

# O OUTRO QUE NÃO EXISTE: VERDADE VERÍDICA, VERDADES MENTIROSAS E DESMENTIDOS VEEMENTES

---

Tania Coelho dos Santos

Tania Coelho dos Santos  
Universidade  
Federal do Rio de  
Janeiro (UFRJ),  
Programa de  
Pós-Graduação em  
Teoria Psicanalítica,  
Rio de Janeiro/RJ,  
Brasil.

**RESUMO:** O sintoma estruturado pelo par castração-inconsciente não é mais a configuração que prevalece na regulação da economia psíquica contemporânea mas o par sintoma-pedestal. Na contemporaneidade, em lugar de uma economia psíquica kantiana fundada na renúncia ao gozo em benefício do soberano bem, vivemos sob o imperativo sadiano do gozo. Há uma prevalência do desmentido banalizado (*Verleugnung*) da função do Nome-do-Pai, que sustenta o lugar de agente da castração na fantasia neurótica. O sujeito redefinido pela psicanálise de orientação lacaniana como um corpo falante está mais liberado das amarras do recalque e se mostra pouco disposto ou capaz de sublimar suas pulsões.

**Palavras-chave:** Verdade, mentira, desmentido, sintoma, gozo.

**ABSTRACT:** The other that does not exist: of the true truth, lying truths and vehement denials. The symptom structured by the duo castration-unconscious is no longer the configuration that prevails in the regulation of the contemporary psychic economy, but the duo sinthome-pedestal. In contemporary times, in place of a psychic Kantian economy based on the waiving of jouissance for the benefit of the sovereign good, we live under the Sadian imperative of jouissance. There is a prevalence of trivialized retraction (*Verleugnung*) of the function of The Name of the Father that holds the place of the agent of castration in neurotic fantasy. The subject redefined by the psychoanalysis of Lacanian orientation as a speaking body is more released from the bonds of repression and feels unwilling or unable to sublimate his drives.

**Keywords:** Truth, lie, denial, symptom, jouissance.

DOI - <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982016003011>

Como propõe Miller (2014), o sintoma estruturado pelo par castração-inconsciente não é mais a configuração que prevalece na regulação da economia psíquica contemporânea, e sim o par *sinthoma*-pedestal. Conceito transversal relativo ao par narcisismo-sублиmação, é preciso avaliá-lo à luz da tese de que, na contemporaneidade, em lugar de uma economia psíquica kantiana fundada na renúncia ao gozo em benefício do soberano bem, vivemos sob o imperativo sadiano do gozo. Vamos articular o liberalismo econômico, a supremacia da lei do mercado e o empuxo ao consumo à prevalência do desmentido banalizado (*Verleugnung*) da função do Nome-do-Pai, que sustenta o lugar de agente da castração na fantasia neurótica. Nem psicótico, nem perverso, o corpo falante, hoje, está liberado das amarras do recalque e se mostra pouco capaz de sublimar suas pulsões. O mais importante é que considero que não é a vigorosa tese de que o “Outro não existe” — eixo escolhido por Miller (2005/1996-1997) — que melhor formaliza a configuração de valores contemporânea. Ao contrário, o Outro, a lei simbólica, a castração que divide o sujeito, me parece que são permanentemente confrontados, recusados e desmentidos. Esta atitude que resulta, talvez, de uma radicalização histórica, rebelde a toda forma de autoridade, pronta a revelar que o “rei está nu”, pode explicar por que só há gozo na transgressão, na ultrapassagem de todos os limites ou na reivindicação de ser tratado como exceção. Muito mais do que denunciar a castração do Outro — isto é, sua impotência em sustentar a ordem simbólica e sua recriação —, trata-se de desafιά-lo, de humilhá-lo e de declará-lo definitivamente morto.

Vamos examinar, aqui, os novos usos que podemos fazer do conceito de desmentido da castração para abordar o gosto contemporâneo pelo excesso. Para tanto, retornaremos ao paradoxo do gozo, tese lacaniana que contrapõe Kant e Sade, para abordar alguns conceitos mais tardios como *sinthoma* e corpo-falante, que vêm substituir o par clássico sintoma-sujeito dividido. E, quem sabe, desenvolver alguma coisa que não se reduza a reproduzir a orientação que prevalece hoje na Associação Mundial de Psicanálise.

A hipótese que proponho neste artigo traz a oposição que confesso à tese de que, na contemporaneidade, o Outro não existe. O reino do Nome-do-Pai — significante do Outro que existe, de acordo com Miller (2005/1996-1997), corresponde à época freudiana. Se Lacan formalizou a teoria freudiana do Complexo de Édipo — ainda segundo Miller — não foi por adesão, para lhe dar continuidade, mas para colocar um fim. O matema  $S(\ )$  designa a pluralização dos Nomes do Pai, e também sua pulverização. A inexistência do Outro inaugura a época lacaniana da psicanálise, a época dos desenganados (*Les non dupes du nom du père*), descrentes, errantes (*les non dupes errent*). Miller (2005/1996-1997) conclui que, hoje, os indivíduos não se enganariam mais ou menos com o Nome-do-Pai, pois sabem que ele é somente um semblante. Aliás, em nossa época não haveria

nada mais que não fosse somente semblante. Esta desmaterialização vertiginosa dos semblantes faz com que o ser, isto é, o sentido do real, se reduza a um mero questionamento. Apresentada deste modo, a tese de que o Outro não existe não questiona a subjetividade pós-moderna. Ao contrário, faz dela um novo pilar teórico que revoga a psicanálise freudiana, para instituir uma outra psicanálise, a lacaniana.

A oposição à tese de que o Outro não existe não viceja nem mesmo entre os psicanalistas que se debruçaram sobre o estudo do fenômeno do declínio do Nome-do-Pai, mas não acompanham a orientação lacaniana de Jacques-Alain Miller. Lebrun reproduz, durante a entrevista de abertura com Melman,<sup>1</sup> a seguinte argumentação deste psicanalista: “Passamos de uma cultura fundada no recalque dos desejos e, portanto, cultura da neurose, a uma outra que recomenda a livre expressão e promove a perversão” (MELMAN, 2003, p.15). O entrevistado esclarece que esta economia psíquica não existia antes. Parecia existir sob a forma de revoltas, de marginalidade, de fenômenos de franja, num movimento de oposição em relação a referências firmes, estabelecidas, aparentemente inabaláveis. Hoje estamos lidando com uma mutação que nos teria feito passar de uma economia organizada pelo recalque a uma economia organizada pela exibição de gozo.

