). Não é isto que fazemos com o texto lacaniano? Tanto mais ao traduzi-los? Um texto que nos convoca justamente ao trabalho, a um mais ainda que não estaria longe do que o analista faz com o texto produzido em análise. Em nossa proposta de leitura do texto analítico visamos um fim de análise e não uma análise infinita e portanto, como numa tradução, há uma escolha necessária para um fim, um *telos*.

³²² Lacan, J. (1972). *L'écrit*. Staferla, p. 28. N.T.: tradução realizada com auxílio do DeepL e revisada pela tradutora.

³²³ Cassin, B. (2022). *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, p. 124-125.

³²⁴ Ibidem.

³²⁵ Anfibolia é a homonímia sintática: uma frase com mais de uma interpretação possível.

É compreensível que a tradução seja considerada como dar um senso único às palavras em um mundo que privilegia a não contradição, que está fundado na lógica aristotélica e que nos obriga que haja um senso unívoco.

**A exigência de univocidade é tão estruturante quanto a proibição do incesto.
[...] Somos todos aristotélicos, quer saibamos, queiramos ou não, em quase todos
os nossos discursos e atos.**³²⁶

E portanto, a patologia do universal, a exclusão: “se você não fala como eu, você é uma planta ou pior, um oximoro chamado sofista” (Cassin). E acrescentaríamos, portanto, que o discurso da análise seria uma saída da lógica aristotélica.

2. A língua como *Energeia*, “*work in progress*” e tradução

A língua como *Energeia* é a característica de que a língua pode ser um *work in progress* (em obras) (Cassin), tal como se fala do trabalho analítico. A língua como performance.

Performance e significante estão intimamente ligados.³²⁷

A performance tem relação com a escolha que fazemos em uma tradução ou em uma análise e que gera efeitos. Portanto, existiria uma relação entre o analista e o tradutor, uma vez que a tarefa do analista é também a interpretação, a leitura do texto analítico e sua interpretação para que o ato analítico possa ocorrer num espaço entre ..., cujos efeitos só serão sentidos posteriormente.

Trazemos uma citação de Cassin sobre tradução e que nos remete também ao *setting* analítico:

A tradução é, de fato, duplamente vetorizada: como toda interpretação, ela parte do
“fato da incompreensão” [...]. É assim que o “entre” ganha consistência.³²⁸

A tradução entre línguas e mesmo, dentro de uma mesma língua, **a tradução como metalinguagem**. Uma tradução que deve escolher, diante da polissemia da linguagem, contra o princípio da não contradição aristotélica e, portanto, em uma outra lógica, uma lógica anti-filosófica, uma lógica sofística, a lógica do significante.

³²⁶ Cassin, B. (2016). *Éloge de la traduction*. Paris: Fayard, p. 116.

³²⁷ Cassin, B. (2014). *Philosopher en langues: Les intraduisibles en traduction*. Paris: Rue d'Ulm, p. 11.

³²⁸ Ibidem, p.17.

3. Tradução e *lalangue*

O conceito de *lalangue* é um desses conceitos fundamentais em nossa hipótese. Lacan começa a falar sobre a *lalangue* com uma única palavra em uma conferência de 1971.³²⁹

Fomos falados, ditos, de maneira particular, e isso teria produzido uma *lalangue*, a qual poderíamos considerar como uma metalíngua para cada tradução que se segue. E é por isso que é uma língua entre outras, uma língua à qual pertencemos mais do que a outras. Sem esquecer que, da mesma forma, a *lalangue*, ao assumir um lugar, uma função ontológica, significa que, como o *den* de Demócrito ou a Helena de Górgias, são invenções poéticas que não têm existência pré-discursiva, invenções que causam ondas, efeito do dito, *motérialisme* diria Lacan. Poderíamos dizer que a *lalangue* é uma tradução particular entre línguas? Na conferência de Lacan em Genebra, sobre o sintoma, o psicanalista utiliza o neologismo, *motérialisme*, pela primeira vez, assim como falará da *lalangue* sem deixar de mencionar o *den* de Demócrito na mesma conferência.

