

---

AS FORMAÇÕES DO INCONSCIENTE  
SEMINÁRIO DE 11 DE DEZEMBRO DE 1957  
(6 ° SEMINÁRIO)

---

JACQUES LACAN

**H**oje tenho coisas muito importantes para dizer-lhes.

Na última vez deixamos as coisas na função do sujeito no "trait d'esprit". Penso que o peso de meu assunto, sob pretexto de que aqui nos servimos dele, nem por isso tornou-se para vocês algo negligenciável. Quando se usa a palavra sujeito, isto geralmente suscita vivas reações muito pessoais, às vezes emotivas, naqueles que se detém em primeiro lugar na objetividade.

Por outro lado, havíamos chegado a este espécie de ponto de convergência que está situado aqui e que chamamos A, em outras palavras o Outro, enquanto lugar de código, lugar onde chega a mensagem constituída pelo mot d'esprit, por esta via que em nosso esquema pode ser cruzada/ atravessada, neste nível, da mensagem ao Outro, e que é a via da simples sucessão da cadeia significativa enquanto fundamento do que ocorre ao nível do discurso, isto é, por esta via onde no texto da frase se manifesta este algo essencial que emana, que é o que temos chamado o "pouco sentido".

Esta homologação do "pouco sentido" da frase, sempre mais ou menos manifesto no trait d'esprit, pelo Outro, e o que temos indicado da última vez, e sem nos determos nisto, contentando-nos em dizer que o que é aqui transmitido do

Outro, é relançado numa dupla operação que retorna ao nível da mensagem, o que homologa a mesma, o que constitui o trait d'esprit, e isto na medida em que o Outro tem recebido o que se apresenta como um "pouco sentido", e o transforma no que nós mesmos temos chamado de uma maneira equívoca, ambígua, o "sem-sentido".

O que temos sublinhado com isso não é a ausência de sentido, nem o sem-sentido, mas sim algo que é um passo - numa nota preliminar do que o sentido mostra de seu procedimento - do que ele sempre comporta de metafórico, de alusivo, da necessidade, a partir do momento em que ela passou pela dialética da demanda introduzida pela existência significativa, esta necessidade que de alguma forma nunca alcançada. É por uma série de passos semelhantes àqueles pelos quais Aquiles nunca alcança a tartaruga, que tudo quanto é da linguagem procede deste sentido pleno e tende a recriá-lo alhures, esse sentido porém jamais alcançado.

Eis aqui o esquema ao qual chegamos nos últimos quinze minutos de nosso discurso na última vez, que parece já estava um pouco fatigante, como alguns me disseram. Minhas frases não estavam terminadas, segundo disseram alguns. Porém, lendo meu texto, eu não achei que eles careciam de cauda. É por-

que eu tento propulsar-me passo a passo em algo dificilmente comunicável, que é preciso que esses tropeços ocorram. Eu peço desculpas se se repetem hoje.

Chegamos ao ponto em que devemos interrogar-nos sobre a função deste Outro, em resumo, sobre a essência deste Outro, nesse cruzamento que chamamos, o indicamos, suficientemente, "sem-sentido"; este "sem-sentido" na medida em que é de certa forma o rebento parcial dessa plenitude ideal da demanda pura e simplesmente realizada de onde partimos, com do ponto de partida de nossa dialética. Este "sem-sentido", por qual transmutação, transsubstanciação, operação sutil de comunhão, se assim se pode dizer, pode ser assumido pelo Outro? Qual é este Outro?

Em resumo, eis aqui algo que nos é, suficientemente, indicado pela problemática que o próprio Freud sublinha quando nos fala do *trait d'esprit*, com essa suspensão da questão que faz com que, incontestavelmente, quanto mais eu leio - e não me privo disto - as diversas tentativas que foram feitas no curso do tempo para aproximar-se o máximo possível desta questão-mistério do *mot d'esprit*, menos vejo verdadeiramente, em quaisquer que sejam os autores aos quais me dirijo, inclusive remontando ao período fecundo, ao período romântico, nenhum autor que tenha nem sequer reunido os elementos primeiros, materiais da questão. Uma coisa como esta, por exemplo, na qual Freud se detém aqui, pode-se dizer duplamente, dizendo com esse tom soberano que é seu e totalmente oposto à habitual timidez ruborizante dos discursos científicos, ***"não há trait d'esprit senão o que eu reconheço como tal"***, é o que chama esta irreduzível condicionalidade subjetiva do espírito, e o sujeito é aqui

aquele que fala, diz o próprio Freud. Por outro lado, fazendo valer que de posse de algo que é propriamente falando da ordem do espírito, eu não vejo a hora, e nem posso gozar plenamente do *mot d'esprit*, da história, a não ser se eu, por assim dizer, o experimento sobre outrem, muito mais, se transmito o contexto.

Não me seria difícil fazer surgir esta perspectiva, esta espécie de jogo de espelhos pelo qual, quando conto uma história, se com isto busco verdadeiramente a conclusão, o repouso, o acordo de meu prazer no consentimento do Outro, permanece no horizonte que este Outro contará por sua vez esta história e a transmitirá a outros, e assim sucessivamente.

Esta espécie de duas extremidades da cadeia não tem de espírito senão aquele que eu mesmo sinto como tal. Mas, por outro lado, não há nada suficiente em meu próprio consentimento a respeito para que o prazer do *trait d'esprit* termine no Outro e pelo Outro. Digamos, se ficarmos atentos no que dizemos, isto é, se não vemos aí nenhuma espécie de simplificação que poderia estar implicada nesse termo, que *l'esprit* deve ser comunicado, a condição que deixemos a este termo de comunicação uma abertura que não sabemos através de que será preenchida.

Encontramo-nos, pois, na observação de Freud, perante esse algo essencial que já conhecemos, ou seja, a questão: o que é este Outro que é de algum modo o correlativo do sujeito. Aqui encontramos esta correlação afirmada numa exigência, numa verdadeira necessidade inscrita no fenômeno. Mas a forma desta relação do sujeito ao Outro, nós já a conhecemos; já a conhecemos desde que aqui insistimos sobre o modo necessário pelo qual nossa reflexão nos propõe o termo subjetividade.