A emergência de uma “nova economia psíquica” é tomada por evidente, mas sua explicação a reduz a uma economia do signo e não do significante. Nesta economia, o objeto vale pelo que é e não como representante da Coisa perdida. O céu está vazio tanto de Deus quanto de ideologias, de promessas, de referências e de prescrições. Os indivíduos precisam determinar-se a si mesmos.

Concordamos com Melman até certo ponto. Diferentemente dele, acredito que esta economia psíquica não é o que parece. Não podemos confundir a retórica dominante — baseada na posição subjetiva histórica reivindicadora ou decepcionada com o Outro — com uma nova economia psíquica que se organizaria segundo um princípio mais além do princípio do prazer. Para mostrar que os psicanalistas lacanianos não são nada coerentes em seus diagnósticos, encontro o argumento que contradiz a tese de que “o céu está vazio” no mesmo autor que propõe esta tese. Melman (2003), depois de situar os principais traços da nova economia psíquica — a carência da dívida simbólica, o gozo explícito fora da castração e a livre da primazia do falo, a queda da divisão subjetiva e a não responsabilização do sujeito por seus desejos e seus atos —, acrescenta um novo traço, o da identificação histórica à vítima.

---

<sup>1</sup> Em carta de 1/7/1985 aos professores e pesquisadores suscetíveis de postular candidatura a um posto no Collège de France.

Ora, a histeria não combina com a tese acerca da inexistência do Outro. A histórica, de acordo com Lacan (1991/1969-1970), é aquela que diz que o pai é castrado, isto é, não está à altura da função, é doente, moribundo, ex-combatente, ex-genitor. Dizer que o Outro (pai) é barrado é justamente dar-lhe uma destinação simbólica, desmentindo a crença universal em sua potência contra o desamparo.

Prefiro levar a sério o seguinte argumento genealógico do mesmo psicanalista. Os dois últimos séculos caracterizaram-se pelas grandes invenções e pela identificação de limites (a matemática de Hilbert, a lógica de Göedel, a economia de Marx e a psicanálise de Freud), mas, no século XXI, anuncia-se que mais nada é impossível. Melman (2003) atribui aos seguintes filósofos — a quem ele chama de moralistas: Foucault, Althusser, Barthes e Deleuze — um pensamento que reivindica o direito ao gozo e não mais à felicidade. E, por esta razão, assistimos à liquidação coletiva de toda forma de transferência. Não há mais nem autoridade, nem referência, nem saber que se sustente. Estamos apenas na gestão, há apenas práticas. Estamos ultrapassando todos os limites. Ou seja, os colegas da Associação Lacaniana Internacional que acompanham o ensino de Melman parecem convencidos de que não se trata de desmentido da castração ou de rebeldia histórica, e sim de uma nova economia psíquica presidida — nas minhas próprias palavras — por um princípio mais além do princípio do prazer.

É exatamente disso que eu não estou convencida. Advogo que o imperativo de gozo em jogo na economia psíquica contemporânea não é o do império de um mais além do princípio do prazer. É muito mais uma inversão, uma supressão selvagem do recalque que expõe os fantasmas pré-edípicos a céu aberto. Sadismo, masoquismo, voyeurismo, exibicionismo, oralidade devoradora ou vomitadora, excreção ou acumulação anal. Se a neurose é o negativo da perversão, ela impõe que os desejos manifestem-se como fantasmas inconscientes recalcados. Quando é proibido proibir, não é preciso mascarar o gozo fantasmático, recalca-lo ou escondê-lo. Podemos exibi-lo, assumi-lo, escancará-lo e até vendê-lo no mercado para satisfação de outros indivíduos. Penso que é preciso buscar nos movimentos de maio de 1968 o início desta nova era, marcada por uma epidemia de insatisfação com todos os limites e todas as referências de autoridade.

De acordo com Mark Kurlansky (2005), nunca houve um ano como 1968 e é improvável que volte a haver. Naquela época, as nações e culturas ainda eram muito mais separadas e muito diferentes entre si. Naquele ano, na Polônia, França, Estados Unidos, México e Brasil ocorreu uma combustão espontânea de espíritos rebeldes em torno de questões disparatadas. Um desejo de se rebelar, uma sensação de alienação à ordem estabelecida e um profundo desagrado por qualquer forma de autoridade tomaram conta de uma grande quantidade de jovens universitários. Onde havia comunismo, rebelaram-se contra ele. Onde havia capitalismo, voltaram-se contra isso. Os rebeldes rejeitaram a maioria das

instituições, dos líderes políticos e dos partidos políticos. Nada foi planejado ou organizado. Importantes decisões foram tomadas no capricho do momento. Os movimentos eram antiautoritários e, por isso, não tinham liderança. As ideologias não eram claras e muito pouca coisa era consenso. Abbie Hoffman, indiciado com mais oito manifestantes em 1968 por um júri de instrução federal em Chicago, declarou: “Não conseguíamos entrar em acordo nem sobre o almoço” (KURLANSKY, 2005, p.14). Quatro fatores históricos fundiram-se para criar 1968: o exemplo do movimento pelos direitos civis dos negros, uma geração que se sentia tão diferente e tão alienada a ponto de rejeitar todas as formas de autoridade, o ódio à guerra do Vietnã e o nascimento da televisão, que permitiu a transmissão num mesmo dia dos acontecimentos de diversas partes do mundo. Entramos na idade da mídia.

Não é minha intenção aprofundar neste artigo a literatura acerca dos acontecimentos de maio de 1968. É suficiente indicar que o gosto anárquico pela rebeldia, a ideologia frouxa, a causa difusa e os efeitos de contágio acelerados pelos meios de comunicação são os elementos que extraio dessa aventura para pensar sobre os rastros que permaneceram na mentalidade e no comportamento pós-moderno. Resta responder se devemos responsabilizar a psicanálise de orientação lacaniana por contribuir à propagação deste novo gosto. Assumo a responsabilidade de distinguir a perspectiva lacaniana, propriamente dita, de sua melhor releitura, a de Jacques-Alain Miller.

