após ela ter passado, como o menino, pela castração. Os elementos do quadro em si, como a preservação da virgindade, são impensáveis sem a intervenção do Pai simbólico — que neste caso dá-lhe o sentido de uma sublimação.

Assim, a referência ao Nome-do-Pai é permanente na organização de um estado que se realiza como tentativa de cumprir, de ir ao termo de suas exigências. Este cumprimento bem sucedido, certamente, realizaria a loucura. Mas esta nunca é senão tentativa de chegar ao ser da mulher, lá onde infelizmente só pode se tratar de realizar o falo. Excetuando uma mudança de signo, a santidade visada pode assim se transformar em perversidade. Mas aí ainda ela seria neurótica, ao pretender estar a serviço do Pai, ilustrando uma vez mais o impasse da relação que ele instaura.

A PARANÓIA: UMA CLÍNICA NOVA?*

Quais são as condições para que o *gozo fálico* que nos conduz seja capaz de valer como síndrome de influência?

Poderíamos responder assim: para que um sujeito o experimente como xenopatia, basta que ele se estime lesado na repartição do dito gozo. Talvez seja por isso que uma mulher possa se engajar de tão bom grado — e isto mesmo apesar da sua aceitação — numa relação de reivindicação, até mesmo de perseguição, quando não de sinistrose, em relação ao órgão que representa tal gozo.

Este início abrupto tem a vantagem de nos permitir reavaliar o desequilíbrio que regra os investimentos entre libido objetal e narcísica. Contrariamente às teses ambientalistas, que dão a primeira posição às relações do sujeito com seu meio, vemos, com efeito, a economia libidinal dominada, mais do que pela relação objetal, pela relação com o Eu *[Moi]*.

Um sujeito parece só se achar plenamente satisfeito, só vir habitar seu mundo com facilidade, quando seu nascisismo está garantido; como se, no lugar central do complexo de Édipo, fosse necessário colocarmos em substituição o que se poderia chamar, havendo oportunidade, de complexo de Jacob.

*Publicado em *L'Evolution Psychiatrique*, tomo 50, fascículo 3, 1985, Ed. Privat (N.R.).

Um outro interesse eventual deste início é assinalar o que, a partir de então, será vivido no registro da paranóia todo acontecimento capaz de pôr em causa essa eleição e, portanto, dilecção egóicas. Assim, o encontro do outro, do dessemelhante, pode bastar para abalar a certeza, ao que parece sempre frágil, do Eu *[Moi]*. A misoginia e também a xenofobia encontram sem dúvida neste efeito uma parte de sua energia: elas ilustram uma dialética do "ou eu ou o outro", que sabemos não poder se concluir numa síntese, numa resolução. Mais interessante ainda é aponttar, depois de Lacan, que o acontecimento paranogênico pode ser o encontro não mais do outro, mas do semelhante. Sabe-se que este não autoriza uma reconciliação que seria adquirida pelo estabelecimento de uma igualdade, de uma simetria, e acaba reintroduzindo inevitavelmente uma clivagem entre o Eu *[Moi]* e aquele que, a partir de então, torna-se o outro. Uma clivagem destas é ainda menos suportada na medida em que, se acreditarmos no estágio do espelho, foi à imagem do outro que se constituiu contudo o Eu *[Moi]* : seu reencontro só pode despertar a alteridade fundadora original. Sem dúvida foi ela que fez Lacan dizer que não podemos enfrentar nosso semelhante sem temer que ele tome nosso lugar.

Uma reconciliação seria impossível para sempre? Duas situações parecem remediar isso. A primeira concerne aos bandos ou grupos constituídos, onde a comunhão entre parceiros, sua solidariedade, sua mesmice se podemos dizer assim, alimentam-se do ódio compartilhado em relação a um terceiro que se acha assim em posição de inimigo. Uma circunstância destas, na dimensão de uma nação, não é excepcional com o estado de guerra, mesmo fria, e pode deixar a nostalgia de uma "fraternidade" enfim revelada. Evidentemente, ela mantém a solidariedade nacional e facilita a ação governamental, deixando crer que os interesses privados estão igualmente subordinados aos da comunidade e que não há outra clivagem senão aquela que a separa de seu inimigo.

Uma circunstância mais singular demonstra ainda essa reconciliação possível entre o Eu *[Moi]* e o outro, ilustrada pelo fenômeno ecomímico na esquizofrenia: ele é a realização em ato desta relação fusional com a qual sonha além disso o neurótico.

Graças a estes lembretes clínicos, vemos se esboçar as coordenadas imaginárias que fazem do Eu *[Moi]* a instância de uma alienação inscrita no centro da subjetividade do falasser.

Se a paranóia é realmente organizadora da nossa subjetividade e da nossa vida social, esgotaríamos ao mesmo tempo a questão de suas formas psiquiátricas?

Teríamos que considerá-las como excessos, anomalias, por exagero de traços que seriam então constitucionais? Só estaríamos, assim, retomando a tradição francesa de um caráter ou de uma constituição paranóicos que apenas os graus separariam da psicose.

Ou então, seria necessário separar uma paranóia de certo modo fisiológica, de uma outra que seria patológica?

Uma clivagem destas pode parecer arrojada, se, de um ponto de vista histórico, tanto quanto metodológico, é o caso Aimée que conduz Lacan, em sua tese de medicina, a distinguir o caráter geral de duplicação própria do Eu *[Moi]* e a autonomia, que, em certos casos, ele pode tomar. O ciumento paranóico nos mostra assim como o duplo, de cuja existência ele está convencido, que ele denuncia, persegue e ama, não tem outro traço nem melhor suporte senão seu próprio Eu *[Moi]*, idealizado e assim totalmente desconhecido.

Entretanto, somos sensíveis ao fato de que uma abordagem da paranóia, por esta duplicidade e esta autonomia do Eu *[Moi]* sempre capazes de se revelar, ocasiona uma limitação da análise das formas clínicas, e não poderiam mais diretamente nos fazer progredir.

Como abordar suas determinações não mais *apenas* imaginárias, mas também *simbólicas* e de um modo que não fosse dogmático? Lacan dizia que todo ensinamento tem necessariamente uma parte dogmática, na medida em que nenhum sistema é perfeitamente demonstrável; este tipo de dificuldade é identificada por alguns lógicos, e Gödel mostrou que em todo sistema formal bem construído existe pelo menos uma proposição dedutível de seus axiomas e sobre cuja verdade, entretanto, não se pode decidir.

Assim, há sempre uma zona de sombra, indecidível, e sobre a qual dizemos, de modo metafórico, que nos remete à arbitrariedade dos significantes que nos governam, a uma obscuridade principial, mesmo que seja explorada a serviço do obscurantismo. Ora, essa parte obscura é precisamente aquela que o paranóico recusa. Ela é para ele, de saída, inquietante, por um caráter enigmático do qual ele faz a fonte dos equívocos, ambigüidades, duplos sentidos, alusões, de que se queixa e sofre. Ele reclama um discurso que seria enfim purificado, perfeitamente transparente, de uma lógica que a própria lógica formal não tem o poder de realizar, consistente, e cujo sentido seria sempre acabado. Quando ele tem o talento de Jean-Jacques*, esta exigência pode lhe valer um estilo soberbo, preciso, límpido. Com efeito, não é nada mais que o próprio mecanismo da linguagem que ele denuncia, na medida em que seu jogo metáforo-metonímico se suporta por uma significância escondida, insuportável, suspeita.

Que esta significância seja fálica em efeito — o que valeu a Freud a acusação de pansexualismo — solicita a posição em que se acha o paranóico em relação ao dito gozo: ele se estima relegado, junto com as mulheres, os estrangeiros, os estropiados, os fracos de espírito, em suma, todos os excluídos, os banidos do reconhecimento paterno; na medida em que ele se experimenta incompetente para cumprir o ideal de virilidade perfeita julgado necessário. Daí sua luta e tensão permanentes para realizá-lo, com o risco, na falta disso, escorregar para o desdém: homossexualidade cuja acusação ele supõe e interpreta nas conversações que percebe. Com efeito, a única posição subjetivamente sustentável, a partir do momento em que o reconhecimento simbólico pelo pai se acha recusado, é a do Outro, onde as mulheres encontram seu abrigo e seu poder. Amboceptivo, este reconhecimento não supõe menos que o sujeito o aceite e faça dele, precisamente, o ato original de sua subjetividade. Na falta disto, a castração simbólica torna-se real para ele, que se estima rejeitado para o campo que faz par antitético com o do super-homem (não castrado). Tomado por esta lógica bivalente (a do verdadeiro e do falso, embora não exista para ele nada mais capaz de garantir o

*Provavel referência a Jean-Jacques Rousseau (N. da T.).

verdadeiro), para sustentar sua identidade, inclusive sexuada, ele só dispõe dessa unidade imaginária do Eu *[Moi]* que evocamos acima.