Eu aludi a esta espécie de objeção que poderia vir a alguns espíritos formados numa certa disciplina, e tentando, sob o pretexto de que a psicanálise se apresenta como ciência, introduzir a exigência de que só falemos de coisas objetiváveis, isto é, sobre as quais possa se realizar o acordo da experiência, e que pelo simples fato de falar do sujeito se torna uma coisa subjetiva que não é científica, implicando por isto na noção do sujeito essa coisa que num certo nível está nela, ou seja, que está aquém do objeto que possibilita de algum modo dar-lhe seu suporte. É além, tanto quanto atrás do objeto, o que nos apresenta esta espécie de substância incognoscível, em resumo, este algo refratário à objetivação da qual de algum modo sua educação, sua formação psicológica nos traz toda a armação.

Naturalmente, isto desemboca sobre modos de objeções ainda muito mais vulgares. Quero dizer a identificação do terreno do subjetivo com os efeitos deformantes do sentimento sobre a experiência de um outro, introduzindo nele, por sinal, eu não sei que miragem transparente que o funda nesta espécie de imanência da auto-consciência em que se confia um pouco rápido demais para resumir nela o tema do cogito cartesiano; em resumo, toda uma série de empecilhos que só estão aí para se interpor entre nós e o que designamos quando colocamos em jogo a subjetividade em nossa experiência. De nossa experiência de analistas ela é ineliminável e de um modo que passa por uma via totalmente diferente daquela na qual poderiam se levantar obstáculos.

Para o analista, para aquele que procede pela via de um certo diálogo, a subjetividade é o que ele deve levar em conta em seus cálculos quando lida com esse Outro que pode levar em conta tam-

bém nos seus cálculos o seu próprio erro, e não tentar provocá-lo como tal.

Eis aqui uma fórmula que lhes proponho, e que é, asseguradamente, algo sensível. A menor referência à partida de xadrez, ou mesmo o jogo de par e ímpar, basta para assegurá-la. Digamos que ao colocar assim os termos, a subjetividade emerge ou parece emergir - já sublinhei tudo isto em outro lugar, não é necessário que eu o repita aqui, no estado dual, isto é, desde que há luta ou camuflagem na luta ou na parada. Todavia, seguramente, parecíamos ver aqui atuar de certa maneira o reflexo. Tenho ilustrado isto por meio de termos que não precisam retomar, acho que, da aproximação e os fenômenos de ereção fascinatória na luta inter-animal, e até da parada inter-sexual.

Certamente vemos aí uma espécie de cooptação natural, cujo caráter de aproximação recíproca precisamente, de uma conduta que deve convergir no abraço, ou seja, ao nível motor, ao nível behaviorista, nesse aspecto completamente surpreendente desse animal, que parece executar uma doença.

É isso o que deixa também algo ambíguo na noção de intersubjetividade, neste caso. A fascinação recíproca pode ser concebida como, simplesmente, submetida à regulação de um ciclo separável no processo instintual, aquilo que após a fase apetitiva possibilita a consumação do fim instintual que é, propriamente falando, procurada. Podemos reduzi-lo a um mecanismo inato, a um mecanismo de relais inato que, sem o problema da função desta captação imaginária, acaba por se reduzir, na escuridão geral de toda a teleologia viva, e que, após haver surgido por um instante da oposição, por assim dizer, de ambos os sujeitos, pode, num esforço de objetivação novamente se esvanecer, se apagar.

É totalmente diferente quando introduzimos no problema as resistências, de todo tipo, sob uma forma qualquer, de uma cadeia significativa. A cadeia significativa como tal introduz nisto uma heterogeneidade essencial - entendam heterogeneidade com ênfase sobre o **heteros**, que em grego significa inspirado, e cuja acepção em latim é a do resto, do resíduo. Há um resto desde que fazemos entrar em jogo o significativo, desde que é por intermédio de uma cadeia significativa que um se dirige a um outro e se relacionam. Uma subjetividade de outra ordem se instaura, que se refere ao lugar da verdade como tal, e que torna minha conduta não mais enganadora, mas sim provocadora, com este resto nela incluído, isto é, este resto que mesmo para a mentira, deve apelar à verdade e que pode fazer da própria verdade alguma coisa que não parece constar do registro da verdade.

Lembrem-se deste exemplo: *"por que me dizes que vais a Cracóvia quando na verdade vais a Cracóvia?"* Isto pode fazer da própria verdade a necessidade da mentira, que muito mais longe ainda faz depender a qualificação de minha boa fé no momento em que abro o jogo, ou seja, que me coloco à mercê da apreciação do outro, na medida em que ele pensa surpreender meu jogo quando, precisamente, estou lho mostrando e que submete a discriminação da bravata e da mentira à mercê da má fé do outro.

Estas dimensões essenciais são simples experiências da experiência cotidiana, mas apesar de tecidas na nossa experiência cotidiana temos tendência a elidi-las, a afastá-las e por que?

Pela razão de que até que a experiência analítica e a posição freudiana nos mostrem esta hetero-dimensão do significativo atuando sozinha, até que nós

a toquemos, realizemos, esta hetero-dimensão, poderemos crer, e não deixaremos de crer - e todo o pensamento freudiano está impregnado desta crença fundada sobre algo que marca a heterogeneidade da função significativa, ou seja, esse caráter radical da relação do sujeito ao Outro na medida em que fala; ela tem sido ocultada até Freud pelo fato de que temos por admitido, de algum modo, o que o sujeito fala, por assim dizer, segundo sua consciência, boa ou má. O que quer dizer que pensamos que o sujeito não fala nunca sem uma certa intenção de significação. A intenção está por trás de sua mentira ou de sua sinceridade, pouco importa, mas esta intenção é irrisória, ou seja, que se ela é tida por fracassada, quero dizer que crendo dizer-ma, o sujeito diz a verdade, ou se engana, inclusive em seu esforço em direção à confissão. Todavia a intenção era até o presente confundida, nesta ocasião, com a dimensão da consciência, porque esta consciência nos parecia inerente ao que o sujeito tinha a dizer enquanto significação.