### **O “PENSAMENTO 68” OU A DESCONSTRUÇÃO FILOSÓFICA DA METAFÍSICA**

Luc Ferry e Alain Renault (1988) efetuam uma análise crítica da filosofia anti-humanista que emergiu na época dos acontecimentos de maio de 1968. Ela me interessa de perto, pois fundamenta, no campo filosófico e no da história das ideias, a observação de Melman (2003) sobre os moralistas mencionada mais acima. A hipótese de que o lema dos acontecimentos de maio de 1968 “é proibido proibir” articula-se ao pensamento filosófico desconstrucionista, antimetafísico e anti-humanista, designado pelos dois autores como “pensamento 68”, consolida minha tese de que se trata de um desmentido rebelde da função do Nome-do-Pai. Para que esta exibição da perversão polimorfa dos fantasmas inconscientes contagiasse todo o gosto contemporâneo — eliminando a consideração pelo bom senso —, teria havido a contribuição do pensamento filosófico de inspiração nietzschiana e heideggeriana, que orientou várias correntes pós-modernas na arte da desconstrução da metafísica ocidental.

Estes autores esclarecem que a filosofia francesa não se reduz àquilo que designam como “pensamento 68”. Filosoficamente, os anos 1960 também foram

marcados pelas obras de Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Jean Beaufret, Georges Canguilhem, Michel Serres, Jacques Bouveresse e Raymond Aron, para citar apenas alguns dos que não se inscrevem na linhagem desconstrucionista. Por “pensamento 68”, ou filosofia francesa dos anos 68, os autores visam exclusivamente a uma constelação de obras cronologicamente próximas de maio, cujos autores reconheceram quase sempre explicitamente um parentesco de inspiração com aquele movimento. A maior parte das obras desta geração filosófica é quase contemporânea da crise:

“Foucault, cuja *História da loucura* data de 1961, publica *As Palavras e as coisas* em 1966 e a *Arqueologia do saber* em 1969. Althusser — seu *Pour Marx* e os primeiros volumes de *Para ler O capital* apareceram em 1965 — proferiu em fevereiro de 1968 as conferências publicadas no ano seguinte, *Lenin e a filosofia* e *Marx diante de Hegel*. Derrida publica em 1967 *L'Écriture et la Différence* e *De la Grammatologie*; quando em outubro de 1968 expõe seu texto intitulado *Les Fins de L'homme* num colóquio organizado em Nova York, não deixa de enfatizar, para esclarecer ‘o horizonte histórico e político’ de sua exposição, que ele fora redigido e datilografado em abril de 1968 — momento em que ‘as universidades de Paris foram, pela primeira vez, a pedido de um reitor, invadidas pelas forças da ordem social e, em seguida, reocupadas pelos estudantes no movimento de agitação que vocês conhecem.” (FERRY & RENAULT, 1988/1985, p.12)

Os autores incluem neste grupo *Les Héritiers* de Bourdier e Passeron, que remonta a 1964, e *La Reproduction*, que saiu em 1970. Gilles Deleuze (1969, apud FERRY & RENAULT, 1988/1985) começa a abandonar o território da história da filosofia com *Différence et Répétition* e *Logique du sens*. E concluem que esta concentração cronológica é sem dúvida marcante. Isto não significa que tenham influenciado o movimento de 1968, mas que podem ter pertencido ao mesmo movimento cultural e ter se constituído, de modos diversos, como sintomas. Por exemplo, Foucault (1977, apud FERRY & RENAULT, 1988/1985), em uma entrevista, declarou que houve uma aceitação dominante dos acontecimentos de maio por parte dos filósofos de 68. Ele reconheceu que seus livros anteriores foram recebidos com grande silêncio pela esquerda intelectual francesa. Admitiu que suas reflexões sobre as relações entre saber e poder tinham sido muito tímidas e confusas até aquela data. Somente depois de 68, as problemáticas que ele examinara até então, foram reconhecidas como de caráter político. E, finalmente, reconhece que, sem a abertura política realizada naqueles anos, ele não teria tido coragem de retomar o fio destes problemas e prosseguir sua investigação na vertente da penalidade, das prisões e das disciplinas.

Esta inspiração comum no movimento de 1968 foi destacada também nos trabalhos mais recentes de Jean François Lyotard. Em 1984, ele declara que o

que resta “vivo” do marxismo é o sentido da “contestação” e que os “trabalhos de espírito” (e, dentre eles, o do filósofo) devem testemunhar. Acrescenta que “algo semelhante teve lugar em 1968” (LYOTARD, 1984, p.29, apud FERRY & RENAULT, 1988/1985, p.41). Mesmo Louis Althusser (1969, apud FERRY & RENAULT, 1988/1985), contrariando a ortodoxia comunista, teria manifestado simpatia num artigo de maio-junho de 1969 pela revolta estudantil, porque ela contesta o “aparelho de doutrinação da ideologia burguesa por excelência, que é o sistema escolar capitalista” (ALTHUSSER, 1969, p.11, apud FERRY & RENAULT, 1988/1985, p.14) e que mereceria ser reconhecido pela sua inovação sem precedentes, pela realidade e importância progressista enquanto revolta intelectual que favoreceria a luta revolucionária da classe operária.

A questão que se levanta nesta obra de Ferry e Renault é muito essencial ao progresso de minha reflexão. Maio de 1968 é uma revolta individualista ou humanista? Os autores defendem que desde a proclamação foucaultiana da “morte do homem”, em *As palavras e as coisas*, até a afirmação lacaniana do caráter radicalmente anti-humanista da psicanálise, a autonomia do homem é considerada somente uma ilusão. Lyotard (1984, apud FERRY & RENAULT, 1988/1985) afirma que é próprio do pensamento contemporâneo arriscar-se para além dos limites da antropologia e do humanismo, sem fazer concessão ao espírito do tempo. Derrida (1981, p.141, apud FERRY & RENAULT, 1988, p.35), em *Les fins de l’homme*, recorda a “destituição do humanismo”, uma dissipação efetiva das trevas da metafísica humanista, a ponto de buscar mesmo em Heidegger, especialista em matéria de anti-humanismo, as sobrevivências de um “pensamento do homem”. Recordam ainda que Althusser, em seu *Pour Marx*, celebra a definição do “humanismo como ideologia” e “a ruptura com toda antropologia ou todo humanismo filosófico” como “solidário com a descoberta científica de Marx” (ALTHUSSER, 1965, p. 233, apud FERRY & RENAULT, 1988, p.46), defendendo abertamente a tese de um anti-humanismo filosófico ou teórico de Marx.

Por fim, recordam a publicação do conjunto dos *Écrits* de Jacques Lacan em 1966. Advogam que também Jacques Lacan inscreve-se na tradição filosófica da desconstrução. Lacan radicaliza a disjunção entre o sujeito do inconsciente e o eu, fazendo deste último o lugar da alienação e do desconhecimento do vazio de verdade que habita o sujeito. A verdade é situada na própria cisão do sujeito, diferentemente do discurso tradicional que a situa como adequação ou identidade. Considera que a ideia de uma verdade verídica seria ideológica, pois esquece o real.