O encontro com o semelhante é, assim, posicionado de saída sob o signo de uma ameaça de arrombamento, de usurpação, até mesmo de possessão (ele quer me ter), e o paranóico tenta prevenir a ameaça por uma desconfiança de saída agressiva e assassina, de modo que se choca consigo mesmo: é o caso Aimée, quando o encontro com o outro (uma mulher, um meteco, o juiz, etc.) se faz logo com o sarcasmo e a recusa que convêm à presentificação de uma imago onde ele se reconhece com demasiada evidência a si mesmo.

Entretanto, podemos admitir que, fazendo isso, o paranóico reencontra o que devemos realmente considerar como a sorte comum, já que o apelo ao Pai, aquele exercido tanto pela religião quanto pelo humanismo, em vão nos reassegura de nossos ideais e identificações, isto é, sobre a validade de nossa filiação. Basta uma fobia, a do pequeno Hans, por exemplo, para que ressurja a natureza primeira, angustiante, do ancestral, e Lacan pôde assinalar a propósito disse que o sacrifício de Abraão, graças à substituição, incidia talvez menos sobre sua descendência que sobre o ancestral. Assim, falta pouco, sem dúvida, para que se revele a natureza irredutivelmente Outra do lugar do qual temos entretanto que fazer nossa pátria, o domicílio de nosso ancestral.

Como o paranóico, distinguimos: A, aqueles que contam, e não-A, os excluídos, e estamos ávidos para construir morais consistentes com isto. Freud, por sua vez, interrogava-se sobre o sentido oposto das palavras que ele acreditava apenas primitivas, esse fato de que um mesmo significante possa evocar uma qualificação e seu contrário, ser ao mesmo tempo A e não-A; um pouco de atenção nos mostraria que, contrariamente à opinião dos lingüistas, para os quais uma palavra não pode ter um sentido e seu contrário, a língua não cessa de decidir de outra forma. Se digo: "é bonito", "é limpo", "é inteligente", e sem entrar na etimologia que mostra muito freqüentemente a derivação de palavras de sentidos opostos a partir de uma mesma raiz, vocês entendem o sentido

evocado, inelutável, se devo, por exemplo, inscrevê-los num dicionário e traduzí-los por *"ugly"*, *"dirty"*, *"silly"*, etc. A lingüística se desembaraça disso muito facilmente, falando de antítese, pois é precisamente a questão. E o paranóico não se engana aí, ao reclamar precisamente uma purificação da língua, sua univocidade. Ao fazer isso, retoma nosso gosto geral pela ciência, essa língua bem feita, pois apta a suprimir toda patologia subjetiva.

A teoria da relatividade mostrou, contudo, que a posição do observador devia ser levada em conta nos cálculos, que o sujeito intervinha nos resultados e que um procedimento científico, no que a concernia pelo menos não podia negligenciá-lo. Contudo, podemos suspeitar que nosso gosto pela ciência se alimente mais de sua exclusão, da realização desta divisão subjetiva que o Pai ao qual nos referimos revela-se cada vez mais impotente para cumprir, embora esperemos dele a legitimidade de nossa pertença e de nosso desejo e, ao mesmo tempo, de nossa relação com o mundo.

Esta divisão operada pela ciência na posição do pai falho não é, evidentemente, idêntica por seus efeitos: ela conduz efetivamente ao exílio, diante de um mundo que se tornou estrangeiro.

E se é verdade que o sujeito moderno, o sujeito da ciência, vive como em exílio diante de um mundo que se tornou incompreensível e na expectativa do surgimento de um mundo verdadeiro, ele se impõe como a presentificação de uma das figuras da paranóia.

DISCUSSÃO

Pergunta da platéia:

Gostaria de agradecer-lhe muito por sua exposição, que achei clara e precisa. Mas não entendi muito bem uma única coisa, sua conclusão.

Charles Melman:

Sem dúvida, fui um pouco alusivo demais. Acho que a questão é saber de que nos autorizamos como sujeitos, o que o sujeito reivindica. O que o inconsciente parece destacar é que o sujeito

reivindicaria uma relação com um pai que, de certo modo, pudesse fundá-lo em direito e arranjar-lhe algum lugar, alguma posição onde ele pudesse reconhecer seu domicílio. Sabemos o quanto, em psicopatologia, o tema da casa é importante, e como podemos reconhecer rapidamente, apenas sobre temas de arrombamento da casa, um diagnóstico. Partamos, pois, o mais comumente desta referência ao pai que o sujeito reivindica e se autoriza, pelo qual ele eventualmente se sacrificou ou está sempre pronto a pagar algumas dívidas se elas se revelarem necessárias. Parece que estamos diante de uma evolução: o declínio desta instância, que tende a ser substituída por um discurso que, por sua vez, não proviria mais da arbitrariedade. Afinal de contas, o pai só se autoriza por sua arbitrariedade e não por seu saber; é realmente contra isso que a criança ou o adolescente se revoltam. Assim, parece que cada vez mais essa autoridade arbitrária, mesmo que benevolente, é substituída pela arbitrariedade de um saber. O mandamento se justifica agora por saber qual é o bem daquele a quem ele comanda. O discurso arbitrário do pai acha-se substituído por um discurso não menos imperativo, mas que é o do saber, o da ciência, e que toma, então, sua autoridade da sua exatidão e do seu poder, pois a ciência pode muito mais do que o pai que, como se sabe, atribui a si mesmo muitas limitações, mesmo que apenas a interdição do incesto.

Portanto, vemos essa autoridade ser substituída por esta forma nova e que não deixa de culminar numa divisão subjetiva, numa clivagem do sujeito, esta *Ichspaltung* que Freud evocava num de seus últimos trabalhos londrinos. Ela instaura um sujeito que ignora tudo do lugar que vem habitar, não é mais cuidado por ninguém e o expõe a um mundo mecanizado, estrangeiro, a menos que ele mesmo se reconheça aí como mecanismo, e é seguramente uma de nossas tentações em psicopatologia; os progressos que vemos em psiquiatria biológica, este retorno justamente à concepção da psiquê como sendo um puro jogo mecânico, os ilustram. O sujeito não pode mais legitimar sua pegada e sua presença num mundo assim organizado. E eu creio que se pode conceber como esta posição de exílio subjetivo e o mundo assim recusado são próximos, senão idênticos, a uma situação paranóica, e como se acharia recriada, se posso dizer assim, de modo

moderno, uma espécie de sujeito social cuja paranóia teria um estatuto fundador.

G. Lantéri-Laura:

Eu gostaria de agradecer a Melman pela exposição extremamente concisa e bem precisa que nos fez nesta noite. Gostaria de retornar a um ponto que me parece muito importante: é quando ele diz que o paranóico tem necessidade de um sistema onde tudo seja absolutamente demonstrado e onde nada possa ficar na sombra ou um pouco indeterminado, enquanto que, mesmo nas formas mais organizadas, mais lógicas das ciências, efetivamente, como ele o lembrou com o teorema de Gödel, há sempre algo que não é da ordem do demonstrável. Creio que isto é importante, porque é da nova clínica. Eu esperava que, antes de ir embora, eu aprendesse pelo menos um signo que eu não conhecesse, e me pergunto se não foi isso que você fez, na medida em que nos forneceu uma explicação bem precisa. Assim, a ordem paranóica do mundo é esta em que, a qualquer preço, é preciso que não haja mais nenhuma contingência, enquanto que a razão operatória supõe que há um espaço de arranjo entre contingente e não-contingente, mais de não-contingente que de contingente, mas, ao menos um núcleo de contingência irredutível. No mundo paranóico, é absolutamente insuportável, é preciso absolutamente eliminá-lo. Creio que é nisso que você sem dúvida trouxe uma certa contribuição à nova clínica.