O mínimo que até aqui se tem afirmado é que o sujeito sempre tinha uma significação a dizer, e por este fato a dimensão da consciência lhe parecia inerente. Os obstáculos, as objeções ao tema do inconsciente freudiano encontram sempre aí sua razão de ser. Como prever Tragungen [Tra ...gung, no original), tais como Freud no-las apresenta, isto é, este algo que, em resumo, para a apreensão, a intuição corriqueira se apresenta como pensamentos que não são pensados?

É por isto que uma verdadeira des-exorcização é necessária ao nível deste tema do pensamento. Certamente o tema do cogito cartesiano conserva toda a sua força, mas a causa da sua

nocividade, se assim posso dizer nesta ocasião, é que ele é sempre irrefletido; quero dizer que este *"penso, logo sou"* é difícil apreendê-lo em sua origem, e aliás talvez ele não seja senão um *trait d'esprit*. Mas deixemo-lo sobre este plano, não chegamos a manifestar as relações da filosofia com o *trait d'esprit*. O cogito cartesiano é efetivamente experimentado na consciência de cada um de nós, não como um *"penso, logo sou"* mas como um *"eu sou como penso"*, e, evidentemente, isto supõe por trás um *"eu penso como respiro"*, naturalmente.

Creio que basta ter o mínimo de experiência refletida do que suporta a atividade mental dos que nos rodeiam, e, já que somos sábios, falemos daqueles que estão atrelados às grandes obras científicas, para que muito rapidamente possamos fazer-nos a noção de que sem dúvida não há, em média, muito mais pensamentos em ação no conjunto deste corpo cogitante, que no de qualquer laboriosa faxineira presa às mais imediatas necessidades da existência. O termo, a dimensão do pensamento, não tem absolutamente nada a ver em si com a importância do discurso veiculado; muito mais: quanto mais coerente e consistente este discurso, tanto mais ele parece assumir todas as formas da ausência quanto ao que pode ser razoavelmente definido como uma pergunta colocada pelo sujeito à sua existência enquanto sujeito.

Afinal de contas, eis-nos aqui novamente confrontados com isto que em nós um sujeito pensa, pensa conforme leis que se encontram, propriamente falando, ser as mesmas que as da organização da cadeia significante, que este significante em ação que se chama em nós o inconsciente, e designado como tal por Freud, tão originalizado, superado de tudo

quanto é jogo da tendência, que Freud, sob mil formas, nos repete que se trata de outra cena psíquica. O termo está repetido a cada instante na Traumdeutung, e em verdade foi tomado de empréstimo por Freud a Freschner.

Já sublinhei a singeleza do contexto frescheriano que está longe de ser algo que possamos reduzir à observação do paralelismo psíquico-físico e mesmo às estranhas extrapolações às quais Freschner se entrega pelo fato de sua existência, por ele afirmada, do domínio da consciência.

O fato de que Freud tome de empréstimo, na sua leitura aprofundada de Freschner, este termo de outra cena psíquica é algo que sempre está colocado por ele em correlação com a heterogeneidade estrita das leis concernentes ao inconsciente, em relação a tudo o que pode relacionar-se com o domínio do pré-consciente, ou seja, ao domínio do compreensível, ao domínio da significação.

Este Outro de que se trata e que Freud reencontra, que denomina também referência da cena psíquica a propósito do *trait d'esprit*, e aquele de que vamos tratar hoje, é aquele que Freud nos traz sem cessar a propósito das vias e do próprio procedimento do *mot d'esprit*. *"Não há para nós, diz ele, possibilidade de emergência deste mot d'esprit, sem uma certa surpresa"* - e em alemão, isto é ainda mais visível, esse algo que torna o sujeito, por assim dizer, estranho ao conteúdo imediato da frase, esse algo que se apresenta ocasionalmente por meio do sem-sentido (non-sens) aparente, do sem-sentido ouvido em relação à significação da qual se pode dizer durante um instante "não compreendo", "estou desorientado", esta ruptura, o assentimento do sujeito em relação ao que assume, não há conteúdo

de alguma maneira verdadeiro nesta frase.

Esta é a primeira etapa, nos diz Freud, da preparação natural do mot d'esprit, e é no interior disto que se vai produzir esse algo, que para o sujeito vai se constituir justamente essa espécie de gerador de prazer, de "prazerógeno" (que gera prazer), que é a essência do mot d'esprit.

O que acontece nesse nível? Qual é, de algum modo, esta ordem do Outro que está invocada no sujeito? Posto que há algo imediato nele, que se enuncia por meio do mot d'esprit, a técnica deste movimento giratório deve informar-nos sobre o que é visado, sobre o que deve ser atingido como modo do Outro no sujeito.

Nisto é que vamos nos deter hoje, e para introduzi-lo, nunca até agora me referi somente às histórias relatadas pelo próprio Freud, ou quase, Agora vou introduzi-lo por meio de uma história que tampouco foi especialmente escolhida. Quando resolvi abordar neste ano com vocês a questão do Witz ou do Wit, comecei uma pequena pesquisa. Não há nada estranho no fato de havê-la começado interrogando um poeta, e um poeta que precisamente introduz em sua prosa, como também ocasionalmente em formas mais poéticas, de modo muito particular, esta dimensão de um certo espírito especialmente versátil que habita, por assim dizer, sua obra, e que ele faz atuar mesmo quando ele fala ocasionalmente de matemática, pois também é matemático. Resumindo: eu nomeei aqui Raymond Queneau.

Estando dito que trocávamos nossas primeiras idéias a respeito, ele me contou uma história. Como sempre, as coisas vêm a nosso espírito não somente no interior da experiência analítica. Eu havia passado todo um ano falando-lhes

da função significativa do cavalo no trait d'esprit [N.T.: Trait pode ser também tração (cheval de trait = animal de tração), além de traço], eis este cavalo que vai entrar de uma maneira muito estranha em nosso campo de atenção.

