

## O que Freud conseguiu não saber. (E Lacan também, e tampouco)

*Não só Deus não é como tudo o que sabemos,  
senão que também não é como o que ninguém sabe.*  
Upanishad

A psicanálise começou assim: como um não saber sobre a causa dos sofrimentos subjetivos. No entanto, não se tratava de um não saber estéril: além de se esconder nos sintomas, transitava sob diversos disfarces, várias desculpas e numerosos desatinos nos círculos médicos ilustrados; suas aplicações terapêuticas eram notoriamente ineficazes, carentes de um fim específico, e infundadas. Mas, nas entrelinhas das formas alusivas que essa classe gostava de cultivar para eludir mal - estares sociais, dizia-se o que se sabia ao mesmo tempo em que se ignorava isso, já que se tratava de um falso não saber, contido nas altas esferas, mas abundante a torto e a direito pelos corredores universitários e na penumbra das alcovas. Às suspeitas já amplamente contempladas por Freud em relação ao rol da sexualidade na causa dos sofrimentos da época, somaram-se a reticência ou, melhor, o discreto deboche com que as autoridades médicas se referiam ao assunto. Dessa forma foi escrito o primeiro capítulo da longa inimizade que a respeitabilidade dos conceitos postulados e a verdade que os sustentava mantiveram durante anos. Tanto assim que o que os médicos haviam admitido em conversas privadas foi desmentido por eles mesmos quando Freud (1914/1992b) quis que eles confirmassem oficialmente o que reservadamente haviam revelado: “problemas de alcova”, para Josef Breuer; “*penis normalis dosim repetatur*”, prescrição para a histérica mulher de um marido impotente, feita pelo ginecologista vienense mais famoso da época: Rudolf Chrobak; “*toujours la chose génitale, toujours, toujours!*”, para Martin Charcot, o único nessa trindade que, por haver morrido, não teve que cair na hipocrisia de voltar atrás em suas palavras, como fizeram, de forma vergo-

nhosa, os outros dois. O confuso conhecimento que brotava de todos os vãos e que indicava claramente o sexo ficou reservado ao território privado de alguns e foi guardado como “o segredo” que dava um domínio ilusório sobre o mais indômito dos territórios, ao mesmo tempo em que garantia um refúgio bem guardado para o surgimento de diversos atos levianos. Seriam necessários vários anos para que Freud conseguisse construir, depois de enxugar esse terreno encharcado, o novo saber da psicanálise, e muitos outros anos mais até que Lacan mostrasse, por um lado, o cisma irreconciliável entre a sexualidade e o saber, e, por outro, *contrario sensu*, o íntimo amálgama que une o saber e o gozo.

A libidinagem escondida, a devoção calada ou o espanto subliminar dos praticantes do *rito*, de origens insondáveis, mas remotas e de incessantes renovações, quando não a vocação para cobrir toda a história com um manto de segredo e mistério, são os traços que, de forma difusa, caracterizam a Gente do Costume ou a Gente do Segredo, como Borges chama esses precursores de Freud que fomos nós, os seres humanos, desde o fundo dos tempos, em relação à sexualidade, e que levam inquietude ao relato “A seita de Fênix”<sup>1</sup> (Borges, 1944/1996), como se o simples tratamento do tema impusesse a atmosfera de secretismo e respeito ante algo sagrado e refratário ao (querer) saber. A indagação fictícia que o sujeito narrador realiza entre os possíveis membros da seita tropeça sempre em respostas vagas, como se negassem sua pertinência ou ignorassem o que lhes é perguntado, mas “o inegável é que se parecem, como o infinito Shakespeare de Hazlitt, a todos os homens do mundo” (p. 521). Essa característica universal não foi instituída por um livro, um escrito, mas sim reunida apenas pelo “Segredo” ou por uma esquecida lenda que somente “deixam entrever o veredicto de um Deus, que assegura a uma estirpe a eternidade, se seus homens, geração após geração, executam um rito” (p. 522); a observação disso, do “rito”, é a única liturgia à qual os sectários se dedicam. Borges dissimula a proibição fundadora que há por trás do “costume”: “o uso não requer que as mães o ensinem aos filhos nem tampouco os sacerdotes” (p. 522). Ao que se referem também parece levar a um significado único, apesar de subentendido, e que impregna a linguagem como se fosse consubstancial a ela: “Não há palavras decentes para nomeá-lo, mas se entende que todas as palavras o nomeiam, ou, melhor dizendo, que inevitavelmente o aludem” (p. 522). Também não falta entre os adeptos aqueles a quem “uma espécie de horror sagrado impede [...] a execução do simplíssimo rito” (p. 522), e desprezam-se por isso, enquanto outros “deliberadamente renunciam ao Costume e conseguem um comércio direto com a divindade” (p. 522). Por último, alguns consideram o Segredo vulgar e “(o que é ainda mais estranho) incrível. Não se conformavam em admitir que seus pais houvessem se rebaixado a tais práticas” (p. 523).