S. Giudicelli:

Minha observação irá no sentido daquela de Lantéri-Laura. É realmente uma pena que Melman não tenha assistido à discussão desde esta manhã, porque ele acaba de nos fazer uma exposição que vem em contraponto à carga que eu lançava contra o neopositivismo. No que eu dizia de Lacan, eu ia no sentido do que diz Melman ao falar dessa loucura de ciência que, atualmente, retoma a dianteira. O discurso de Melman me conforta na idéia de que atualmente, se não nos pusermos em guarda em nossa disciplina, toda contingência, com efeito, será posta fora do campo. Já que não há contingência, é um mundo sem acaso, e eu tenho realmente medo

— e era o sentido de minha exposição desta manhã — de que a psiquiatria de nosso tempo se torne algo que, sob o peso de outras ciências, faça de tal modo que o discurso, que chamarei de indeterminação criadora, fique completamente oculto.

Pergunta da platéia:

É a mesma observação que eu gostaria de fazer, agradecendo-lhe por sua exposição e perguntando-lhe duas coisas: 1) Esta constituição do mundo paranóico sem acaso, o Sr. não a vê como uma patologia da metacomunicação de que o paranóico é incapaz, isto é, o que ele diz não significa nada mais do que o que ele diz: A é A, não diante de outras possibilidades, B,C,D, etc., mas diante de nada. 2) O Sr. falou da perseguição e do ciúme. Eu gostaria de lhe perguntar se o Sr. não conserva a distinção feita por Melanie Klein entre inveja e ciúme, isto é, inveja, destruição do objeto cobiçado pelos dois sujeitos, e ciúme, exclusão do sujeito concorrente, mas com conservação do objeto cobiçado. Poder-se-ia dizer, a propósito da distinção que o Sr. faz entre ciúme normal e ciúme patológico, que um ciumento normal visa à exclusão do concorrente, enquanto que o ciumento patológico acaba por matar seu parceiro.

Pergunta da platéia:

Eu gostaria de fazer uma observação clássica, mas me pareceu que esse paranóico em seu funcionamento era masculino.

Ch. Melman:

Era masculino, sim.

Pergunta colocada da platéia:

Então, como é a paranóica feminina?

Pergunta colocada da platéia:

Eu gostaria exatamente de perguntar a Melman sobre esta sexualização da clínica paranóica, e, por outro lado, gostaria simplesmente, para minha informação, de perguntar-lhe o que seria o complexo de Jacob.

A.Ochoniski:

Quanto a mim, gostaria de agradecer a Melman pela clareza e ao mesmo tempo densidade de sua exposição, que me emocionou muito e me fez pensar, em contraponto, no último livro de Kundera: *"A Insustentável Leveza do Ser"*. Todo o tempo eu pensava, em oposição ao seu sujeito paranóico ou a esse mundo em vias de se "paranoizar" que, finalmente, a outra alternativa é justamente o encontro com essa insustentável leveza do ser.

J. Garrabé:

Eu gostaria de agradecer a Melman por ter tão excelentemente percebido o que eu esperava, ao propor a nova clínica. Em resposta a Lantéri-Laura, que almejava aprender novos sinais, o que eu apreciei na exposição de Melman foi que, não apenas ele retomou sinais dos mais clássicos, como o sentimento de xenopatia ou a freqüência dos escritos na paranóia, como ainda lhes deu uma interpretação completamente nova. Estou também inteiramente de acordo com ele sobre um ponto no qual ele insistiu, a partir da tese de Lacan, a saber, que finalmente, são as formas psiquiátricas que permitem revelar a anatomia do Eu *[Moi]*. Aliás, creio me lembrar que, no caso Aimée, tratam-se antes de mais nada de cartas. Você fez bem em nos lembrar da importância dos escritos paranóicos, conhecida desde Jean-Jacques Rousseau, e você soube responder à pergunta do porquê os paranóicos escreverem tanto. A tal ponto que é um procedimento bem clássico na clínica, quando se tem uma dúvida diagnóstica, pedir ao paciente para escrever. Sua exposição me fez compreender, além disso, o conteúdo dos escritos de um paciente que, para me explicar a perseguição da qual era vítima, me endereçou a demonstração de um teorema. Isto me espantou de tal modo que pedi opiniões autorizadas e me foi respondido que o teorema em questão é indemonstrável do ponto de vista da ciência atual. Chego à última questão que você abordou: talvez para me reassegurar, eu gostaria de lhe perguntar se não haveria uma diferença entre a ciência e a falsa ciência paranóica, ou seja: que, na ciência oficial como no exemplo que acabo de dar, admite-se que há teoremas

indemonstráveis, enquanto que a paranóia visa a demonstrar o indemonstrável.

Ch. Melman:

Acho, efetivamente, que o termo patológico evocado da metacomunicação parece feliz, mesmo que se tenha talvez vontade de dizer patologia da comunicação, simplesmente. Afinal de contas, o que haveria de mais patológico que a comunicação? Quero dizer que, se damos crédito à existência do inconsciente, podemos dizer que o que se chama comunicação, é algo que se desenrola entre alguém que não sabe o que diz e alguém que não sabe o que escuta. Parece-me que aí está, de certo modo, nosso destino mais comum, para dizer a verdade, e que nos mantém próximos, já que buscamos compreender mesmo assim. O termo comunicação, como sabemos, veio dos problemas colocados pelos meios modernos de transmissão: como transmitir com o mínimo possível de sinais e o máximo de pertinência, para evitar as redundâncias de nossas conversações habituais? Então, poder-se-ia dizer que se há algo em relação à ciência que é patológico, é a comunicação. E é seguramente contra essa patologia que o paranóico se revolta, claro, pois ele se interroga: "O que é que você quer dizer? O que é que você dá a entender? Não está claro, etc." Isso não impede que os lingüistas se sintam muito absorvidos pelas teses sobre a comunicação, mas, ao mesmo tempo, mergulha-os nas maiores dificuldades.

O que o Sr. avançou sobre a inveja e o ciúme me parece efetivamente identificável no que eu evocava a propósito do Eu *[Moi]*, pois foi dito que o desejo do Eu é já o desejo do outro, do semelhante, ou seja, que o desejo se funda ele mesmo neste tipo de inveja: a constituição do desejo não é separável, de certo modo, já do ciúme. Há colusão, e a distinção que Melanie Klein faz disto parece feliz. Invejo o que o outro tem, ou o que o outro deseja; e é ao mesmo tempo, sem dúvida, que venho identificar-me a ele.

Sobre a questão da escolha paranóica masculina, eu diria o seguinte: não acho que a paranóia feminina seja essencialmente diferente, pois é ainda mais próxima da condição comum. Parece-

me que a relação com o semelhante numa mulher talvez seja ainda mais facilmente marcada por esses traços de hostilidade e esse tipo de inquietude que eu evocava agora há pouco, esse sentimento de que sua própria posição poderia ser investida, poderia ser tomada. Acho que são traços bastante comuns e ordinários.

No que se refere ao complexo de Jacob: o complexo de Édipo parece situar a organização subjetiva a partir do que seria um defeito de captura do objeto, uma proibição que afetaria toda captura do objeto desejado e, portanto, o que seria sua perda irredutível; e uma tendência, a partir de então sempre incestuosa, como se todo desejo sempre visasse tentar reencontrar esse objeto primordial perdido. Ora, teríamos vontade de dizer que, na situação que tentamos descrever, não é tanto a relação objetal que conta, quanto a tentativa de uma realização narcísica. É esse defeito de realização narcísica que é essencialmente vivido como marca de uma insustentável privação ou frustração. É por isso que, muito mais do que pela realização objetal, o sujeito se constituiria, aqui, na falta de realização de seu Eu *[Moi]*. Eu proporia chamar de "complexo de Jacob", pois, como sabemos, foi para ganhar o amor de seu pai e portanto para ser reconhecido por ele e sair de sua posição de caçula que se consumou um desses assassinatos inaugurais, como se o que mais contasse essencialmente — é evidente que Esaú tinha gado, direitos, etc., — fosse o reconhecimento pelo pai. Acho que para nós é interessante notar que ele só se acha inscrito no Livro sob a forma possível de uma enganação. Teria sido necessário passar por uma enganação exercida para com um pai cego, para que o dito reconhecimento pudesse se fazer.