A história que Queneau me contou, vocês não a conhecem. Ele a tomou exatamente como exemplo do que se pode chamar as histórias espirituosas longas, opostas às histórias curtas. É na verdade uma primeira classificação, veremos, que condiciona, como diz em algum lugar Jean-Paul Richter, o corpo e a alma do espírito, à qual se pode opor a frase do monólogo de Hamlet, que diz que se a concisão é prodigada pelo mot d'esprit, ela não é senão seu corpo e sua ornamentação.

As duas coisas são verdadeiras, porque ambos autores sabiam de que falavam. Vocês vão ver, com efeito, se este termo de história longa convém à história de Queneau, pois o trait d'esprit ocorre em algum lugar.

Eis, pois, a história. É uma história de prova, de vestibular, se quiserem. Há o candidato, há o examinador.

- Fale-me - diz o examinador - da batalha de Marengo.

O candidato se detém por um instante, com ar sonhador: A batalha de Marengo...?

- Mortos! É horrível ... Feridos! É horroroso...

Mas - diz o examinador - não poderia falar-me sobre esta batalha de algo mais especial?

O candidato reflete por um instante, e responde:

- Um cavalo erguido sobre suas pernas traseiras, relinchando.

O examinador, surpreso, quer sondá-lo um pouco mais e diz:

- Senhor, nessas condições, poderia falar-me da batalha de Fontenoy?

A batalha de Fontenoy ...? Mortos! Por toda parte ... Feridos! Mais e mais. Um horror ...

O examinador, interessado, diz:

- Mas, senhor, poderia dar-me alguma indicação mais precisa sobre esta batalha de Fontenoy?

- Oh ...! diz o candidato. Um cavalo erguido sobre suas pernas traseiras, relinchando.

O examinador, para manobrar, lhe pede que fale da batalha de Trafalgar.

Ele responde:

- Mortos! Cadáveres ... Feridos! Às centenas...

- Mas, enfim, senhor, não pode dizer-me nada mais especial sobre esta batalha?

- Um cavalo ...

- Perdão, senhor, devo lembrar-lhe que a batalha de Trafalgar é uma batalha naval.

- Oh! Oh!, diz o candidato - para trás cavalinho.

Esta história tem seu valor, na minha opinião, porque permite decompor, creio, isso de que se trata no *trait d'esprit*. Creio que toda a característica, propriamente falando, espirituosa da história, está em sua conclusão. Esta história não tem nenhum motivo para terminar, para acabar, se simplesmente está constituída pela espécie de jogo ou de duelo, no qual se opõem os dois interlocutores, tão longe quanto vocês a prolonguem, aliás; o efeito é produzido imediatamente. É uma história da qual rimos porque ela é cômica; ela é cômica, nem quero aprofundar o cômico porque na verdade se tem dito tantas coisas enormes sobre o cômico e particularmente obscuras, desde que o senhor Bergson escreveu um livro sobre o riso, do qual pode-se dizer simplesmente que ele é legível. O cômico, em que sentido?

Limitemo-nos, por enquanto, em dizer que o cômico está ligado a uma situação dual. É quando o candidato está diante do examinador que este duelo, no qual evidentemente as armas são radicalmente diferentes, se trava. Este algo se gera, que tende a provocar em nós o que se chama um vivo divertimento.

É, propriamente falando, a ignorância do sujeito que nos faz rir? Não tenho certeza. Evidentemente o fato de que ele traz estas verdades primeiras sobre o que podemos chamar de batalha, o que não é e nunca será habitual pelo menos quando se faz uma prova de história, é alguma coisa que merece que nela nós nos detenhamos um momento. Mas nem podemos entrar no assunto, pois na verdade isto nos levaria a questões sobre a natureza do cômico, e não sei se teremos oportunidade de abordá-lo, a não ser para completar o exame do livro de Freud, que efetivamente termina com um capítulo sobre o cômico, no qual é surpreendente ver repentinamente Freud ficar cem pés abaixo de sua perspicácia habitual, e nós nos perguntamos por que Freud, não mais que o pior autor tratando do cômico mais elementar, da noção do cômico, tenha, de certa maneira, desistido. Isto servirá sem dúvida para ser mais indulgente para com nossos colegas psicanalistas que, também eles, carecem de todo e qualquer sentido do cômico; parece que isso está excluído do exercício da profissão.

Parece que se trata, pois, na medida em que participamos de um efeito muito cômico, de algo que é muito mais a preparação sobre a guerra e sobre isto é que deve ser desferido o golpe final, o que existe antes dessa história, propriamente falando, espiritual.

Eu lhes peço que observem o seguinte: mesmo se não são tão

sensíveis ao que constitui a espírituosidade dessa história, a espírituosidade, apesar de oculta, jaz num ponto, isto é, essa súbita saída dos limites do esboço, ou seja, quando o candidato faz algo que é, propriamente falando, quase inverosímil, se nos colocamos por um instante na linha que situaria esta história em uma espécie de realidade qualquer vivida. Isto, para o sujeito, parece subitamente se estender, se esticar com rédeas sobre esta espécie de imagem que, lá, toma quase todo seu valor, este quase fóbico; ao que nos parece, instante em todo caso homogêneo, num átimo, ao que pode ser trazido de todo tipo de experiências infantis que fazem precisamente da fobia até toda espécie de excessos da vida imaginada onde, por sinal, penetramos tão dificilmente, estas mesmas coisas. Não é raro, afinal, vermos relacionado, em toda a anamnese da vida de um sujeito, o atrativo, propriamente falando, do grande cavalo, do mesmo cavalo que desce erguido das tapeçarias, a entrada desse cavalo num dormitório onde o sujeito está com cinquenta companheiros.

Esta súbita emergência do fantasma significante do cavalo é este alto que faz desta história a história - chamem-na como quiserem - ridícula ou poética, certamente em todo caso merecedora, na ocasião, do título de espírituosa. Se, simplesmente, como diz Freud, esta soberania na matéria é sua, então podemos muito qualificá-la de história divertida.

Que ela convirja, por seu conteúdo, em algo aparentado com uma forma constatada, demarcada ao nível dos fenômenos do inconsciente, não deve nos surpreender, é o que, por sinal, dá seu valor a esta história, é que seu aspecto seja tão nítido. Mas quer isto

dizer que baste para fazer dela um *trait d'esprit*?