Impressiona a lucidez dessa página borgiana para narrar o seu revés: a opacidade sob a qual vislumbramos os temas que intrigavam Freud desde o início: ali são insinuados o mito da origem, es-

1. Todos os fragmentos traduzidos ao português foram retirados de Borges, J.L., A seita de Fênix (H.A. Bugalho, trad.). Recuperado de <http://www.revistasamizdat.com/2009/04/seita-de-fenix.html>

\* Asociación Psicoanalítica de Córdoba. Asociación Psicoanalítica Argentina.

boçada a figura de um Pai gerador, generalizado o “costume” do qual ninguém escapa, algo universal que, no entanto, é selado com a proibição do incesto, além das proibições que a religião inexoravelmente distribui e aumenta. Também as oscilações entre o pudor e a hipocrisia, tributários do férreo laço que une cada palavra anunciada ao gozo que a sustenta e a origina, e que torna *indecente* qualquer discurso com um significado sexual indefectível, apesar de sempre defeituoso, consumido pela castração. A seita não está isenta da “obscura tradição de um castigo”, que expressa, assim, essa qualidade de significar tudo com a sombra da castração e induz talvez aos fracassos mencionados e que incluem autodesprezo ou sacrifícios sublimatórios para agradar a divindade. A menção expressa ao empenho em renegar a cena primária contrasta – ou, melhor, condiz – com a ausência de qualquer indicação sobre o papel da mulher na “seita” e no “rito”. A sexualidade da mulher fica assim relegada, como se o objetivo fosse de aboli-la pelo simples fato de não mencioná-la. Ou como se mencioná-la abrisse – ou fechasse – a porta ao campo mais impenetrável do não saber.

Vamos abordar esses pontos do ângulo em que eles convivem, entremeando-se até se tornarem indiscerníveis, as questões da paixão da curiosidade e o nada querer saber, a fala depurada com a alusão atrevida, a repressão com o retorno. Ao agrupar essas antíteses sob o título da *ignorância*, não nos afastamos do caminho que seguimos, tão cheio de pedras nessa região, com a questão das paixões, que fez com que a puséssemos entre uma das que mais cegam. Há um degrau intermediário entre o *saber* e o *não saber*, e é o *não querer saber que não se sabe*, negação dupla que confessa sua dependência da repressão. “O fruto positivo da revelação da ignorância é o não-saber, que não é uma negação do saber, porém sua forma mais elaborada”<sup>2</sup> (Lacan, 1955/2009, p. 343). Ou seja, do *não saber que não se sabe* ao *saber que não se sabe*, há um trajeto de séculos com Sócrates e Nicolás de Cusa, com Freud e com Lacan, e que também se percorre no decorrer de uma cura analítica. Detenhamo-nos um momento em Nicolás de Cusa e sua *docta ignorantia*: ele cunhou essa famosa expressão, apesar de Santo Agostinho tê-lo precedido séculos antes. Esses teólogos abordam o conhecimento valorizando em primeiro lugar o processo de adquiri-lo, mais do que já tê-lo alcançado, a ênfase se coloca na *disposição a saber*, mais do que no aprendido, a substituição da complacência do *já sabido* pelo entusiasmo do *por saber*, a propensão a preferir o verbo *saber*, antes do substantivo *saber*. Nicolás de Cusa subtrai a *curiosidade* do *non licet*, do não permitido, da esfera do pecado onde a Igreja a confinava, e a institui em pleno direito como estímulo para ampliar indefinidamente a esfera do saber, dando-lhe um nome: *cupiditas sciendi*, cuja tradução do latim ressoará, sem dúvida, em ouvidos psicanalíticos: “desejo de saber”, ainda mais se articularmos isso com o termo associado de *concupiscência*, que, além de recuperar o tom de pecado (ou exatamente por isso), nos situa no solo fertilizado –(e removido)– desde o início em torno à inquietação gerada pelo aparecimento tumultuoso de um