Estamos mergulhados num certo número de acontecimentos sociais onde vemos bem como a busca da identidade e, em particular, da relação com o pai são capazes de ocasionar as explosões mais vivas, mais sanguinolentas, mais insolúveis, e que isso se passa no momento mesmo em que, justamente, opera esta invasão por técnicas que, por sua vez, abolem a dita referência. Talvez não seja totalmente por acaso se assistimos a este aparente paradoxo, se a busca da afirmação de uma identidade nacional nunca foi tão exacerbada quanto

no momento mesmo em que, justamente, ela se acha diminuída pela difusão da ciência.

"A insustentável leveza do ser", acho que é efetivamente disto que é questão, isto é, que o ser se suporta mal por não saber a qual santo se devotar.

Escritos paranóicos parecem efetivamente determinantes na busca de uma espécie de organização que conseguiria esgotar o sentido e permitiria resolver justamente as opacidades da linguagem. É uma questão muito estranha, a paisagem da escritura. Vemos isto em nossos pacientes, bem entendido; vemo-lo também em certos momentos da análise: por exemplo, quando um paciente sente a necessidade de se pôr a escrever, são momentos privilegiados, que nem sempre são fáceis de perceber.

Quanto ao que dizia Garrabé sobre a questão da ciência e da falsa ciência, é bem certo que não podemos tomar como válidas todas as elucubrações paranóicas, em grande parte porque, justamente, o científico saberá sempre reconhecer a relatividade do que ele avança.

Pergunta da platéia:

Pergunto se ele está tranqüilo.

Ch. Melman:

Teríamos vontade de dizer que o aconselhável para a posição científica seria o que já está há bastante tempo reconhecido, desde a época da Renascença, a *Docta Ignorantia*. Acho que nós mesmos, enquanto psiquiatras, se conseguíssemos de certo modo cultivar a *Docta Ignorantia* , poderíamos evitar esta armadilha difícil contra a qual raramente encontramos remédio, devo dizer, de ter que escolher entre aceitar essa cientificidade — eu a incentivo pelo fato de que, justamente, ela mostra seus limites e suas possibilidades — ou recusá-la, com os riscos de aproximações que podem abrir a porta, como sabemos, para um certo número de extravios.

P. Koechlin:

A propósito da paranóia feminina, o Sr. não falou nada sobre a erotomania.

Ch. Melman:

Sim, claro, a erotomania é extremamente próxima, pois, finalmente, está fundada na certeza de ter encontrado o objeto verdadeiro. Não há erro para o erotomaníaco, pois esse objeto verdadeiro tem todos os traço do próprio Eu *[Moi]*, do Eu do sujeito. É por isso que o erotomaníaco o interpela com essa espécie de familiaridade, de exigência e de conhecimento prévio, como se se tratasse de um duplo, de um duplo ideal. Acho que o Sr. tem toda razão de evocar a erotomania a propósito disso.

J.Ochonisky:

Meu propósito não é colocar uma pergunta, mas antes fazer um pequeno comentário, juntando-me ao concerto de louvores que envolveu a exposição que o Sr. fez. Em primeiro lugar, penso que fazer uma exposição sobre a paranóia era algo de particularmente importante em nosso tema geral da "Nova clínica", na medida em que, justamente, tivemos exposições baseadas num número extremamente importante e variado de concepções que fazem referência a sistemas filosóficos diferentes. Acho que corríamos bastante o risco de cair nessa falsa ciência e a "Nova clínica" corria o risco de ser apenas um conjunto de falsas ciências. Melman nos mostrou esta noite como alguém se torna paranóico, e não somente no nível do conhecimento, da explicação da paranóia, mas principalmente ao nos propor interpretações, na medida em que elas são algo que retoma a reflexão e, neste sentido, talvez o melhor tratamento que possamos ter num plano individual, nós, enquanto psiquiatras; mas também num plano mais coletivo, no plano de nossa sociedade, para que, finalmente, não caiamos na falsa ciência ou paranóia.

Efetivamente, Melman fez alusão a dimensões que ultrapassam os dados individuais, e fez intervir dados sócio-históricos. Ele o fez

de uma maneira onde me pareceu sentir uma espécie de pessimismo da parte dele, que não condeno necessariamente. Limitar-me-ei simplesmente a propor uma pequena ilustração. Quando ele diz que não sabemos o que dizemos e não sabemos o que nos dizem, a propósito disto ele evoca o desenvolvimento dos meios de comunicação no mundo. Eu pensei numa anedota que gostaria de recordar. O que é menos redundante, mais claro, no nível das trocas, do que uma cédula? Ora, ficamos sabendo nestes últimos anos que tínhamos uma cédula, de 100 Francos, que é uma moeda de câmbio, que tem para todo o mundo o valor de uma moeda de câmbio e a significação de uma moeda de câmbio, e nos fizeram observar que nessa cédula havia uma mulher com o peito descoberto e que, conseqüentemente, a circulação dessa cédula estava proibida num país do Oriente Médio, que se fez notar por explosões de violência a partir de um certo número de anos. Proponho este lembrete, esta pequena anedota, porque ela me parece ilustrar um certo número de proposições que foram evocadas.

QUESTÕES ACERCA DA PARANÓIA*

Sobre a questão da paranóia, de que falamos? No que nos concerne, não vamos fazer o histórico, não vamos falar de Sérieux e Capgras, de Kraepelin, nem mesmo da tese de Lacan sobre a psicose paranóica em suas relações com a personalidade. Partiremos de algo que vocês todos conhecem e que é o estágio do espelho.

Todo o ponto de partida de Lacan se efetua em torno desta concepção que consiste em mostrar que o eu *[moi]* do ser falante se constitui à imagem de um outro e que, a partir de então, cada um destes seres falantes passeará com esse pequeno outro em si, integrado sob a forma de seu eu *[moi]*. A patologia nos mostrará que esse pequeno outro identificado ao título de eu, em certas circunstâncias, é capaz de reencontrar sua autonomia inicial, inaugural; é que cada um se acha assim exposto a experimentar sua identidade mais íntima como organizada por um duplo, um duplo estrangeiro, um duplo heterogêneo, capaz de se revelar em sua dimensão de alteridade, em certas circunstâncias não obstante bastante banais.

Isto quer dizer que cada um de nós é capaz de experimentar sua identidade mais íntima como constituída por uma alteridade fundamental e, ao mesmo tempo, cada um de nós está exposto ao que se revela como o lado eventualmente persecutório desse outro que não é senão o eu *[moi]*.

*Conferência feita em Montpellier, publicada em *Mi-Dit*, nº 12, Abril de 1986. Texto não revisado pelo autor (N.R.).

Por que e em quais circunstâncias ele seria persecutório? Já que não está em nosso poder livrarmo-nos dele, deixarmos para fora de nossa porta esta alteridade que nos acompanha em nossos movimentos mais escondidos, mais secretos, constitutiva que é do que há em nós de mais íntimo? Como vocês sabem, a primeira conseqüência das formulações de Lacan convida a considerar também que nossa tomada de conhecimento do mundo não se situa entre um sujeito e um *Umwelt*, entre um *Innenwelt* e um *Umwelt*.

Na concepção jaspersiana, há esta oposição entre o que seria o *Innenwelt* e o *Umwelt*, entre o mundo interno e o mundo externo. Mas vocês vêem como, com a concepção egóica de Lacan, o eu é constituído ele mesmo como um elemento do mundo externo. Portanto, nossa percepção do mundo se faz a partir desse eu que é ele mesmo, já, um elemento do mundo externo: é por isso que ele diz que o que seria necessário elaborar, não são tanto teorias do conhecimento, quanto teorias do desconhecimento, pois é por intermédio desse eu, que é um pequeno outro, que se adquire o conhecimento do mundo. Ele introduz nesse momento um termo que terá um certo sucesso, embora não se saiba mais muito bem o que isso quer dizer: o conhecimento paranóico.

Ele vai, de certo modo, estabelecer o seguinte: não somente nosso conhecimento do mundo é assim primordialmente um desconhecimento, pois se faz através dos olhos desse pequeno outro que está em nós, mas, além disso, o conhecimento dos objetos é sempre mantido, animado, por uma rivalidade com esse outro, sob o modo de um ciúme fundamental, como se esse pequeno outro viesse sempre me furtar o que seria meu objeto próprio. Se esse outro que vem fundar, assentar meu eu, é o que pode me dar o sentimento de que não posso jamais juntar-me a minha identidade fundamental, o fato de que seja através dos olhos deste pequeno outro que eu tomo conhecimento do mundo e que sejam os objetos dele que vão constituir meus objetos, induz-me a esta posição onde, a partir de então, é por causa desse pequeno outro que meus próprios objetos supostos, vão me fazer falta. Pois eu vou me pôr a desejar os objetos do outro, entrarei nessa competição com ele pela posse

de objetos que sempre são os seus. Nesta primeira concepção dada por Lacan, antes do discurso de Roma, vemos destacar-se o que se refere à natureza profundamente conflitual não só da nossa relação com o eu, mas também da nossa relação com o mundo.