Eis aí de alguma maneira decompostos estes dois tempos que chamaria sua preparação e sua conclusão? Vamos deter-nos nisto? Poderíamos deter-nos aqui ao nível do que se pode chamar análise freudiana. Eu não creio que qualquer outra história nos daria mais dificuldades para valorizar estes dois tempos, estes dois aspectos do fenômeno, mas aqui são particularmente nítidos.

Afinal de contas, creio que o que constitui o caráter não simplesmente poético ou ridículo da coisa, mas propriamente espírituoso, é algo que segue precisamente este caminho retrogradado, o retroativo, do que aqui designamos, em nosso esquema, pelo sem-sentido [*pas-de-sens*]. É que por mais fugidia, inapreensível que seja a conclusão desta história, ela se dirige para alguma coisa. Sem dúvida querer articulá-la é forçar um pouco as coisas, mas para mostrar sua direção, todavia será necessário articulá-la. É que esta particularidade sobre a qual o sujeito retorna com alguma coisa que em outro contexto poderia não ser mais espírito, mas sim humor, ou seja, este cavalo erguido sobre suas pernas traseiras, e que relinchava, talvez seja efetivamente o verdadeiro tempero da história.

De fato, de tudo o que temos integrado como história, em nossa experiência, em nossa formação, em nossa cultura, digamos que esta é a imagem mais essencial, e que não podemos dar três passos num museu, ver quadros de batalhas, sem ver este cavalo erguido sobre suas pernas traseiras e relinchando. Desde que entrou na história da guerra com, como vocês sabem, um certo brilho, é efetivamente uma data na história, o momento em que houve pessoas em pé sobre este cavalo, ou cavalgando este

animal, representado erguido sobre suas pernas traseiras e relinchando. Isto trouxe, verdadeiramente, na época, isto é, em alguma parte entre Echnos II e Echnos III, quando da chegada dos aqueus sobre cavalos, um enorme progresso, ou seja, essas pessoas tinham subitamente, em relação ao cavalo atrelado a carros, uma superioridade tática extraordinária. Até a guerra de 1914, na qual esse cavalo desaparece em proveito de outros instrumentos que o puseram praticamente fora de uso. Isto é, desde a época dos Echnos até a guerra de 1914, esse cavalo é efetivamente algo absolutamente essencial nessas relações, ou nesse comércio interhumano que se chama guerra, e o fato de que por isto seja também a imagem central de algumas concepções da história que podemos precisamente denominar a história de batalhas. Apesar de se tratar de uma época finda, temos tendência a perceber como um fenômeno cujo caráter significativo tem sido decantado à medida que progredia a história. Afinal de contas, esta história se resume nesta imagem que nos parece fútil à luz da História, e a indicação de sentido é algo que faz com que, afinal, não precisa atormentar-se a respeito da batalha de Marignan, nem a de Fontenoy, talvez um pouco mais a respeito da de Trafalgar.

Obviamente nada disto consta da história. Não se trata de ensinar-nos a respeito uma sabedoria qualquer concernente ao ensino da história, mas a história principal se dirige - ela não ensina - ela indica em que sentido esse não-sentido, na ocasião, está no sentido de uma redução do valor, de uma desexorcização de algo fascinante.

Em que sentido atua esta história, e em que sentido ela nos satisfaz, ela nos agrada?

Justamente a propósito desta margem de introdução do significativo em nossas significações, que faz com que fiquemos escravos de um certo ponto, que algo afinal nos escape além do que esta cadeia do significativo tem para nós de ligação com este algo que pode ser dito também logo no início da história, isto é: "*Mortos! Feridos!*", e o próprio fato que esta espécie de monódia [monodie] repetida possa nos fazer rir indica igualmente bastante bem até que ponto nos é negado o acesso à realidade, na medida em que nós a penetramos por um certo viés que é, propriamente falando, o viés do significativo.

Esta história deve nos servir simplesmente, nesta ocasião, como referência. Freud enfatiza que quando se trata da transmissão do mot d'esprit, da satisfação que ele pode trazer, há sempre três pessoas em jogo. O cômico pode contentar-se com um jogo a dois; no mot d'esprit há três. Este Outro que é o segundo está situado em lugares diferentes: ele é aqui o segundo na história sem que se saiba e sem que se precise saber se ele é o aluno ou o examinador. Ele também pode ser um de vocês quando eu conto esta história, isto é, durante esta primeira parte vocês embarcam, quero dizer, numa direção que exige suas simpatias diversas, seja para o candidato, seja para o examinador que, de certa maneira, os fascina; vocês estão colocados numa atitude de oposição em relação a algo através de que vocês verificam que nesta história não é nossa oposição que está sendo procurada, simplesmente uma certa cativação neste jogo em que o candidato afinal de contas é imediatamente confrontado como examinador e em que este vai surpreender o candidato. E evidentemente isto é esboçado em

outras histórias mais tendenciosas, em histórias do tipo picante ou sexual.

Vocês verão que não se trata tanto de vencer o que há em vocês de resistência ou de repugnância num certo sentido, mas sim de começar a colocá-lo em ação. Com efeito, longe de eliminar o que em vocês pode fazer objeção, uma boa história já lhes mostra que se ela vai ser picante já algo no seu início nos indicará que estaremos sobre este terreno. Aí vocês se preparam seja a consentir, seja a resistir, mas asseguradamente algo em vocês se opõe no plano dual, se deixa prender a este lado de prestígio e de parada que anuncia o registro e a ordem da história. Entretanto, alguma coisa inesperada surgirá, o que está sempre no plano da linguagem desta história, o lado trocadilho propriamente falando vai muito mais longe. Aqui ele é quase tão decomposto que vemos por um lado um significante puro, na ocasião o cavalo, e por outro lado vemos também sob a forma de um clichê que é muito mais difícil reencontrar aqui o elemento, propriamente falando, jogo de significantes, mas entretanto é evidente que não há nada além disso nesta história.