Seria possível considerar a tradução e a *lalangue* como metalinguagem? Sendo que a *lalangue*, como o intraduzível, não cessaria de (não) ser traduzida.

4. Crioulização e a função poética da linguagem

Com a intenção de anodar as noções de crioulização de Edouard Glissant, filósofo e intelectual martiniquês, a função poética da língua em Jakobson e a proposta de tradução do presente artigo ao fundamento da clínica psicanalítica a partir de Lacan, ou seja, a razão entre esses conceitos, é importante definirmos brevemente tais conceitos.

Em uma citação de um texto baseado em conferências do Glissant, quando interpelado sobre o conceito de crioulização, seu interlocutor define o que seria a crioulização de acordo com o dito de Glissant:

[...] “Elementos heterogêneos, os mais distantes uns dos outros, são colocados em presença uns dos outros e produzem um resultado imprevisível.” Parece-me que a força e a imprevisibilidade do resultado dependem da distância dos elementos colocados em presença uns dos outros. Essa definição me parece evocar, irresistivelmente, a definição de André Breton e de Pierre Reverdy da imagem poética que aproxima dois elementos tão distantes quanto possível um do outro, e é dessa distância e desse choque que nasce algo de imprevisível que se chama imagem.
[...]

³²⁹ Lacan, J. (1971-1972). *Le savoir du psychanalyste*. Versão em PDF disponível na École Lacanienne de Psychanalyse. Disponível em: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1971.11.04-1.pdf>.

Ao que Glissant responde:

Sim, totalmente. Isso confirmaria que o ato poético é um elemento de conhecimento do real.³³⁰

Para Jakobson a função poética da linguagem seria fundamental mesmo para a existência de uma língua. De acordo com esse autor, sem a função poética a língua é morta.³³¹

A função poética tem como base a equivocidade intrínseca da língua, a homonímia como mal radical da tradução (Cassin) e para a psicanálise, o funcionamento do significante.

Conclusão (não sem *Poiesis*):

Argumentamos que a especificidade do texto analítico seria a *poiesis* e a *energeia*. O conceito de *poiesis*³³² é relevante para a nossa argumentação. Está ligado a uma produção, uma criação, um movimento.

Se em uma análise se produz um texto, que não é um texto qualquer, mas uma criação *ex-nihilo*, uma escrita traduzida no sintoma e que o analista se envolve em sua leitura, em um espaço entre, onde é possível ler entre significantes, o sujeito da análise, seria possível falar de interpretação, leitura do texto, não mais como uma decifração de um código, um signo único, mas como uma tradução do intraduzível? Porque há algo que foi escrito em uma língua particular. A especificidade deste texto está relacionada com o conceito de palavra/ato (Lacan), uma palavra que implica uma *poiesis*, os movimentos da língua, *energeia*, da metonímia e principalmente da metáfora que abre a possibilidade da *poiesis*, da criação, de outro sentido, de um ato. Uma outra escrita, tradução a partir do encontro entre mais de uma língua dentro de uma outra lógica produzida no discurso da análise.

Enfatizamos que a razão entre o conceito de tradução entre línguas, defendido neste trabalho e a técnica psicanalítica que leva em conta a estrutura significante, a homonímia, o equívoco e o que para Glissant estaria na base da criouliização, o que ele nomeia de Relação (a estrutura), não significa um relativismo puro e simples, um, tudo é válido, mas um relativismo que chamaremos a partir de Cassin, consequente.

³³⁰ Glissant, É. (2005). *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, p. 31.

³³¹ France Culture. “Sans la fonction poétique le langage est mort”, episódio 7/16 do podcast *De la linguistique avec Roman Jakobson*. Disponível em: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/hommage-a-roman-jakobson-6-14-pourquoi-l-ecriture-1ere-diffusion-13-10-1977-5894142>.

³³² A definição encontrada no dicionário online *La Langue Française* é a seguinte: “*Poiesis* é um termo filosófico proveniente do grego antigo *ποίησις*, que significa criação ou produção. Designa o processo pelo qual uma obra de arte toma forma e se materializa [...]”. Disponível em: <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/poiesis>. Tradução livre.