Esta relação é conflitual com o eu, porque o eu é um outro; e com o mundo, porque os objetos que desejo são aqueles do outro, numa posição de rivalidade, de competição com esse outro que, creio, sempre vem me furtar os objetos hipotéticos, supostos, de um eu que seria minha própria identidade e não mais, desta vez, alienado. Vocês vêem, pois, a concepção profundamente conflitual que Lacan identifica e afirma em nossa organização.

Qual é o interesse desta concepção?

Primeiramente, ela nos recorda que o que observamos na patologia não é senão a forma degradada do que é próprio a cada um de nós. Tomemos o ciúme do alcoolista: ele está persuadido de que há ali um outro que lhe furta seu objeto e ele desconhece na pessoa deste outro rival, seu próprio eu. Vemos assim, na situação do alcoolista, decantar-se seu eu que vem funcionar ao restituir, ao retomar, o que se refere a esta autonomia original que o fundou. O bêbado não reconhece mais nesse outro seu próprio eu: ele está persuadido de que sua mulher o engana com esse outro no qual ele não reconhece seu próprio eu.

Isto é uma ilustração clínica que já nos permite abordar a questão do ciúme. Os ciúmes, como sabemos, são bem diversos: o do bêbado é uma forma que seríamos tentados a qualificar de fisiológica, porque é justamente o mais alto grau do que se poderia chamar de ciúme de base, próprio de cada um: "Tu me amas realmente? Será que tu me amas por mim? É realmente a mim que amas?" Vocês sabem o quanto esta pergunta, a interrogação trivial de toda relação amorosa, está no fundo da incerteza fundamental: "Eu sei realmente que tu não me amas pelo que sou, tu me amas por uma imagem que não é a minha, etc...". Eis aí, se vocês quiserem, uma ilustração ainda mais fisiológica desse estado.

Uma segunda razão é que, evidentemente, isto nos leva a repensar de modo completamente diferente esta posição um pouco tola, do dentro e do fora, do *Umwelt* e do *Innenwelt*. Se existe para nós o funcionamento de um dentro e de um fora, isso não pode ser o funcionamento, se posso dizer assim, euclidiano, isto é, o plano dividido por uma fronteira que separa o dentro e o fora. O esquema freudiano, aquele que chamo de esquema cruciforme, que opõe um dentro e um fora, acha-se no manuscrito G das cartas a Fliess, ou ainda nos *"Três ensaios sobre a teoria da sexualidade"*, onde Freud diz que se absorve tudo o que é bom no interior e se rejeita para o exterior tudo o que é mau.

Esta concepção é muito engraçada, porque, se vocês refletirem sobre ela um só instante, vocês verão que, quando Freud isola a fase oral — que visa, portanto, a introjetar no eu tudo o que é bom e a deixar ou a rejeitar tudo o que é mau — esta concepção não visa nada mais do que constituir um fora paranóico, falando propriamente.

Então, não há mais relação possível com o fora senão ao preservar uma distância com esta exterioridade. É muito interessante notar o quanto este modo de apreensão da relação do dentro e do fora é um modo de apreensão fundamentalmente paranóico. Cada vez que vocês encontram em algum lugar esta distinção, dentro-fora, é já por si só um modo de pensamento, um modo de apreensão paranóica. A concepção lacaniana, que consiste em mostrar que o que há dentro, já está fora, que esse "*Kakon*", esse "mau" já está no dentro de si, esta concepção indica, pois, que a questão do dentro e do fora deve ser inteiramente repensada. É por isso que a topologia introduz aí, como vocês podem supor, um modo de referenciação do espaço que é completamente diferente do modo euclidiano: num toro, numa figura tórica, numa câmara de ar, há uma oposição entre o dentro e o fora, mas é preciso pensá-la diferentemente dessa divisão ou dessa fronteira que evoquei há pouco.

Há ainda uma vantagem metodológica nesta concepção lacaniana; adianto só uma palavrinha sobre isso: refere-se aos problemas levantados pelo D.S.M. Há uma opção que temos que relativizar e no que me concerne, devo dizer que estou feliz de

levantá-la neste lugar hospitalar: é a questão do que chamamos de doença mental. Será que a doença mental se isola num dentro e àqueles que estão fora estariam ao mesmo tempo em estado de boa saúde? Podemos evocar o funcionamento da psique do mesmo modo que evocamos o funcionamento do organismo e supor, portanto, o que concerne a uma fisiologia normal da psique? Quem dentre nós seria capaz de dizer o que seria este funcionamento normativizado da psique?

A concepção que Lacan inaugura com o desconhecimento, o conhecimento paranóico e a fase do espelho, etc. ... mostra que o falasser, seja em que borda estiver, é especificado pelo sintoma. Há aqueles para os quais esse sintoma conduz a lugares como este em que estamos, há outros que tiram partido desse sintoma para fazer negócios ou para ter uma vida social correta.

O que é ser adaptado? É um herói de Dallas, exemplo mesmo da normatividade; há aí heróis mais ou menos adaptados (há realmente alguns que têm pequenas fraquezas, mas enfim...). Caricaturizo, simplesmente para lhes mostrar que a questão que, a partir da análise, deve levar os psiquiatras a tomar posição, parece-me ser a seguinte: eles acham, afirmam, que a doença mental estaria reservada às pessoas que estão atrás dos muros, ou não vêem eles o quanto o que especifica o falasser é ser infectado pelo sintoma?

No reino animal, vocês distinguem o animal do falasser pelo fato de que o animal não tem sintoma psíquico, salvo os animais domésticos, isto é, os animais que vêm se infectar com nosso contato e se tornam grandes neuróticos, como todos sabem. Mas os outros, os animais em liberdade, eles ignoram o sintoma, salvo quando têm lesões orgânicas.

Vocês vêem que, nesta instauração operada por Lacan, há problemas metodológicos que chamam nossa atenção: eu lhes disse incidentemente, um livro como esse, o D.S.M. III, toma partido sobre isso, já que a morbidez é algo que se acha por definição implícito, não estudado enquanto tal. A morbidez especifica uma categoria da população. Há outros problemas, mas, enfim, digamos que este é mais importante.

A propósito da paranóia, partimos, pois, do que Lacan veio afirmar acerca disso. Não falo de sua tese, nem do que ele tinha individualizado como paranóia de autopunição, por uma razão muito simples: porque, no que me concerne, nunca vi paranóia de autopunição; não sei se vocês mesmos já viram? Lacan por muito tempo buscou, dentre os doentes que foi levado a apresentar, paranóias de autopunição. Lembro-me de um caso, conto-lhes esta anedota, onde realmente, ali, ele se dizia: "isto deve..."; ele não o articulava explicitamente, mas eu via bem como ele conduzia seu exame. Ele devia se dizer: "Pronto, eis aí uma paranóia de autopunição", e depois, ele tinha hora marcada naquele dia no dentista e foi embora. Acontece que fez-me a grande honra de pedir-me para prosseguir esse exame, o que fiz com emoção e interesse. No dia seguinte, de manhã, eu o vi e, muito avidamente, ele me interrogou; pude imediatamente lhe dizer que não era um caso de paranóia de autopunição. Quero dizer que, contrariamente ao que ele tinha parecido suspeitar, não se tratava de uma; e não creio que na literatura hajam muitas outras que sejam recenseadas. Vocês sabem que, no caso de Lacan, trata-se de uma mulher que vai apunhalar uma vedete na saída do teatro, desconhecendo que essa que ela golpeia não é ninguém senão a imagem idealizada dela mesma*.

A questão que poderíamos nos colocar é se nosso comportamento autopunitivo comum — este que, em geral, não chega até uma facada, mas é fácil mostrar que é um dos grandes eixos da nossa conduta — se esse comportamento autopunitivo cotidiano não se alimentaria, ele também, e talvez de modo mais dramático que neste caso relatado por Lacan, do que seria justamente nossa preocupação de atingir em nós esta espécie de alteridade que nos aliena para sempre. No caso relatado por Lacan, o fato de atingir esse duplo trouxe imediatamente uma sedação do delírio (o que, aliás, coloca problemas muito interessantes e muito difíceis), enquanto que, no caso cotidiano, o fato de que nos atinjamos, mas antes fracamente, sem nunca conseguir (salvo num certo número de circunstâncias dramáticas, que são as circunstâncias suicidas) liquidá-

* Refere-se ao caso de "Aimée" (N. da T.).

lo deveras, sabemos que isso produz esse comportamento autopunitivo numa espécie de cronicidade, de estado de latência.