Como o sujeito freudiano do inconsciente não se reduz nem a uma, nem a outra concepção de verdade, ao final deste artigo aprofundo uma discussão acerca do conceito de verdade em jogo nas concepções lacanianas de sujeito e do ser falante. Abordo o conceito de corpo falante e outras noções que lhe são

correlatas no contexto da releitura de Lacan por Jacques-Alain Miller. Antes disso, proponho fazer uma breve digressão sobre o estatuto da verdade na psicanálise de orientação lacaniana e na sociedade da informação.

### **A PÓS-MODERNIDADE E A SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO**

Para fundamentar meu próprio ponto de vista acerca do tema da verdade depois de maio de 1968, me proponho a fazer uma breve articulação das relações entre as teorias do laço social na civilização e as concepções psicanalíticas do sujeito do inconsciente, do ser falante e do corpo falante na psicanálise de orientação lacaniana. Começo por definir brevemente cada um destes termos.

O nascimento histórico do sujeito do inconsciente coincide com o advento da modernidade, pois ele é o próprio sujeito da ciência. Coube ao filósofo René Descartes (1988), em suas *Meditações metafísicas*, reduzi-lo à fórmula: *Cogito, ergo sum* (penso, logo existo). O sujeito da ciência não é uma substância em si mesma, é deduzido do pensamento. Jacques Lacan retoma esta fórmula, redefinindo-onos termos da linguística como sujeito barrado, isto é, aquilo que um significante representa para outro significante. Enquanto corpo, ele é mortificado pelo efeito da primazia do significante-mestre, o Nome-do-Pai. Na prática psicanalítica, ele se revela nas falhas do discurso, seja como lapsos, atos falhos, sonhos ou trocadilhos. A significação inconsciente exige ser decifrada, pois a verdade do desejo está submetida à operação do recalque.

O ser falante, diferentemente, é aquele cuja existência incentivamos graças ao dispositivo analítico. Pedimos que ele diga tudo que lhe vem à cabeça sem nenhuma censura, segundo a regra fundamental da psicanálise. Submetemos o analisando ao imperativo de gozo com a fala. Ele fala e falando goza. O significante o vivifica, o faz tagarela, alguém que fala a torto e a direito e não quer necessariamente dizernada. O ser falante não se define como desejo inconsciente, cifrado, e sim como aquele cujo gozo com a fala é impossível de recalcar. O ser falante não é um corpo, ele o tem tanto imaginária quanto simbolicamente.

O conceito de corpo falante inclui o real. São dois gozos: o da fala e o do corpo. O primeiro leva à sublimação e o segundo ao sinthoma. Este último é um circuito pulsional sujeitado à lei do significante, mas conectado com o corpo como substância gozante. De acordo com Miller (2014, s. p.): “É do corpo que são extraídos os objetos *a* e é no corpo que é buscado o gozo para o qual trabalha o inconsciente.” Ele se confunde com a singularidade do modo pelo qual usufrui de um corpo. O sujeito do inconsciente deve ser articulado às transformações que sucederam o corte representado pelo advento da ciência na modernidade, bem como ao surgimento do capitalismo e à entrada da força de trabalho no mercado. De acordo com Freud, ele se define como a verdade da sexualidade que

é submetida ao recalque, em proveito dos interesses da civilização. Entretanto, depois de Lacan, cabe destacar os efeitos de mais-valia que se pode extrair das relações de produção. O recalque não serve apenas à cifração da sexualidade, pois o sintoma serve também como meio de gozo. O ser falante é justamente esse efeito de mais-de-gozar que a máquina capitalista produz.

As transformações na relação entre o capital e o trabalho sob o impacto da globalização da economia e da expansão em escala planetária do mercado financeiro contribuem para produzi-lo e para amplificar a proliferação de seu gozo. Ele não é nem mesmo um ser, é apenas um corpo. As relações do corpo falante com a verdade são altamente relativistas. Ressalto a importância do relativismo científico na desconfiguração das relações entre verdade e realidade, consenso, verificação e demonstração. O advento da imprensa, da indústria da comunicação e da mercantilização da informação sobre as relações entre capitalismo e subjetividade são notáveis. Recordo ainda os efeitos da evolução vertiginosa dos meios de comunicação no século XX, ressaltando que a entrada da informação no mercado funciona, hoje, em tempo real e que a realidade social tornou-se em grande parte virtual. O conceito de corpo falante — manifestação do inconsciente no século XXI — precisa ser entendido à luz do fenômeno contemporâneo da multiplicação das versões, ficções, verdades mentirosas e desmentidos veementes que a mídia inventa ou simplesmente difunde. Não nos esquecendo que a difusão da psicanálise desempenhou papel essencial em todo este processo de transformação que vem semeando impasses em lugar de sintomas.

Recordo também a observação de Lacan (2006/1968-1969) acerca da relação entre os movimentos de maio de 1968 e o surgimento de uma nova era, a da redução do saber à mercadoria que caminha lado a lado com a ascensão do valor do diploma universitário, marcando sua entrada no mercado onde se vende e se compra. Esta observação de Lacan sucede sua formalização do objeto *a*, enquanto objeto “mais-de-gozar”, apoiada na teoria marxista do lucro. Este último é apropriado pelo capitalista ao remunerar a força de trabalho apenas pelo valor necessário à sua manutenção e reprodução. A diferença entre o valor despendido para produzir a mercadoria e seu valor de venda redundava numa “mais-valia” acumulada pelo proprietário dos meios de produção.

A força de trabalho, com o advento do modo de produção capitalista, já havia setornado uma mercadoria que se compra e se vende, desvinculando-se dos laços feudais de obrigação recíproca aos quais esteve amarrada durante toda a Idade Média. Também o usufruto do corpo e o tempo dedicado ao ócio são separados de seu “valor de uso” e colocados a serviço da produtividade, em benefício do lucro, do mais-de-gozar. O rebaixamento de todos os “valores de uso” a objetos “mais-de-gozar” obedece à lei do mercado de acordo com a concepção liberal da economia. O conceito de ser falante vem justamente sublinhar que o

recalque é produtivo. Ele não serve apenas a cifração do sexual como verdade inconsciente. Ele serve à produção de um lucro, de um ganho de gozo inédito, que é o gozo com a fala.