É além, é na medida em que algo os surpreende que será o equívoco fundamental, a maneira pela qual na história há passagem de um sentido a outro através do suporte significante - os exemplos que eu dei anteriormente o indicam suficientemente - este buraco fará atingir a etapa onde é como mot d'esprit que os impressiona o que lhes está sendo comunicado, e vocês estão sempre impressionados, aliás, que no lugar onde primeiro sua atenção foi de certa maneira chamada, enganada, seu assentimento, sua oposição, quaisquer que sejam os efeitos, sejam efeitos de não-sentido, efeitos de cômico, efeitos de participação

picante a algo sexualmente excitante. Digamos que nunca é senão uma preparação que alguma coisa pela qual pode se dizer que o que há de imaginário, de refletido, de, propriamente falando, simpatizante na comunicação, o uso de uma certa tendência em que o sujeito é a segunda pessoa pode se repartir em dois papéis opostos. Isto é somente o suporte, a preparação da história. Da mesma maneira tudo o que chama a atenção do sujeito, tudo o que é despertado ao nível da consciência, não é senão a base destinada a possibilitar a algo passar sobre outro plano; plano que se apresenta ele mesmo, propriamente falando, sempre como mais ou menos enigmático, surpreendente, para dizer tudo, e é nisto que nós nos encontramos sobre este outro plano ao nível do inconsciente.

Parece, pois, que podemos colocar o problema, já que se trata sempre de algo que é puramente ligado ao mecanismo como tal da linguagem, sobre este plano onde o grande Outro procura e é procurado, onde o grande Outro é visado, onde o grande Outro é atingido no *trait d'esprit*.

Como podemos definir este grande Outro? Afinal, se nós nos detemos um instante neste esquema, vamos utilizá-lo para dizer verdades primeiras e coisas muito simples. Este esquema não comporta mesmo uma vez que se faz, alguma coisa que é uma rede [Grille é o quadriculado das pessoas cruzadas, do jogo das batalhas navais, composição de mensagens cifradas, etc.], ou uma trama onde devem ser anotados essencialmente os elementos significantes como tais.

Quando tomamos os diversos modos ou as diversas formas nas quais o *trait d'esprit* pode se encaixar ("praticar"), somos levados a classificações

como esta: o jogo de palavras, o trocadilho propriamente dito, o jogo de palavras por transposição, o deslocamento de sentido, o *trait d'esprit* pelo que é chamado de pequena modificação numa palavra, que basta para esclarecer algo e para fazer surgir uma dimensão inesperada; enfim, quaisquer que sejam os elementos classificatórios que nós aí introduzimos, temos tentado com Freud reduzi-los a termos que se inscrevam no registro do significante.

Quer isto dizer, afinal de contas, que uma máquina situada em algum lugar em A ou em M, isto é, recebendo de ambos os lados, por exemplo a medida (possibilidade) de decompor as vias de acesso por onde se forma o termo familiar no primeiro exemplo que tomamos ou ao contrário no outro exemplo, o bezerro de ouro, a passagem do bezerro de ouro ao bezerro de açougue [vitela] é de alguma forma capaz de autenticar, de homologar como tal, se nós a supomos suficientemente complexa para fazer a análise exaustiva completa dos elementos de significante, se ela é capaz de entender (*accuser le coup*) e de dizer *"isto é um trait d'esprit"*, isto é por uma certa maneira o igual da mensagem em relação ao código, é exatamente o que convém para que estejamos nos limites pelo menos possíveis de algo que se chama um *trait d'esprit*.

Evidentemente esta imaginação não é aí senão produzida de uma maneira puramente humorística. Não se trata disto, a coisa é óbvia.

O que quer dizer? Será que isto basta para que digamos que em suma é preciso que tenhamos um homem diante de nós? Claro, isto pode ser óbvio e seremos muito contentes. Se pensamos isto, isto corresponde aproximadamente em massa à experiência, mas justamente

porque para nós o termo inconsciente com seu enigma existente, o homem, é justamente a espécie de resposta que devemos decompor.

Começaremos dizendo que precisamos de um sujeito real diante de nós. Isso mostra que, posto que é nesta direção de sentido que jaz o papel do *trait d'esprit*, este sentido, nós já o indicamos e afirmamos isto, só pode ser concebido em relação à inter-ação de um significante e de uma necessidade. Em outras palavras, para uma máquina a ausência desta dimensão da necessidade é o que faz objeção e obstáculo para que de maneira alguma ela homologue o *mot d'esprit*.

Vemos bem, pois, que isto é situar ao nível da pergunta, mas será que podemos dizer que este alguém real deve ter conosco necessidades homogêneas? Não é algo forçosamente indicado logo no início da nossa busca (*démarche*), já que em suma, no *trait d'esprit* esta necessidade não será mencionada em parte alguma e que o que o *trait d'esprit* mostra, o que a que ele tende, é alguma coisa que é uma distância precisamente entre a necessidade e este algo que é posto em jogo num certo discurso, e que deste feito nos coloca a uma distância de uma série infinita de reações em relação ao que é, propriamente falando, a necessidade.

Eis, pois, uma primeira definição. É preciso que este sujeito seja um sujeito real: deus, anima, ou homem? Para dizer tudo, não sabemos. E o que estou dizendo é tão verdadeiro que todas as histórias de sobrenatural que também não existem por nada, em vão, no folclore humano, não excluem que se possa fazer espírito com uma fada ou com um diabo, com alguém de alguma maneira colocado como tendo relações

totalmente diferentes no seu real, daquelas que as necessidades humanas indicam.

Certamente vocês me dirão que estes seres mais ou menos verbais de pensamento são, todavia, mais ou menos tecidos de imagens humanas. Eu não discordo e é até disto que se trata, pois, em suma, nós nos encontramos entre estes dois termos: primeiro, o de lidar com um sujeito real; isto é, com um vivo; por outro lado, o de ser um vivo que entende a linguagem e, muito mais, que possui um estoque do que se troca verbalmente, dos usos, dos empregos, das locuções, dos termos, sem o que obviamente não seria possível que entrássemos com ele, de maneira alguma, em comunicação pela linguagem.