Evoquei há pouco o termo alienação. Para aqueles dentre vocês que estão interessados, de um modo mais geral, na questão da alienação, esta se acha renovada pela questão da nossa relação com o eu, pois nossa dependência e nossa constituição a partir de um eu feito à imagem de um semelhante, feito à imagem de um outro, engajam-nos numa alienação primeira da qual não vemos como poderíamos nos aliviar por alguns movimentos de liberação, quer seja individual, nacional, coletiva, universal, mundial. Não vemos por qual movimento de liberação seríamos capazes de nos desembaraçar desta alienação primeira constitutiva. Evidentemente, isso pode produzir pessoas que estão muito bem, isoladas em seu canto e sem querer se relacionar com ninguém; é um modo de organização da existência que se acha fundado na preocupação de tentar se subtrair a toda relação com esse pequeno outro. Mas, nem por isso essas pessoas (figura banal do recluso, daquele que recusa as relações sociais) ganham uma identidade melhor assumida. Sabemos também que isso pode engajá-las numa forma de paranóia sobre a qual direi algumas palavras daqui a pouco e que é a paranóia sensitiva de Kretschmer. Digamos, pois, que é nosso ponto de partida, definindo o que chamarei de dimensões imaginárias da paranóia.

Poderíamos dizer que a paranóia teria também dimensões dependentes do registro do Simbólico e não somente do Imaginário? O problema não seria mais tanto a relação com o pequeno outro no eixo a - a' do esquema L de Lacan, na medida em que este eixo imaginário funda nosso eu, mas este golpe, que concerniria à relação com o grande *Outro*. Pois, eis aí um modo de relação com a alteridade que é, se posso dizer assim, alienante de modo ainda mais decisivo que a relação com o pequeno outro. Podemos evocar a relação com o grande Outro como sendo uma relação fundamentalmente paranogênica?

Para dizer a verdade, na medida em que nossa relação com esse *Outro* é ordenada pelo gozo que ele nos prescreve e que é, como vocês sabem, o gozo fálico — pois o falo é o órgão, o objeto

imaginário do qual, quer sejamos homem ou mulher, gozamos (Lacan aponta que a mulher teria um gozo suplementar que seria o gozo do grande *Outro*) — haveria circunstâncias em que esse gozo prescrito pelo Outro que nos aliena (pois é realmente por causa dele que não há relação sexual, que não há relação senão com objetos, com imagens que se sustentam do objeto fálico), haveria circunstâncias onde o grande *Outro* se revelaria como persecutório, por nos impor esse gozo? Em outras palavras, haveria circunstâncias onde o gozo fálico apareceria como uma síndrome de influência?

Certamente, existe uma muito importante, extremamente difundida, onde basta se estimar roubado pelo dito gozo fálico, estimar-se mal retribuído, frustrado, pensar que o outro tem mais do que a gente na repartição do dito gozo, para que esse gozo fálico apareça como uma síndrome de influência. Ao lhes apresentar isto assim, vocês sentem imediatamente o quanto a posição feminina expõe a que a relação com o grande *Outro* — pelo fato de ele prescrever o falicismo, condenar-nos ao falicismo e organizar a separação dos sexos em algo que faz com que alguns imaginem ter nisto uma parte mais restrita do outro lado — a posição feminina portanto, expõe a que o *Outro* seja vivido como persecutório.

Evidentemente, esta circunstância não é a única, há inúmeras outras: vocês podem se reportar, por exemplo, a um livro que tratava da *Ecole Freudienne de Paris* e que, na época, teve um certo sucesso: *"Um destino tão funesto"*; F. Roustang, que é alguém que, de minha parte, aprecio por sua retidão, pela qualidade de sua reflexão e de seu pensamento, chegava de certo modo a denunciar a transferência como persecutória e como alienante. O que era engraçado no livro, e não deixei de lhe dizer isto num artigo que escrevi, é que ele acusava disso a pessoa do analista, que no caso era evidentemente Lacan, mas não é o analista que é causa da transferência; o analista não é responsável pela transferência, não é ele que inventa a transferência. A transferência existiu muito antes do analista, muito antes da análise: ela está fundada por esta idéia de que no *Outro* há justamente esse sujeito suposto ao saber. O saber no *Outro* seria sustentado por um sujeito e a transferência se instaura em nossa

história cultural. No tempo de Heráclito não havia transferência, nem no tempo dos pré-socráticos, não há vestígios de transferência. É certo que a transferência é primeiramente uma invenção dos filósofos, na medida em que eles dizem, e em particular Sócrates, que há um saber no Outro. Eles não dizem que há um sujeito suposto ao saber, mas eles dizem, em todo caso, que no Outro há um saber. Este saber, dizem eles, é preciso conhecê-lo: conhecer-se a si mesmo.

Era algo fabuloso, porque isso queria dizer que não se precisava fazer física: conhecer o mundo, não era aí que estava a primeira sabedoria. Isso queria dizer que a sabedoria estava em si mesmo e que era preciso primeiramente conhecê-la: esta suposição de um saber primeiro em si mesmo a conhecer, esboçou a pompa da transferência. Em seguida, a religião só teve que instituir que esse saber era fundado na existência de um sujeito, que era sustentado, desejado, por um sujeito, para que, a partir de então, a transferência se achasse institucionalizada. A transferência é um fato da cultura e da nossa história, completamente identificável historicamente. Se vocês lerem esse livro admirável que são as *"Confissões de Santo Agostinho"*, e que poderíamos chamar de antipsicanálise, é um campo de glorificação à transferência. Vocês sabem como Santo Agostinho partiu da retórica e da gramática, era alguém admiravelmente culto. Em relação à cultura de Santo Agostinho somos todos aqui ignorantes. É muito interessante para nós ver como, da gramática e da retórica, e após ter sido um tempo maniqueano, Santo Agostinho precipitou-se sobre isto: era a revelação, é o caso de dizê-lo, de que no Outro há alguém que suporta essa sabedoria que está em nós, que nos guia e, portanto, ao mesmo tempo, o macrocosmo é à imagem do microcosmo, mas passando pelo microcosmo, isto é, essa sabedoria colocada em nós.

A transferência existiu bem antes dos analistas. A operação analítica tem isto de absolutamente estupefaciente, de que basta um dispositivo rudimentar tão laico quanto o divã, apesar do que se poderia acreditar e apesar deste nome que é persa, e depois se pôr a falar dizendo qualquer coisa, para que logo surja (mesmo assim, é um fenômeno totalmente notável) o que, de outro modo, ficaria

mascarado, velado, isto é: como somos ordenados sobre o eixo da transferência, o analista sendo, ali, um representante deste sujeito. O analista estaria errado, Lacan o diz muito bem, ao acreditar estar, ele mesmo, investido dessa qualidade e desse poder, e portanto de se tomar verdadeiramente pelo sujeito desse saber.

Então, foi para mim muito emocionante ver nessa obra, muito interessante aliás, como a transferência foi denunciada, por ocasião da análise, em sua dimensão persecutória. Dentre as coisas que foram por muito tempo atribuídas a Lacan havia justamente esta acusação de amplificar a dimensão persecutória da transferência. Por que Lacan era reprovado por isto? Porque é bem evidente que a religião tem por particularidade especificar o que seria a fundação dessa transferência sobre o amor, o amor recíproco, isto é, sobre o que seria um bem. É preciso a análise para mostrar toda a dimensão de ódio que está incluída neste amor e como esta relação transferencial que nos aliena de modo decisivo ao *Outro* é fundamentalmente persecutória, mesmo se eu busco corrigir esta incidência por meio do amor.