Em artigo recente (COELHO DOS SANTOS, 2015), levantei a seguinte pergunta: a intimidade tornou-se uma mercadoria que se compra e que se vende? Observava que o olhar nos dias de hoje é “sem véu”. A satisfação pulsional em exhibir-se e expiar prescinde de maiores justificativas para franquear os limites da barreira do pudor. A entrada na intimidade no mercado foi retirando-a lentamente de sua reserva tradicional para submetê-la à lei do mercado e para extrair dela a mais-valia como convém ao capitalismo. Não é apenas o gozo com a fala que revela a dimensão do mais-de-gozar em jogo na lei do mercado. Também o corpo privado de seu “valor de uso”, isto é, do usufruto da privacidade, torna-se uma mercadoria que se anuncia através da hiper-exposição de sua imagem. O corpo falante é esse corpo mercadoria que se expõe, se exhibe, que é permanentemente olhado e convocado a testemunhar publicamente como é que goza de si mesmo. Para quê? Para o gozo de todos os outros corpos.

Retomo este tema da passagem do privado ao público, desta vez, para interrogar se, na idade da mídia, a dignidade da “verdade” não se reduziu também à forma mercadoria. Esvaziada de seu valor absoluto — em oposição à mentira — não passa hoje de uma verdade-ficção. O valor de verdade se mede cada vez mais pelo impacto que lhe confere a mídia sensacionalista. Manipulada, maquiada, exacerbada, uma verdade vale aquilo que seu impacto sensorial é capaz de provocar.

Volto ao ponto de partida. É consensual entre os analistas de orientação lacaniana — sob a liderança de Jacques-Alain Miller — a adesão à tese de que, com o declínio do Nome-do-Pai — significante de que o Outro (Deus) existe —, entramos numa era em que o Outro não existe. Desde o advento da modernidade, a exclusão de Deus do mundo, o advento da razão científica e a fundação do Estado laico são alguns indicadores da perda de consistência do Outro da religião. Entretanto, como aponta Lyotard (1989), o relativismo científico deslocou a verdade para o terreno da ficção. A verdade pulverizou-se e pluralizou-se. Lacan — de acordo com Jacques-Alain Miller (2005/1996-1997) — formalizou esta época da pluralização dos Nomes do Pai com o matema  $S(\ )$ . Época de errância, de descrença e de redução do Outro a um mero semblante, de desmaterialização acelerada do sentido do real. De acordo com Miller (2005/1996-1997), entramos na época lacaniana da psicanálise. O relativismo pós-moderno conduz a uma pluralização das identificações na sociedade que discute, delibera, por meio de seus comitês de ética. A debilidade mental generalizada e a angústia do desamparo na ausência de certezas são os índices da desconexão do Outro.

Aproveito para recordar a hipótese seminal de Jean-François Lyotard (1989): o saber muda de estatuto quando as sociedades entram na idade dita pós-industrial. Isso coincide com o final dos anos 1950 e do período de reconstrução da Europa. A vanguarda do saber científico debruça-se sobre a linguagem: fonologia e teorias linguísticas, problemas da comunicação e a cibernética, matemáticas modernas e informática, computadores e suas linguagens, problemas de tradução e compatibilidade entre linguagens, problemas de memorização e banco de dados, telemática e instalação de terminais inteligentes, paradoxologia são alguns dos exemplos elencados pelo autor. A pesquisa e a transmissão de conhecimentos são afetadas pela incidência dessas informações tecnológicas. Interessa ressaltar neste artigo a dissociação entre a formação do espírito (*Bildung*) e a aquisição de um saber. Pois, tal como antecipamos mais acima:

“Esta relação entre os fornecedores e os usuários do conhecimento e o próprio conhecimento tende e tenderá a assumir a forma que os produtores e os consumidores de mercadorias têm com estas últimas, ou seja, a forma valor. O saber é e será produzido para ser vendido, e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção, nos dois casos, para ser trocado. Ele deixa de ser para si mesmo seu próprio fim; perde o seu ‘valor de uso’.” (LYOTARD, 1989, p.15-16)

Em que medida a verdade padece do mesmo destino de toda e qualquer forma de saber? E a verdade na psicanálise? Gostaria de explicitar suas diferentes definições tendo em conta os diferentes conceitos de sujeito do inconsciente, de ser falante e de corpo falante. Aproveito para evidenciar que o psicanalista Jacques Lacan não abandonou jamais a referência à autoridade oracular e arbitrária do signifiante mestre. E, dificilmente, se pode atribuir a Lacan a tese de que o Outro não existe. Não seria ela uma tese que deriva da releitura de Jacques-Alain Miller?

### **O SUJEITO DO INCONSCIENTE E A VERDADE COMO CAUSA**

Em *A ciência e a verdade*, Lacan (1966/1965-1966, p.873) estabelece o seguinte axioma: “Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo”. Paradoxo que se esclarece por meio da proposição: “Por nossa posição de sujeito somos sempre responsáveis” (idem, p.873). Prossegue declarando que “não há ciência do homem porque o homem de ciência não existe, mas apenas seu sujeito” (idem, p.873). A abordagem estruturalista do inconsciente freudiano o conduz à tese de que o sujeito da ciência se constitui em exclusão interna ao objeto das ciências do homem. O homem da ciência não existe. O *cogito* cartesiano permite concluir que se “penso,

logo existo”, o sujeito da ciência é uma dedução do pensamento. Ele é aquilo que ex-siste, ao pensar.

Para a ciência, a causa é formal. Para a psicanálise, a causa é o significante. A novidade — introduzida por Lacan — é a presunção da materialidade do significante. Por esta razão, podemos dizer que a psicanálise reintroduz na consideração científica o valor de causa do significante arbitrário do Nome-do-Pai. A ciência do sujeito ou o sujeito da ciência não são o oposto da autoridade da tradição. Pois, de nossa posição de sujeitos somos sempre responsáveis. Lacan chegou a considerar a lógica como a ciência do real, assim como a linguística seria a ciência da linguagem. A condição da psicanálise seria a ciência, mas ela própria não tem seu estatuto de ciência, somente podendo almejá-lo. A condição de possibilidade do surgimento da consistência lógica é a existência de um ponto sobre o qual não se pode decidir, um real fora do sentido, sobre o qual é impossível dizer se é verdadeiro ou falso. Mas, a verdade como causa é uma versão da verdade verídica. Não é a verdade como adequação às coisas, a realidade material. É a verdade que é fiel à Coisa (*das Ding*) irrepresentável, como sua causa.