O que a razão entre estes conceitos evidencia é que há uma criação *ex-nihilo*, uma invenção, que pode se dizer do nada, não obstante esse nada, desenvolvido por Lacan extensivamente com auxílio da lógica, da matemática, topologia e dos nós, a partir de exemplos como o zero, o conjunto vazio, entre outros exemplos, é um nada que inicia a cadeia. Isso implica dizer que há um início de cadeia significativa, um corte improvável (o *den*), aleatório, um equívoco, um homônimo, um significante, uma opacidade. Poderíamos dizer que há uma *lalangue* que já é em si mesma produto de uma tradução. Haveria uma escolha inevitável na tradução assim como para a leitura e escrita do texto analítico, para que haja o ato. Na Relação entre línguas, como diria Glissant e no que Cassin chama de um Relativismo Consequente, um *bom* para: um determinado contexto, comunidade, laço social e na psicanálise, um sintoma.

Isso implicaria em dizermos que, se podemos falar de liberdade em psicanálise, parafraseando Sartre podemos inferir que somos condenados a nossa liberdade. Uma contradição lógica, ou seja que nossa liberdade estaria intrínseca ao fato de que somos condenados pelo mal radical da homonímia e da equivocidade chancelante da língua e portanto escolhemos quer queiramos ou não – em tradução e em psicanálise. Este fato, inconsciente, não é sem efeitos. Para terminar citando Lacan: “O fato de que se diga permanece esquecido por trás do que é dito no que se entende”,³³³ o que torna viável uma tradução ou uma psicanálise. Daí alguma razão entre esses campos.

³³³ Lacan, J. (1978). *Lacan in Italia, 1953-1978 = Lacan en Italie, 1953-1978*. Milano: La Salamandra.

BIBLIOGRAFIA:

1. Bley Volpe, G. (2024). *Le rapport entre l'écriture d'une expérience esthétique et le texte psychanalytique*. Dissertação de mestrado. Montpellier, Hérault, França.
2. Cassin, B. (org.). (2014). *Philosopher en langues: les intraduisibles en traduction*. Paris: Rue d'Ulm.
3. Cassin, B. (2016). *Éloge de la traduction: compliquer l'universel*. Paris: Fayard.
4. Cassin, B. (2022). *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard.
5. Glissant, É. (2005). *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de E. A. Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF.
6. France Culture. *Sans la fonction poétique le langage est mort. Episódio 7/16 do podcast De la linguistique avec Roman Jakobson*. Disponível em: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/hommage-a-roman-jakobson-6-14-pourquoi-l-ecriture-1ere-diffusion-13-10-1977-5894142>.
7. Lacan, J. (1972). *Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972*. Disponível em: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1972-05-12.pdf>.
8. Lacan, J. (1971-1972). *Le savoir du psychanalyste*. Disponível em: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1971.11.04-1.pdf>.
9. Lacan, J. (1972). *L'étourdit*. Disponível em: <http://staferla.free.fr/Lacan/L'etourdit.pdf>.
10. Lacan, J. (1975). *Conférence à Genève sur le symptôme*. Disponível em: <http://gaogoa.free.fr/HTML/Lacan/Joyce/Lacan/1975-10-04%20Conference%20à%20Geneve%20sur%20le%20symptome.pdf>.
11. Lacan, J. (1975-1976). *Le sinthome*. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S23/S23%20LE%20SINTHOME.pdf>.
12. Lacan, J. (1978). *Lacan in Italia, 1953-1978 = Lacan en Italie, 1953-1978*. Milano: La Salamandra.
13. Lacan, J. (2006). *Meu ensino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
14. Montesano, H. (2021). *El texto-clínico: un nuevo género de discurso*. Buenos Aires: Letra Viva.

GABRIELLE BLEY VOLPE

Psicanalista e tradutora. Sócia de APOLa Internacional.

Formada em Biologia e Mestrado em Psicanálise na Université Paul Valéry Montpellier 3.

E-mail: gabivolpe@gmail.com