2. Tradução retirada de Lacan, J. (1998). Variantes do tratamento padrão. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1955).

gozo – pensemos na cena primária –, gozo cuja falta de controle se une imediatamente com o também descontrolado e inútil afã de saber (sabê-lo). Ponto de encontro “congenito” –e ao mesmo tempo de disjunção – entre o sexo e o saber, vizinhança cuja importância Freud (1905/1993) nos indica ao apontar que os primeiros afãs do saber infantil se emaranham, seja sobre a origem das crianças, seja sobre a diferença entre os sexos<sup>3</sup>.

Tanto os teólogos como Lacan se interessam pelos modos possíveis de demonstrar uma existência: a de Deus, para os primeiros, a do Outro, para Lacan. Assim como Freud discernia claramente o Deus como verdade material – em que obviamente não acreditava – do da verdade histórica, em cuja origem erigia a figura prodigiosa do *Urva-ter*, assim Lacan, a partir de outra plataforma que exhibe a lógica como ferramenta, mas a psicanálise como estratégia, se esforça em traçar a linha divisória entre a existência real – com que não se preocupa, mas sim com suas figurações encarnadas – e a existência lógica do Outro. Não só do Outro do significante, o Outro como lugar da palavra, mas sim, mais precisamente, o Outro do sexo, unindo dessa maneira a existência lógica, fundada no significante, com a existência do Outro do sexo (Rabinovich, 1990).

Se voltarmos agora à criança que há pouco deixamos frente à *Ur-szene*, de forma presencial ou imaginária, assustada frente ao gozo emergente que a ultrapassa, veremos como se debate entre o que a erótica do próprio corpo pode lhe permitir inserir nela, e inscrever com a tinta do gozo *autoerótico* os primeiros parágrafos de um *saber*, uma teoria sexual, recusando-se, com essa invenção, a admitir que não há saber possível sobre o gozo, em uma posição obstinada de *nada querer saber que não há saber-tudo*, e *menos saber total sobre o gozo*. Insatisfeito, apesar de tudo, com esse gozo recortado que prepara e costura, tecendo-o com o mesmo fio do saber inventado, tentará exigir frutos do saber faltante à árvore seca do Outro do significante, que não lhe dará outros frutos que os ensinados por toda pedagogia e qualquer sexologia, desde a antiga cegonha até a sementinha colocada por papai no seio da mãe, sem que o gozo, por indizível, tenha sido sequer roçado<sup>4</sup>.

Por outro lado, é preciso notar que, desde os vacilantes inícios de fim de século XIX, já se mostrava uma distinção que só muito mais adiante, inclusive depois de Freud, ganharia corpo na disjunção entre *saber* e *verdade*, não diferenciados, mas também não confundidos nos inícios freudianos. E foi necessário esperar também Lacan para que as águas fossem divididas entre *conhecimento* e *saber*. Com o primeiro, traçava-se uma linha divisória e de fronteira com a religião; com o segundo, um caminho bifurcado entre a filosofia – mais

3. Nos adendos de 1915 a *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, 1905/1993), diz o primeiro; em 1925, o segundo. Para além dessas interrogações, o que estimula – e incomoda – a criança é o mistério do gozo parental.

4. Não estou dizendo que a cena primária seja a única instância de surgimento traumático de gozo, mas é, sem dúvida, uma das mais importantes por sua ubiquidade, e foi instaurada por Freud como uma *protofantasia*. Vimos no conto de Borges como o “saber” sobre a nossa origem no leito parental pode ser destruído com uma teimosa incredulidade, assim como a convicção em uma sexualidade exclusivamente fálica impõe ignorar a existência do Outro do sexo.

precisamente, a teoria do conhecimento – e a psicanálise. Porque não bastava o comércio que um sujeito já dado mantinha com o seu objeto, também já ali, mas sim era necessário dar alguma explicação ou refutação à suposta imanência e à escura, quando não mística, procedência de tal objeto e de tal sujeito, e sobretudo dos laços que esses *entes* mantinham com a consciência.