O que o *trait d'esprit* nos sugere e de alguma maneira nos faz tocar? É o que são as imagens como elas são na economia humana, isto é, com este estado de desconexão, com esta aparente liberdade que possibilita entre elas todas estas coalescências, estas trocas, estas condensações, estes deslocamentos, este malabarismo que vemos no início de tantas manifestações que fazem ao mesmo tempo a riqueza e a heterogeneidade do mundo humano em relação ao real biológico que lhe tomamos emprestado na perspectiva analítica, muitas vezes como sistema de referência; que nesta liberdade das imagens há alguma coisa que não queremos considerar como primitiva, isto é, como condicionada por uma certa lesão primeira da inter-relação do homem e de seu ambiente, esta coisa que tentamos designar na prematuração do nascimento, nesta relação essencial que faz com que seja através da imagem do grande Outro que o homem encontra a unificação de seus mais elementares

movimentos quer isso seja aqui quer esteja alhures, quer isto parta - o que é certo é que estas imagens no seu estado de anarquia característica na ordem humana, na espécie humana, são atuadas, são tomadas, são usadas pelo manuseio significativo e que a este título é que elas passam no que está em jogo no *trait d'esprit*.

O que está em jogo no *trait d'esprit* são imagens na medida em que se tornaram elementos significantes mais ou menos usuais, mais ou menos homologados no que eu chamei o tesouro metonímico, no que o outro é suposto conhecer da multiplicidade de suas combinações possíveis, por sinal completamente abreviadas, elididas, digamos até purificadas quanto à significação. De todas as implicações metafóricas que de alguma maneira já estão empilhadas, comprimidas na linguagem, é do que se trata. É da linguagem, por tudo o que ela porta em si, em seus tempos de criação significativa, ma em estado não ativo, latente. É isto que vai ser procurado. É isto que invoco no *trait d'esprit*, que procuro despertar no grande Outro, cujo suporte confio de alguma maneira ao grande Outro e, para dizer tudo, eu não me dirijo a ele senão na medida em que o que eu faço entrar em jogo em meu *trait d'esprit* é alguma coisa que eu já suponho repousar nele. Este tesouro metonímico, ele o possui quando, para tomar um dos exemplos que Freud toma a respeito de um famoso homem de espírito da sociedade de Viena falando de um mau escritor, que inunda os jornais de Viena com suas produções sobre histórias de Napoleão e de seus descendentes. O personagem de que Freud nos fala tem uma particularidade física, a de ser ruivo. Pode-se traduzir em francês a palavra alemã para fibroso, o que daria: este personagem, que conta

asneiras insípidas e é ruivo, é um ruivo fibroso, que se estende, se estica ao longo das histórias dos napoleônides; e Freud se detém e diz: vemos a decomposição possível em dois planos: de um lado, o que faz o picante da história é a referência ao fio vermelho que atravessa todo o jornal, metáfora, ela mesma, poética. Como vocês sabem, Goethe tomou esta expressão fio vermelho de empréstimo, fio vermelho este que possibilita reconhecer o mínimo pedacinho de corda, fosse ele furtado e sobretudo se foi furtado das naus da sua majestade britânica, no tempo em que a marinha à vela fazia grande uso de cordas e que faz com que, graças a este fio vermelho, alguma coisa autentique uma certa espécie de material a uma certa pertença. Esta metáfora é muito mais conhecida pelos germanófonos que por nós, mas suponho que um número bastante grande de vocês, através desta citação e talvez sem percebê-lo, têm tido uma idéia das afinidades eletivas de Goethe, o que faz com que vocês entendam do que se trata, que, no jogo entre o fio vermelho e o personagem ruivo fibroso que diz tolices, está situada esta réplica mais ou menos no estilo da época. Isto pode fazer rir muito num certo momento, num certo contexto, e por sinal é aí que eu vou chegar, num certo contexto que podemos chamar, com razão ou erradamente, de cultural, que faz com que uma coisa passe por sutileza, por *trait d'esprit*.

O que Freud nos diz na ocasião é que, amparada pelo *trait d'esprit*, alguma coisa se satisfaz, que é esta tendência agressiva do sujeito, que de outra maneira não se manifestaria. Não seria permitido falar tão grosseiramente de um colega de literatura se, amparada pelo *trait d'esprit*, a coisa não fosse possível. Claro, é somente uma das faces da

questão, mas é óbvio que há uma diferença muito grande entre o fato de proferir pura e simplesmente uma injúria e o fato de se expressar neste registro. Expressar-se neste registro é apelar no grande Outro para toda espécie de coisas que supostamente são para ele do seu uso, de seu código mais corrente.

É de propósito que tomei este exemplo, para lhes dar a perspectiva; exemplo tirado de um momento especial da história da sociedade de Viena. É na medida em que este fio vermelho é algo imediatamente acessível a todo mundo e eu até que diria que isso de alguma forma lisonjeia em cada um de nós este algo que está aí como um símbolo comum, um sobremesa de gratidão; todo mundo sabe do que se trata e, evocando o fio vermelho, alguma outra coisa está sendo indicada na direção do *mot d'esprit*, que implica não somente o personagem mas também um certo valor muito particular e muito questionável que pode ser definido assim: as pessoas que escrevem novelas e que usam a História sob um certo ângulo anedótico, são as mesmas que costumam colocar nelas como tema de fundo alguma coisa na qual aparece de maneira gritante a insuficiência do autor, a pobreza de suas categorias e até o cansaço de sua pena, numa palavra, um certo estilo de produção ao limite da História, de produção que atravança as revistas. É algo bastante caracterizado, bastante indicado neste *mot d'esprit* para nos mostrar os mesmos caracteres de direção que não chega a termo mas que é, precisamente, o que todavia é visado no *mot d'esprit* e que lhe dá seu alcance e seu valor.