Por que ela é persecutória? Porque sou telecomandado, para retomar este termo da psiquiatria, pelo *Outro*. O que quer dizer o Inconsciente? Quer dizer que o que eu conto e o que eu devo contar, não sei estritamente nada disso, não sei o que estou contando: o *Outro* puxa os cordões. Schreber, este personagem notável, chamava isto de *"Menschenspielerei"*. Eu não sei como foi traduzido por nosso amigo N. Sels, mas isto quer dizer que é nosso teatro de fantoches, que somos fundamentalmente fantoches, na medida em que estamos capturados por esta relação com o *Outro*. Há esses fios que fazem com que falemos e ajamos sem saber o que contamos, o que fez a essência da comédia. O que nos faz rir é ver esses fios que estão ali a nos agitar como polichinelos, marionetes, fantoches, a fazer com que entremos nas paixões e nas disputas. Ninguém sabe por que brigamos, por que nos apaixonamos nem por que algo dá errado, etc. Rimos, é tão engraçado, isto não é nada mais, evidentemente, que uma representação de nossa captura pelo *Outro*. Portanto,

conhecemos aí o caráter eminentemente persecutório de nossa relação com o *Outro* e que a análise permite desvelar.

Será que a análise permite se liberar disso? Nesse livro de F. Roustang que tomo um instante como pivô de minha demonstração, há essa espécie de grito do coração de que em nenhum caso deveríamos ser dependentes do *Outro:* é preciso desembaraçar-se dele, jogar fora isso. Mas estaria no poder de alguém desfazer-se desse grande *Outro*? Se consideramos que esse *Outro*, ao mesmo título que o pequeno outro, é constitutivo de nosso estatuto de falasser, não há senão que reconhecer, inicialmente, estas alienações enquanto tais, para deixar em seguida a cada um a liberdade relativa de dispor disso como puder ou como quiser.

O que a análise permite, em todo caso, no que se refere à transferência, é eventualmente pôr um termo nisso. É a única operação do mundo, não há outra, que lhes permite considerar, pensar — não digo realizar (há muitos que o realizam? Não sei de nada, ou antes, sei um pouquinho) — o fim da transferência e de uma maneira radical, que está inclusive nisso que Lacan escreve como discurso psicanalítico; é isto que é muito chato, aborrecido.

A resolução da transferência poderia, ao mesmo tempo, separá-los radicalmente de seus semelhantes. Assim, vocês culminariam nesse curioso exercício de, ao término de uma análise, longe de se encontrarem socialmente como um peixe dentro d'água, vocês se encontrariam, pelo contrário, com dificuldades em relação a seus semelhantes. Justamente porque vocês não poderiam mais sustentar com eles a relação com esse pequeno outro enquanto que semelhante, nesta referência comum: sua comunicação, como se diz, correria então o risco de se encontrar um pouquinho parasitada. Seria então o cúmulo: fazer anos de análise, com tudo o que isso implica, para, no fim das contas, vocês se acharem um pouquinho sós... Vocês me diriam então: "Mas há uma salvação, formar confrarias de analistas ou de pessoas analisadas"; e aí terão uma boa surpresa esperando-os: vocês constatam que a transferência, que a relação com esse *Outro*, a referência a esse grande *Outro* funciona como terceiro

suportado por um sujeito suposto a este saber, funciona finalmente do mesmo modo.

Foi um pouco neste espírito também que Lacan pôde escrever as fórmulas do discurso psicanalítico (tivemos a ambição de retomar isto como título de uma revista, mas foi uma ambição muito explícita) que, como vocês sabem, põe o objeto *a* na posição de agente:

$$\frac{a}{S2} \quad \frac{\$}{S1}$$

Em quê seria uma resolução da transferência? Porque, se é um discurso psicanalítico, ele deveria implicar uma resolução da transferência. A resposta é muito simples: os três outros discursos se sustentam do seguinte: no *Outro*, há *ao-menos-um* que suporta o saber e o S1 toma sua autoridade deste *ao-menos-um*.

A resposta do discurso psicanalítico é que isso que liga a esse *Outro*, não é o ao-menos-um, embora ele exista (porém existe sob a forma dessa construção, da religião, dos mitos de fraternidade e de filiação). O que liga ao grande *Outro* primordialmente, não é nada mais que o objeto *a*: lá onde, no *Outro*, vocês pensam que há alguém que vela por vocês, que os ama, que os dirige à sua revelia, que os guia primordialmente, não há nada mais que esse objeto *a* que vocês cederam e que faz seu laço e sua alienação primordial com o *Outro*. Lá onde vocês se endereçam no *Outro* a um sujeito, a alguém que vê, apesar de tudo alguém que compreende, lá onde vocês se suportam neste consolo, a análise lhes diz: "Não, no *Outro*, tudo o que há, não é um sujeito, mas um objeto, e esse objeto não é senão aquele que vocês mesmos cederam, essa espécie de excremento que faz seu laço com o *Outro*". É realmente nisso que a análise tem algo de duro e de terrível. Ao mesmo tempo, ao escrever aqui este objeto *a*, vocês transformam radicalmente esse lugar que é o lugar do agente, porque ele tirava sua autoridade do *ao-menos-um*.

Vocês sabem que, a partir do século IV, os reis deviam ser ungidos, deviam ser benzidos, a autoridade vinha se fundar nesse *ao-menos-um*. A resposta do discurso analítico, o desvelamento que ele

opera é realmente que este lugar faz autoridade, mas é uma autoridade que não pode, em nenhum caso, reivindicar de modo válido o que concerniria a um sujeito no *Outro*; ela não pode se fundar em legitimidade, ela nunca é senão violência e arbitrariedade.

Se vocês entenderem a dimensão disto que lhes relato, perceberão como quiserem o caráter persecutório da relação com o *Outro*, como ela é escolhida apesar de seu lado persecutório, alienante e paranóico, de preferência à resposta que dá a análise e que é, como vocês vêem, uma resposta bruta, maciça. A alienação em nossa relação com o grande *Outro* é uma alienação desejada. Justamente, temos necessidade do amor para, de certo modo, vir clarear, limpar esta relação e fazer esquecer o que ela tem de fundamentalmente persecutória, com a reserva de que, como vocês sabem, o amor, esta experiência corrente na vida cotidiana, é evidentemente uma das formas mais banais da perseguição: "Tu não podes me fazer isso, pois eu te amo".

Vocês vêem como passamos do pequeno outro ao grande *Outro* e, portanto, como podemos, no registro do *Simbólico*, identificar uma dependência de tipo paranóico que prezamos, pela qual somos apaixonados, falando propriamente, e que buscamos proteger por todos os meios. Contrariamente ao que se conta, não é porque nos servimos dos termos da análise que por isso suas conseqüências têm direito de cidadania, até mesmo, como eu o dizia há pouco, às vezes nos agrupamentos de analistas.

Será que também podemos, no registro do Real desta vez, ressaltar o que seria um elemento paranóico constitutivo de nossa organização? Não teria tempo de evocar o trabalho de Kretschmer, do qual gosto muito, mas não tem importância. Há um último elemento que é para nós representável: o que funda nossa relação com o *Outro* e em particular com esse sujeito suposto ao *Outro*, é o sentimento de nossa insuficiência. É logicamente justificado porque o *ao-menos-um* se caracteriza pelo seguinte: nesta posição de *ao-menos-um*, ele escapa à castração. O Pai primordial, como Freud contou, é o pai que tem todas as mulheres; vocês vêm que aí, para ele, há uma toda-mulher, já que ele as tem todas.

O *ao-menos-um* tem esta particularidade de escapar à castração e nós que reivindicamos ser seus descendentes, temos este inconveniente de nunca podermos glorificar este Pai primordial como seria preciso. Estamos sempre em falta para com ele e sempre em dívida em relação ao que ele nos deu, isto é, a vida e nossa organização em torno desse objeto fálico. Em nossa consumação do gozo fálico, estamos sempre em falta, ao contrário dos perversos — e espero não lhes parecer exagerado —, que, por preocupação religiosa propriamente dita, buscam ir até o fim de sua perversão, realizar totalmente esse gozo fálico, isto é, não se interromper no "como se"*. Este aforismo de Lacan, "para mãe santa, filho perverso", traça este caminho: trata-se sempre de realizar até seu termo esse gozo fálico e de não se achar em falta diante dele, tal qual ele está prescrito por esse *ao-menos-um*.