Assim, os dois pontos por onde a psicanálise aparece são, por um lado, sua elucubração – no sentido etimológico originário, proveniente do verbo latino *lucubrare*, que significa “trabalhar de noite, com luz artificial ou de forma esforçada” – no terreno sexual e, por outro lado, o corte – e a comoção, às vezes sufocada pelo alvoroço criado pelo primeiro – que introduziu no pensamento ocidental a postulação do inconsciente, especialmente que ele fosse habitado por pensamentos, ou seja, por um saber do qual não sabemos nada e que, no entanto, nos governa.

### De Descartes a Freud e Lacan

Se compararmos a famosa fórmula cartesiana “*cogito, ergo sum*” com a – não muito menos célebre – proposição freudiana “*Wo es war, soll ich werden*”, “**onde** **isso era**, eu devo advir” (Freud, 1933 [1932]/1991a, p. 74), a primeira coisa que percebemos é que Freud interpela o tempo presente instantâneo e puntiforme do *cogito*, movendo o tempo passado (*war*: “era”) e o espaço (*Wo*: “onde”). Essas categorias – cujo *a priori* kantiano será depois impugnado pontualmente tanto por Freud como por Lacan – servem a ele para mostrar a discrepância e o deslocamento entre nosso eu e os pensamentos. Encontrou, de fato, como uma das características mais definidoras do inconsciente, a presença de pensamentos que funcionam de forma autônoma, sem pensador nem propósito algum que não seja o de colaborar na realização de desejos, forjando o que chamou de “*Wunscherfüllende Phantasie*”, “fantasia realizadora de desejos” (Freud, 1917 [1915]/1992a). Tudo isso acontece totalmente fora dos domínios do eu, de quem o separam não só, espacialmente, a *outra cena* (Freud, 1900/1988; cap. 7) em que se acham, mas também sua atemporalidade, alienando-os da índole sucessiva do tempo cronológico. Só o ato da análise tornará possível o resgate de tais deslocamentos quando esses pensamentos tenham sido reconhecidos e assumidos como próprios, e o sujeito tenha se ajustado às verdades reveladas nesse ato.

Por sua vez, Lacan refutará a coincidência cartesiana entre pensamento e ser, entendendo o “logo existo” do *cogito* como o significado da decisiva primeira parte, ou seja, como o conteúdo do *penso*. A tradição filosófica buscava o real do meu ser no que eu era *antes* de pensar; o *ato* cartesiano faz esse corte: a única certeza do meu ser não pode ser fundada por fora e antes de que eu pense, e só no instante em que penso. Essa é a operação que leva Descartes a rechaçar tudo o que pode vir antes de que possa pensá-lo, seja a partir do sensorial, por enganoso que possa ser o que nos informa, ou a partir da razão, cuja sensatez e consistência poderiam ser destruídas por algum “gênio maligno”. O que é, então, o que descarta para alcançar o único objetivo da certeza, o da sua *existência* de sujeito? Nem mais nem menos que todo o sa-