Tanto a ciência quanto a psicanálise são definidas por Lacan como discursos, pois pressupõem o primado lógico desse real impossível. Um discurso é um artifício da razão, uma criação a partir desse ponto — vazio de sentido — no universo infinito da ciência. Um discurso não se define pela veracidade ou falsidade do ponto de partida e sim pelas suas consequências. O ponto de partida é sempre arbitrário e, para que seja considerado científico, precisa inaugurar uma série. O discurso da física precisa ter consequências sobre a natureza. Ao submeter-se ao discurso analítico, o analisando entra na série quando admite a hipótese do inconsciente: “A hipótese do inconsciente, Freud o sublinha, não se sustenta sem o Nome-do-Pai. Supor o Nome-do-Pai, por certo, é Deus” (LACAN, 2005/1975-1976, p.136). O campo do discurso analítico funda-se num ato de fé na lógica. O sujeito do inconsciente não é um dado imediatamente sensível, apenas pode ser suposto. O que chamamos de inconsciente é uma verdade cuja estrutura somente se manifesta por meio da ficção, do fantasma, do sonho e do ato falho.

Tudo aquilo que somos, sentimos e pensamos é consequência do discurso: “Para chamar as coisas pelo seu nome, esta lógica matemática é essencial à existência de vocês, saibam vocês ou não” (LACAN, 2006/1968-1969, p.35). O surgimento do discurso da lógica matemática, na medida em que reduz todos os objetos sensíveis a “objetos sem qualidades”, é a condição do surgimento do discurso analítico, pois o sujeito do inconsciente, bem como o sujeito da ciência, se definem como “sujeitos sem qualidades”. A psicanálise se distingue pela ênfase concedida àquilo que não funciona, não se reduz, não é adequado e escapa à formalização, isto é, a verdade do sujeito.

A verdade não é o real. O real é impossível. A verdade, porém, diz respeito à relação do sujeito com a causa do desejo. Como destacamos acima, a incidência da verdade como causa no campo da ciência reduz-se à causa formal. A psicanálise, diferentemente, toma a verdade como causa material. Nisto consiste sua originalidade no campo da ciência. O significante é tomado em seu caráter literal, separado da significação. Essa falha só pode ser suprimida por meio de um artifício: a hipótese da existência de Deus, isto é, o Nome-do-pai. O sujeito enraíza-se naquilo que a lógica nomeia de par ordenado (S1 S2), isto é, num significante (S1) que o representa para outro significante (S2), com efeito retroativo de sentido. Esse outro significante (S2) representa o saber, termo opaco no qual o sujeito se apaga no recalque primário. O sujeito se origina desse núcleo primordial excluído, que o recalque propriamente dito vem duplicar, constituindo-o como enigma. A estrutura dessa falha no campo do saber impulsiona o movimento de repetição da mesma rata : *o saber não se sabe*. Esse furo no saber funciona como *causa material* da relação do sujeito com o Outro. A falha o conduz a interrogar: o que isso quer dizer?

#### **A VERDADE COMO SEMBLANTE**

Em 1968, Lacan (2006/1968-1969) ensaia uma formalização daquilo que escaparia à estrutura, isto é, a própria dimensão do gozo. O real de que fala Lacan nessa época se redefine graças à formalização do objeto *a*. Esse conceito lhe permite ir do grande Outro (A) ao pequeno outro (*a*), demonstrando a relação íntima e êxtima entre o significante e o real. Para empreender essa redefinição do real, ele propõe uma nova equivalência entre o valor de “mais-de-gozar” do objeto *a* e o conceito de lucro ou mais-valia introduzido por Marx. Lacan propõe apreender a dimensão do gozo com apoio na economia política, e não apenas na equivalência entre a teoria do significante e a termodinâmica freudiana que o inspirou em seu *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (LACAN, 1978/1954-1955).

O gozo é esse termo instituído por ser um exterior absoluto ao campo do Outro como lugar da fala. O objeto *a*, diferentemente, é um conceito que foi fabricado para atravessar essa limitação. Ele é concebido como a única infração à exterioridade absoluta da Coisa (*das Ding*) em relação ao campo do Outro, pois ele comporta um fator libidinal que se integra ao campo significante, que é o mais-de-gozar (*Merlust*). O objeto *a*, graças à sua estrutura topológica, pode funcionar como equivalente do gozo.

Esse objeto não é uma parte do conjunto do grande Outro (A), mas um resíduo que tem a mesma importância. Porque ele é, ao mesmo tempo, o que o grande Outro tem de mais íntimo, um furo, e mais exterior ao seu conjunto.

Por essa razão, na relação do sujeito ao Outro como efeito do significante, o objeto é uma borda estruturada topologicamente. Encontramos neste tempo do ensino de Lacan o real como um resíduo determinado pela ação do significante. Nesta época, o simbólico e o real não são abordados como dimensões disjuntas.

A mudança mais importante consiste em deslizar do sujeito submetido ao recalque ao ser falante como ser que goza com o discurso. Este giro conceitual se verifica na prática analítica, pois a fala do analisando já não se esgota na questão: “o que é que isso significa?” Agora é preciso levar em conta a dimensão do que se satisfaz por meio dela. Neste ponto, passamos a fazer uma inversão da significação à satisfação, abrindo outra dimensão do dizer que nos convida a procurar alguma coisa lá onde “isso goza”.

O segundo ensino de Lacan avança — mais além da verdade como causa — o conceito do gozo com o objeto mais-de-gozar. No *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Lacan define: “a essência da teoria psicanalítica é um discurso sem palavras” (LACAN, 2006/1968-1969, p.11). Apoiar-se no escrito. Porém, a estrutura lógica não se separa da função do semblante em suas relações com a verdade: “A estrutura é, portanto, o real. Ela é determinada, em geral, por um ponto de convergência em direção a uma impossibilidade” (LACAN, 2006/1968-1969, p.30). A prática da psicanálise distingue-se da ciência, pois mostra a coerência da verdade, acrescentando alguma coisa sobre o semblante (LACAN, 2006/1971, p.25).

Lacan, apesar de demarcar a fronteira entre os campos da psicanálise e da ciência, não é relativista, nem nominalista. Ele se declara um realista. O real que lhe interessa é reduzido à castração. A presidência do *phallus*, significante que orienta todo o campo do gozo sexual, vela a realidade da castração. “É que para os homens, a menina é o *phallus* e isso os castra. Para as mulheres, o menino é a mesma coisa, o *phallus*, e é isso que as castra também, pois elas não alcançam senão um pênis, o que é um fracasso” (LACAN, 2006/1971, p.25). O semblante do Nome-do-Pai, essencialmente, funda a diferença sexual enquanto tal. A relação do homem e da mulher com o semblante não é a mesma. A mulher é a verdade do homem (LACAN, 2006/1971). Essa diferença estrutural equivale a reafirmar que o fantasma, a verdade, a ficção não tem para um e para outro o mesmo estatuto (LACAN, 2006/1971). A verdade está no campo dos fantasmas que são construídos como defesa contra o real. Quanto mais algo se apresenta na experiência como verdadeiro, menos é real.