Isto significa que, na relação com o *Outro*, somos sempre sensíveis a entender esse gozo no registro do que é nossa insuficiência, nosso defeito; é por isso que somos tão reconhecidos ao grande *Outro* por nos amar, apesar de nossa carência. Isto implica que, ao entendermos o que chamamos de mensagens que nos vêm do *Umwelt*, teremos muito facilmente a tendência a ouví-las no registro de nossa falta (pecado), nosso defeito, e a decodificá-las como vindo de certo modo lembrar, proclamar, nossa insuficiência fundamental, quer seja como homem ou como mulher, já que atribuímos esta incapacidade de realizar o gozo fálico ao fato de que não seríamos homem ou perfeitamente mulher.

Chamo a atenção de vocês para isto porque acho que é um ponto que não é tão evidenciado, isto quer dizer que a tendência interpretativa é fisiológica: vocês sempre têm tendência a interpretar. Basta a mínima desavença ou briguinha num casal para que logo cada um se ponha a ouvir o que pensou ter ouvido. Então, o outro lhe diz: "Mas não, eu não disse isso; o que você está procurando? O que você está dizendo, mas escute, vamos gravá-lo, você vai ouví-lo, eu não quis dizer isso; mas enfim, eu compreendi bem, etc.". É a banalidade, é a psicopatologia da vida cotidiana: ela nos esclarece

**Semblant*, em francês, que remete também a aparência (N. da T.).

sobre o que são os mecanismos interpretativos e nos mostra que, devido a esta relação com o *Outro,* somos fundamentalmente interpretativos e temos muito facilmente a tendência a decodificar as mensagens nesse sentido de que viriam, de certo modo, dizer, acusar, o que é nosso sentimento fundamental de falta (pecado): de não ter conseguido ser perfeitamente homem ou mulher e, portanto, ao mesmo tempo, não estar à altura do pai. Eis aí um grande sentimento de culpa.

Se vocês quiserem realmente considerar que esta tendência interpretativa pode ser atribuída à nossa relação com o *Real,* vocês vêem como as três categorias: do *Imaginário,* pelo qual comecei, do *Simbólico,* pelo qual prossegui com o que diz respeito à nossa relação com o *Outro* e do *Real,* quanto ao que se refere ao real da mensagem que percebemos, têm uma dimensão paranóica propriamente dita, constitutiva do falasser. Mesmo assim, é muito diferente dessa espécie de forma clínica mais difundida da paranóia, que é constituída por um certo número de traços: o orgulho, a desconfiança, a susceptibilidade, a prevalência do raciocínio lógico, que constituem a forma kraepeliniana da paranóia, esse delírio sistematizado sem causa endógena que se desenvolve através de um processo insidioso e progressivo.

O paradoxo é justamente que, quando um sujeito luta contra esta paranóia institucionalizada inerente ao falasser, isto é, tenta se desfazer de sua relação com o grande *Outro,* e, em particular, do gozo fálico que funda esta relação que constitui, pois, o obstáculo à relação sexual, este sujeito não pode recusar toda a zona de sombra que constitui a receptação desse sujeito suposto saber que funda o *Outro.* Há uma zona de sombra porque o sentido fálico, que dá seu sentido ao *Outro,* não dá todo seu sentido. O grande *Outro* é um conjunto aberto e não há nada que no *Outro* faça tudo: o falo é um objeto que dá seu sentido ao *Outro,* mas não dá todo seu sentido, resta esse *non-sens,* que sustenta a dimensão do grande *Outro,* essa insensatez. O fato de que as palavras de que nos servimos não possam ter relação unívoca com os objetos e que, como a lingüística mostrou, as palavras, os significantes, só valem ao se reportar a

outros significantes, isto é, suportam-se por um equívoco fundamental que é próprio de nossa relação à linguagem, é o que eu chamava há pouco de zona de sombra. Creio saber o que isso quer dizer, posso mesmo pretender, quando digo "caneta", pegar esta caneta, mas, como sabemos, minha relação com o mundo não se acaba com esta apreensão da caneta, pois não posso apreender a mulher. Isto só vale, se posso dizer assim, como ilustração do fato de que, mesmo que eu a agarrasse, permaneceria um fracasso em minha apreensão do objeto. Posso evidentemente provir da escola cínica, ser um masturbador e pensar, ao mesmo tempo, que agarrei o objeto, mas o objeto fálico continua sendo um sentido no *Outro,* não é todo o sentido, pois não é o objeto que faz tudo, embora o que caracterize a criança seja acreditar que o objeto fálico é o que faz tudo.

O que caracteriza o que se chama de adulto, é saber que o objeto fálico não faz tudo; portanto, o que sustenta minha relação com o *Outro,* é a zona de sombra, o equívoco, onde finalmente nunca sei perfeitamente o que ele quer de mim. O esforço paranóico consiste em abolir esta zona de sombra: rompendo a relação com o grande *Outro,* ele culmina num sistema onde cada um dos termos seria unívoco e cuja relação com seu objeto seria afirmada. Devemos ser, mesmo assim, capazes de considerar que o sistema paranóico é um sistema binário fundado sobre o modo de resposta: sim ou não, é isto ou não é .

À divisão homem-mulher, apesar da aparência — e não é só porque os chineses inventaram o yin e o yang que isso vale — vocês não podem responder por sim ou não: "Será que é um homem, realmente, este aí? É um homem, naturalmente, é um deles"; e idem: "Oh, que mulher! Sim, naturalmente, naturalmente...". Com a distinção dos sexos, vocês registram ao mesmo tempo que vocês não podem responder por sim ou não; vocês podem responder pelo "como se"* num ou noutro caso.

O sistema paranóico, que retira o equívoco da linguagem e faz com que haja esta correspondência unívoca entre a palavra e a

*Vide nota da pág. 165 (N. da T.).

coisa, que responde por "sim" e por "não", "é isto" ou "não é", cumpre o ideal da Ciência. O ideal da cientificidade é ter uma linguagem purificada, depurada de todo equívoco. Quando vocês emitem um sinal, ou é um "mais", ou é um "menos"; ou um "sim", ou um "não"; ou o circuito é aberto, ou o circuito é fechado. A Ciência, no que se refere ao seu espírito, seu fundamento, não faz senão prosseguir um ideal paranóico, ou seja, aquele que nos desembaraça dos equívocos da linguagem. Não temos que criticá-la em seu procedimento: ela só pode e só deve funcionar assim. É evidente que o ideal, é a linguagem matemática, onde cada signo tem sua definição estabelecida, unívoca, uma vez por todas; o resto, em seguida, é apenas um negócio de escritura perfeitamente unívoca onde vocês vêem imediatamente se se sustenta, se é consistente ou não.

Quando nos servimos de uma determinada linguagem científica para apreender os fenômenos da vida psíquica, não fazemos senão aplicar o ideal paranóico ao que chamamos de doença mental: é um sucesso, pois a paranóia é uma forma de sucesso, e eu diria, já que se faz qualquer coisa, por que não? Mas ainda é preciso saber, isto é, ter uma noção do que fabricamos e constatar com um certo retorno sobre nós mesmos que não fazemos senão aplicar àqueles que chamamos de doentes mentais o que, apesar de tudo, é o ideal de uma grande forma de doença mental que se chama de paranóia. O ideal paranóico, como vocês sabem (é o que torna o paranóico, em geral, pessoa de convívio um pouco delicado, um pouco difícil), quer capturar seu objeto totalmente. É também o ideal científico, é a mesma ambição.

Isto para lhes fazer observar que os processos com os quais temos que lidar não são intra-muros e que, nós mesmos, embora nem por isso sejamos absolutamente paranóicos, estamos presos a ideais cujos procedimentos podem ser muito semelhantes aos procedimentos que, não obstante, colocamos intra-muros. O próprio do falasser é não escapar deste tipo de impasse. Se temos alguma disponibilidade, alguma liberdade, é em todo caso tentar saber isto; em outras palavras, não sermos completamente marionetes desse

grande *Outro* do qual eu falava há pouco. Não é preciso se defender de ser marionete, se ouso me expressar assim; Lacan o diz num título de um de seus seminários: "Os não-otários erram". Somos todos otários, naturalmente, mas podemos ser otários e ao mesmo tempo ter sobre isso uma olhadela e, talvez, por ter uma olhadela sobre esses logros que nos agitam, impulsionam e maltratam, ter esta pequena reserva, esta pequena exterioridade que não se suporta senão do sem-sentido — não há outra exterioridade senão esta do insensato — isso não deixe de trazer um certo alívio. Isso permite, em todo caso, não tomarmos essa marionete como sendo a realidade mesma. O fato de que sejamos movidos é uma das dimensões da nossa realidade, não é absolutamente a dimensão última, derradeira.