ber, qualquer fosse sua origem, sua fundamentação, sua consistência ou suas qualidades, porque tudo isso termina questionado pela implacável *dúvida hiperbólica*. Exceto, como se sabe, a própria dúvida, que engendra a certeza do *existo*. Esse é, justamente, o **existente** que o *cogito* faz aparecer. O pensamento pelo qual é definido o *cogito*, falso ou não, razoável ou absurdo, empírico ou especulativo, pode me oferecer a oportunidade de concluir que *eu sou* (Milner, 1996) – conclusão que torna inevitável sua comparação com a associação livre. Mas Descartes, ao se afirmar no *ergo sum* como se tratasse de uma dedução lógica do **pensar**, e não simplesmente do seu conteúdo, passa rapidamente ao pensamento qualificado e à consciência. O uso do infinitivo *pensar* ressalta – muito mais do que o da primeira pessoa, *penso* – seu pertencimento à ordem do real, sua dimensão de *ato de enunciação*, que não é a obra de nenhum sujeito, mas sim a causa de que ele advenha precisamente à existência como o efeito de certeza produzido por essa enunciação inconsciente, lançando, além do mais, como significado, o *eu sou*. Ao se perguntar: “O que sou?”, Descartes sai do ponto de certeza para se dirigir ao lugar do saber, o Outro, a partir de onde pode ser formulada a resposta sob a espécie de *res cogitans*: *sou* essa coisa pensante. Ou seja, volta a homologar o eu ao pensamento, como se aquele fosse a *fons et origo* desse, que é precisamente o que Freud veio romper: se há pensamentos no sonho ou no lapso ou no ato falho, o pensamento não é o que a tradição filosófica diz, ou seja, não é um *corolário da consciência de si*, mas sim trabalha longe dela, caminha por si só, acéfalo. O sujeito pontual da certeza, enquanto despojado de toda qualidade, não tem nem *si mesmo*, nem *reflexividade* nem *consciência*; é o que Lacan situa como *sujeito da ciência* – sem afetar o fato de que ela, em seu exercício, o elimine ou o foraclua – e, ao mesmo tempo, equipara o sujeito do inconsciente ao que tratamos na prática analítica. Essa localização do sujeito deriva do fato de que, ante um saber – qualquer que seja, sempre que se repetir com certa regularidade –, tendemos a pensá-lo como vindo de um sujeito que está por trás, organizando-o. Essa é uma demonstração clara do que, com Lacan, chamamos de *Sujeito suposto ao saber*, pilar da transferência, corrigindo de forma leve, mas substancial, o sintagma original de *Sujeito suposto saber* (Lacan, 1964/1987), já que não se trata de supor saber a um sujeito, mas sim de supor um sujeito a um saber que, na verdade, não o possui. Pois bem, esse sujeito *suposto* não é o que aparece na fulguração do *cogito*, cuja emergência só é possível na medida em que *existe (ek-siste)* ao saber, como tampouco é quem dá seu assentimento – ou o recusa –, facultado fugazmente pela estreita e talvez efêmera margem de liberdade que a estrutura deixou sem determinar, sobre o qual o trabalho de uma análise lhe revelou verdades que o motivam. Esse é um sujeito **real**, mais determinante que determinado, mais o que supõe do que o suposto, e que se põe a *decidir* ou a *escolher*, no terreno em que o saber ou a verdade dá lugar ao incalculável da ética (Torres, 2013).

Pois bem, se equipararmos *pensamento* e *saber*, notamos que o sujeito não produz pensamento ou saber, mas sim que é filho deles, de *entre-eles*, a rigor, por muito que, com o eu – com o fantasma ou com os behavioristas –, gostaríamos de acreditar no contrário. Se acrescentarmos agora que o saber se organiza como uma rede de

significantes, e que eles se estendem como um tecido que suporta o “inconsciente estruturado como uma linguagem”, segundo a clássica fórmula lacaniana, chegamos a dizer que o inconsciente é saber, que trabalha por conta própria, sem que ninguém esteja no comando, e que produz repetições que não têm outro propósito – nem outro sentido – que a própria repetição (Freud, 1920/1979).

Percorremos até aqui um dos caminhos trilhados por Freud e Lacan – nem sempre o mesmo; às vezes, divergente – para chegar a essa primeira ruptura que traz a hegemonia da consciência e destitui o eu do seu “comando supremo”, altura de onde é dada a “egocracia”, e que é na verdade desconhecimento até da sua própria tropa, como o cavaleiro, do seu cavalo (Freud, 1923/1996). O conhecimento se subordinou a esse comando, visto que tem uma origem comum com o eu, como destaca Lacan com uma só palavra, *connaissance*, tanto “conhecimento” como “co-nascimento”: ambos modelaram-se sobre a imagem especular, e essa imagem é tanto o próprio eu como o protótipo de todos os objetos ulteriores do conhecimento e os da escolha objetual, ignorando ambos o que tanto falta a essa imagem, como o que devem para a aquisição alienada das suas formas.