Eis que estamos em posição de dizer que ao oposto deste fato o vivo deve ser o vivo real. Que este grande Outro é um lugar simbólico, essencialmente; ele é justamente o do tesouro,

digamos destas frases ou até destas idéias "recebidas" sem as quais o *trait d'esprit* não pode tomar seu valor e seu alcance. Mas devemos observar que não é ele, apesar de ser precisamente acentuado como significação, que é visado; alguma coisa, ao contrário, acontece ao nível deste tesouro comum de categorias e que o caráter deste tesouro comum que podemos chamar de abstrato - eu faço alusão muito precisamente ao elemento de transmissão que faz que haja aí algo supra-individual, de certa maneira, que se liga por uma comunidade absolutamente indesejável com tudo o que separava desde a origem da cultura o caráter singelamente imortal, se assim se pode dizer, do que a que se dirige quando se visa o sujeito ao nível dos equívocos do significante. É algo que é verdadeiramente o outro termo, o outro polo entre os quais se coloca a questão de saber quem é o grande Outro.

Este grande Outro, é claro que ele deve ser bem real, que deve ser bem vivo, de carne, ainda que não seja a sua carne que eu provo; por outro lado, é preciso que haja lá também algo quase anônimo naquilo a que me refiro para atingi-lo e para suscitar seu prazer ao mesmo tempo que o meu.

Qual é a mola que está aí, entre os dois, entre este real e este simbólico? A função do grande Outro que, propriamente falando, está colocada em jogo. Certamente, é suficiente dizer que este grande Outro é bem o grande Outro, como lugar do significante, mas deste lugar do significante só faço surgir uma direção de sentido, um sem-sentido, onde está verdadeiramente e afinal a mola do que é ativo.

Penso que podemos dizer que aqui, certamente, o *trait d'esprit* se apresenta como um albergue espanhol onde se encontra vinho mas aonde se deve

trazer a própria comida? Ou melhor, é o contrário; eu é que devo trazer meu vinho da palavra e eu não o acharei mesmo se eu consumo, de uma maneira mais ou menos cômica, meu adversário. Mas este vinho da palavra, ele está sempre presente em tudo o que eu digo, quer dizer que habitualmente o *trait d'esprit* está sempre aí, ambiente, em tudo que estou contando, desde que eu falo e eu falo forçosamente no duplo registro da metonímia e da metáfora. Este pouco-sentido e este sem-sentido estão sempre se entre-cruzando. à maneira destas mil lançadeiras [N.T.: de teares] às quais Freud em alguma parte faz referência em "die Traumdeutung", se cruzam e se descruzam.

Este vinho da palavra, eu diria que habitualmente, ele se derrama na areia. O que acontece nesta comunhão toda especial entre o pouco-sentido e o sem-sentido, que ocorre entre mim e o grande outro a respeito do *trait d'esprit*, é efetivamente algo como uma comunhão e concernente à nossa oposição sem dúvida mais especificamente humanizante que qualquer outra, mas se ela é humanizante, é precisamente porque nós partimos de um nível dos dois lados muito inhumano.

É nesta comunhão que indico o grande Outro. Eu tanto mais preciso dele, eu diria, de seu concurso, de sua ajuda, quanto ele é o vaso, o Graal, e é justamente porque este Graal está vazio, quero dizer, eu me dirijo a ele sem nada específico, quero dizer, algo que nos una nesta comunhão, qualquer que seja ela naquele momento, em direção a um acordo de desejo ou de julgamento qualquer, mas que é unicamente uma forma, e uma forma constituída por que? Constituída pela coisa da qual sempre se trata a respeito do *trait d'esprit*, e que, em Freud, se chama as inibições.

Não é por nada que na preparação de meu *trait d'esprit*, evoco algo que tende, no grande Outro, a solidificá-lo numa certa direção. Ainda é somente uma concha, um invólucro em relação a algo mais profundo que é justamente ligado a este estoque das metonímias sem o qual eu, certamente, nesta ordem, não posso comunicar absolutamente nada ao grande Outro.

Em outras palavras, para que meu *trait d'esprit* faça rir o grande outro, é preciso - como Bergson o diz em alguma parte - um exercício, um malabarismo (*tour de force*), uma trapaça (*tour de passe-passe*), destinado, afinal de contas, a agradar ao Outro, ao grande Outro que, eu lhes disse, não dá a mínima, o "acting-out" é uma coisa diferente, e é por isso que é interessante para nós considerar que o "acting-out" é também e sempre uma mensagem, e é por isso que ele nos interessa; quando ele ocorre, ele ocorre numa análise e é sempre dirigido ao analista e ao analista na medida em que este, em suma, não está tão mal colocado assim, mesmo se não está exatamente no seu lugar. Geralmente, o que o sujeito nos faz é um "hint" (dica) que às vezes vai muito longe e às vezes é muito grave, mas é um "hint" se o "acting-out" ocorre fora dos limites do tratamento, quer dizer, após o tratamento. Evidentemente é um "hint" do qual o analista não poderia tirar muito proveito, mas justamente o que é grave é que o caráter deste ato paradoxal que tentamos apreender, que se chama o "acting-out", fora dos limites do tratamento, é certamente do que se trata, é, afinal de contas, atingir alguma coisa articulada sobre esta linha, isto é, um esclarecimento das relações do sujeito com a demanda, na medida em que ela revela que toda relação com esta demanda é fundamentalmente inadequada e já que a

finalidade é que o sujeito alcance, afinal de contas a realidade efetiva deste efeito do significante sobre o sujeito, isto é, se coloque ao nível do complexo de castração como tal, e estritamente, esta finalidade não terá sido alcançada, ela terá falhado, ela pode falhar, é isto que tentarei lhes mostrar na próxima vez, precisamente na medida em que neste intervalo onde se produzem todos estes exercícios turvos que vão da façanha ao fantasma, e do fantasma a um amor totalmente apaixonado, e parcial, é bom o caso de dizê-lo, do objeto, pois jamais Abraão falou de objeto parcial, mas sim, de amor parcial do objeto, é deslocando-se neste espaço intermediário do objeto que se obteve soluções irrisórias, esta solução irrisória muito precisamente aquela que se manifesta no que se chama transferência homossexual no interior da neurose obsessiva.

Isto é o que eu chamo de solução ilusória e, espero, na próxima vez, lhes mostrar detalhadamente porque é uma solução ilusória.