Na experiência analítica, todo sentido se reduz ao semblante, algo que é imaginariamente simbólico, isto é, um discurso. Para abordar o real, é preciso promover a dimensão do mito, isto é, da verdade do fantasma. O real impossível, na psicanálise, é o gozo. A natureza do discurso é a de ser um semblante, uma defesa contra o real. Nesta época, em que pese o fato de que o real é o gozo impossível, na armadura defensiva do discurso, ele comparece reduzido a um

elemento, a uma migalha de gozo: o objeto *a*. Este objeto é o mais real. Na experiência analítica, o objeto *a* precede logicamente e antecipa o sujeito do inconsciente em vias de advir. Ele é um protossujeito, um *affekt*, aquilo que tem afinidade de estrutura com o que é um sujeito.

### **A VERDADE NÃO É O REAL**

É com a releitura do psicanalista Jacques-Alain Miller do chamado último ensino de Lacan que surge toda uma teoria e uma prática da psicanálise em torno da tese de que o Outro não existe e da promoção do conceito de corpo falante.

A expressão “verdade mentirosa” foi extraída do texto *Prefácio à edição inglesa do Seminário 11* (LACAN, 2003/1976). Não se trata de opor a verdade mentirosa à verdade verídica, mas de considerar como essencial, constitutiva, a aliança da verdade com a mentira. O mentir-verdadeiro é uma mentira que vai ao encontro da verdade, que a revela. De acordo com Miller (2011/2009) — é esta a sua interpretação de Lacan —, a própria verdade é uma mentira. Ele mesmo reconhece que é uma grande ousadia supor que Lacan teria dito isso, pois este último fez da verdade o pivô da experiência analítica. Porém, se corrige afirmando que a verdade é intrinsecamente mentirosa. Acredita que esta afirmação é compatível com o fato de que Lacan tomava a verdade como efeito, cuja causa é o significante. Quanto a mim, me parece óbvio que a verdade como efeito do significante não é a mesma coisa que a verdade mentirosa. Em essência, porque a cadeia dos significantes não é arbitrária. Ela é determinada pelo significante mestre, o Nome-do-Pai. Mas, se abolimos o papel do Nome-do-Pai no lugar de agente do discurso ou no lugar do significante mestre — alegando que o Outro não existe —, de fato, resta concluir que toda verdade é mentirosa. Nada mais é do que uma invenção solitária, uma elucubração qualquer sobre o real.

O corpo agora passa a ser abordado como substância gozante. Existe o gozo com a fala, com o pensamento e com a escrita. A linguagem é um aparelho de gozo e não apenas aparelho de significação. Existe inclusive um nível do aparelho de linguagem, a *lalíngua*, onde os significantes isolados (S1) gozam de certa inércia que resiste a permitir que eles se encadeiem a outros significantes (S2). Por isso se apresentam como um enxame disperso e caótico. A interpretação não decifra a verdade, ela apenas encadeia os significantes de outro modo. Isso que se produz por meio dela é apenas uma elucubração de saber sobre *lalíngua*. Melhor dizendo, é apenas uma verdade mentirosa sobre o real sem sentido.

Consequentemente, de acordo com Miller (2010/2006), a psicanálise divide-se entre ciência e práxis. A perspectiva da verdade e a perspectiva do gozo justificam esta divisão. Afirma que a psicanálise no sentido absoluto conduz a uma existência vazia de sentido. A prática da psicanálise funda-se exatamente

no contrário. O horizonte da psicanálise é o real, na medida em que exclui (S1//S2) todo sentido. A prática, ao contrário, opera com a conexão (S1-S2) da interpretação, pois supomos que existe uma relação entre o sentido e o real por meio do sintoma. Porque o sentido varia, mas o sintoma permanece. Na prática, o sintoma é idêntico ao real. Mais além da prática, o real é sem lei e sem sentido.

Um *sinthoma* é o resto de satisfação pulsional rebelde à civilização que não pode ser modificado pela interpretação. O resto sintomático é o resíduo incurável do acontecimento traumático que terá sido o primeiro encontro do significante com real. Encontro que inaugurou o modo singular pelo qual um corpo falante goza do seu corpo. Silenciosos ou tagarelas, os “*sinthomens*” restam marcados pela divisão (*Spaltung*). Do final da análise, espera-se que surja um saber fazer com isso. Isto é científico em algum sentido? Este real rebelde ao sentido é da mesma natureza que o real da ciência? O real da ciência seria mais dócil à investigação do cientista? O *sinthoma*, segundo Miller, é a única infração à regra de que não há sentido no real. É o resto do trabalho analítico de redução da estrutura quaternária do discurso a um acontecimento traumático — o encontro com a não relação sexual — em que se realiza a conjunção entre o significante (S1) e um corpo (objeto *a*). Deixemos a Lacan a tarefa de precisar quais são as relações entre o real do *sinthoma* e o real da ciência. O *sinthoma* é real, enquanto furo no semblante, e distingue-se do fantasma e da verdade. “A articulação, eu entendo, algébrica, do semblante — e como tal não se trata senão de letras — e de seus efeitos, eis o único aparelho por meio do qual designamos o que é real. O que é real é o que faz furo no semblante, nesse semblante articulado que é o discurso científico” (LACAN, 2006/1971, p.28).

Para Lacan, o discurso científico, com sua rede, deixa ver os bons furos no bom lugar. Sua única referência é o real impossível que suas deduções permitem atingir. Os limites de sua consistência lhe são dados pelo rigor de seu aparelho de discurso. A psicanálise leva seu interesse pela verdade até o ponto em que seu limite se revela: a singularidade do *sinthoma*. Para além do que é universal e do que é particular, a clínica do *sinthoma* não estaria, a meu ver, fora do campo da ciência. Do ponto de vista da psicanálise no sentido absoluto, o discurso do analista é científico. Ele é científico, na medida em que reduz o sujeito do inconsciente ao sujeito da ciência. Miller (2011/2009), diferentemente de mim, contrapõe o sujeito barrado que a análise produziria à tese de que a singularidade do *sinthoma* é um furo nas classificações clínicas e nos diagnósticos: “todo mundo é louco, todo mundo faz uma elucubração de saber sobre seu *sinthoma*” (MILLER, 2011/2009, p.71). Isso posto, avança “que a psicanálise não é a clínica” (2011/2009, p.63). Mais uma vez Miller escolhe o caminho da inexistência do Outro para abordar as relações entre o universal, o particular e o singular.

Penso que essa não é a melhor abordagem. Para além da universalidade do fantasma da castração — que configura a posição particular ao homem e à mulher diante da castração — todo *sinthoma* comporta um real contingente, uma articulação singular entre o significante mestre e o objeto *a*. É um saber feito de *lalíngua*, de montagens da pulsão, substância gozante que não fala com ninguém. Nenhuma interpretação pode dissolvê-lo, reduzindo-o a uma ficção. Ao analisando, no final de sua análise, somente *Ihe* restaria fazer deste vício virtude, encarnando seu *sinthoma*: uma versão singular do Nome-do-Pai. O *sinthoma* é um modo de fazer a relação sexual existir, por isso, enquanto sujeito, só *Ihe* resta a “responsabilidade sexual” (2011/2009, p.64).

O efeito da interpretação mais verdadeira nunca demonstra sua adequação ao real, pois não alcançam separar o significante (S1) do corpo (objeto *a*). Logo, o fracasso terapêutico é a única condição do sucesso analítico. Afinal, Lacan afirma, em *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, que não haveria nem discurso analítico, nem revelação da função do objeto *a*: “Se o analista, ele próprio, não fosse esse efeito, eu diria mais, este sintoma que resulta de uma certa incidência na história, implicando uma transformação da relação ao saber, enquanto determinante da posição do sujeito, com o fundo enigmático do gozo” (LACAN, 2006/1968-1969, p.46). A psicanálise no sentido absoluto demonstra a impossibilidade de que o sentido inclua todo o real. O fracasso terapêutico demonstra o sucesso analítico. O saldo real da análise é o analista, testemunha viva de que o *sinthoma* comporta uma dimensão incurável.

### **VOLTANDO AO PONTO DE PARTIDA, PARA CONCLUIR**

Este compromisso de cada um com seu gozo incurável implicaria necessariamente uma aversão a toda forma de autoridade? A afirmação do direito ao gozo singular nos deixaria obrigatoriamente mais rebeldes às formas coletivas de organização vertical, hierárquica, sujeitadas à primazia do Nome-do-Pai? O efeito analítico de radicalização da histeria, que o *sinthoma* evidencia, levaria todos os corpos falantes ao final de suas análises a reivindicar o direito de serem tratados como exceção. Se isto fosse verdadeiro, o que se tornaria o laço social nestas condições? Esta configuração subjetiva não favoreceria a formação de pequenas tribos, comunidades de gozo em torno de estilos de vida segregados e mais submetidos ao único consenso produzido pela lei do mercado? Ou será que esta radicalização da histeria — que a interpretação milleriana de Lacan sugere — não levaria a uma forte ideologização processo analítico e do próprio psicanalista e também a instituir uma comunidade segregada de gozo? A Escola de Lacan e a Associação Mundial de Psicanálise não correm o risco de desenvolverem uma retórica própria, o discurso analítico?

Estas são algumas questões para as quais não tenho respostas definitivas. Arisco tão somente algumas hipóteses acerca dos fenômenos de tribalização que venho observando na cena social (COELHO DOS SANTOS, 2014). Tudo indica que nos dias de hoje o sentido sexual deixou de ser misterioso, enigmático e privado. Transformou-se em sentido compartilhado, comum, ordinário. Lacan qualifica esta nova ordem social como “ordem de ferro” (LACAN, 1973-1974/Inédito), pois ela é mais feroz do que a interdição pelo Nome-do-Pai que dá lugar ao desejo. O correlato da “ordem de ferro” é o imperativo do gozo. A perversão torna-se ordinária, no sentido de banal, e é correlativa da “ordem de ferro”. Os corpos falantes já não respondem aos significantes mestres tradicionais. Observa-se o declínio do poder de normalização — no sentido de sublimação — da metáfora paterna, do Nome-do-Pai, enquanto único significante da lei simbólica. Os corpos falantes, sem serem psicóticos, dedicam-se a encarnar o lugar da exceção que falta à ordem simbólica. O que me parece que explica o excesso de exposição do corpo, da imagem e do fantasma sexual com que goza cada um. Talvez a comunidade dos psicanalistas de orientação lacaniana, com seus testemunhos públicos do passe, também tenha entrado na era da mídia.

Recebido em 15/4/2015. Aprovado em 2/10/2015.

## REFERÊNCIAS

- COELHO DOS SANTOS, T. (2014) “Do supereu sujeitoado à lei simbólica à normatividade do supersocial”, in COELHO DOS SANTOS, T., SANTIAGO, J. & MARTELLO, A. (Orgs.) *Os corpos falantes e a normatividade do supersocial*. Rio de Janeiro: Cia de Freud.
- \_\_\_\_\_. (2015) O olhar sem véu: transparência e obscenidade. *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*, v.10, n.20. Disponível em: <http://www.isepol.com/asephallus>. Acesso em 1/7/2016.
- DESCARTES, R (1988) *Meditações metafísicas*. São Paulo: Nova Cultural.
- FERRY, L. & RENAUT, A. (1988/1985) *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio.
- KURLANSKY, M. (2005). *1968, o ano que abalou o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- \_\_\_\_\_. (1978/1954-1955) *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1966/1965-1966) “La science et la verité”, in *Écrits*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2006/1968-1969) *Le Séminaire, Livre XVI, D’un Autre à l’autre*. Paris: Seuil.

- \_\_\_\_\_. (1991/1969-1970) *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1973-1974). *O seminário, livro 21: les non-dupes errent*. Inédito.
- \_\_\_\_\_. (2005/1975-1976) *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2003/1976) "Prefácio à edição inglesa do Seminário 11", in *Outros escritos*, Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2006/1971) *Le Séminaire Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Seuil.
- LYOTARD, J.-F. (1989) *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva.
- MELMAN, C. (2003) *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio e Janeiro: Cia de Freud.
- \_\_\_\_\_. (2005/1996-1997) *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2010/2006) *Perspectivas do seminário 23 de Lacan: O Sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2011/2009) *Perspectivas dos Escritos e dos Outros Escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2014) *O inconsciente e o corpo falante, conferência de encerramento apresentada no IX Congresso da Associação Mundial de Psicanálise (AMP), Paris, 14 de abril*. Disponível em: <http://www.wapol.org/Template.asp>.

Tania Coelho dos Santos  
taniacs@openlink.com.br