### Saber que não se sabe e saber impossível de saber

O postulado da coabitação do saber com o gozo, nascido da comprovação de que no gozo do sintoma não parecia se verificar o menosprezo que deriva da castração, supôs um passo fundamental no ensino de Lacan, mudança que começa a se solidificar na altura do Seminário 17 (1969-1970/1982). Durante a época da primazia do simbólico, considerava-se a inserção da linguagem no corpo como uma colonização com efeitos de negatização, desnaturalização; reforçava, antes de qualquer coisa, seu selo mortificante, até reduzir o indivíduo ao regime da palavra e impor-lhe suas regras, diferentes, senão contrárias, às que regulavam seu organismo. Isso levou à perda de um gozo original supostamente pleno, do qual só restariam escombros residuais. É um nome da castração e – guardadas as distâncias e os tempos da teorização – é comparável à minguada satisfação da sexualidade que Freud atribuía às conquistas da civilização, que hoje bem poderíamos resumir em termos de linguagem. Também havia em Freud alguns esboços da mudança que agora indicamos quando, de forma bastante precoce, retirou o Ideal do Eu da posição de arauto dos ideais da civilização e da função antipulsional que tinha no início, para, agora como Superego, denunciá-lo como seu instigador mais ilustre, apesar de oculto.

Ao nos perguntarmos pelas características *linguajeras* do saber inconsciente e pela sua procedência, vamos remontar às instâncias em que essa colonização plantava suas primeiras sementes no corpo da criança. A insistência repetitiva de alguns vocábulos proferidos no discurso da mãe – meias-palavras, apelidos, hipocorísticos, tons, ênfases ou silêncios – são os primeiros a marcar o real do corpo da criança, e ela os *inscreve* com seu próprio balbucio; apesar de estar longe de construir algum sentido – não por acaso essas primeiras vocalizações costumam ser chamadas de *loquelas* –, forja com eles o acervo em que esse fundo

e irrecuperável *saber* inconsciente se concretiza em união com o gozo. Prova disso é a satisfação do *infans* com seus ensaios de fonação, no eco com os cantos de ninar e as carícias com que a mãe libidiniza os primeiros cuidados do corpo da criança. Ainda mais quando essas sonoridades precoces – significantes soltos ou dispersos, *unidades* fonemáticas sem laços, Uns que não chamam nenhum *dois* – são formas embrionárias da linguagem sem constituir ainda um, e menos um discurso. Apenas dirige-se, digamos, à indústria do gozo. Se em um momento definimos o saber como um tecido de significantes, vemos, no entanto, que nem todo saber se articula dessa maneira, mas que se inscrevem diferentes  $S_1$  que, apesar de parecerem destinados a se unir a um  $S_2$ , ficam em promessa, de modo que, sem chegar a configurar um conjunto articulado, perduram de forma dispersa, carregando, cada um deles, a cada letra, um fragmento do gozo. Sobre isso, Lacan já havia proposto – do Seminário 19 (1971-1972/2011) em diante – o neologismo *lalíngua*, em uma só palavra, em eco com o *laleio* ou a *lalação* das primeiras tentativas de locução alvoroçadas do bebê<sup>5</sup>. Designa, assim, um componente primordial do **Inconsciente real**, *real* porque os significantes que o constituem não formam uma cadeia – impossível fazer com eles uma gramática ou uma sintaxe – e, portanto, não são passíveis de ser entremeados em metáfora ou metonímia propriamente ditas; estão, conseqüentemente, totalmente fora de sentido, e, assim como acontece na psicose, seu desapego dos laços com o resto dos significantes confere a eles esse valor de *real* com que retornam na medula dos sintomas ou, eventualmente, em alucinações (Soler, 2013). Os componentes *literais* da *lalíngua* se consolidaram, de alguma forma, nos contatos precoces com o Outro, mas não em seu discurso nem em seu desejo, não em sua mensagem, como já se disse, mas sim como sons, giros, sílabas, palavras soltas ou modismos cujos tom, entonação, talvez timbre de voz, serão implantados no corpo para abrigar com um mesmo selo o verbo e o gozo, civilizando-o de forma provisória. Isso mantém a *lalíngua* à margem do sujeito, que não pode se reconhecer nela, mas que não a dispensa de viver afetos *enigmáticos* (Lacan, 1972-1973/1975b). A *lalíngua* também está presente no coração gozante do sintoma, onde a *letra* que o inscreve reproduz na identidade consigo mesma o caráter fixo que imobiliza esse gozo (Soler, 2011). Respeitando-se, novamente, as distâncias, uma passagem de *Inibição, sintoma e angústia* (Freud, 1926 [1925]/1992c) sugere uma perspectiva freudiana similar: “Os estados afetivos estão incorporados à mente como precipitados de experiências traumáticas primevas e são revividos, como símbolos mnêmicos, quando se apresenta uma situação semelhante”<sup>6</sup>. Lacan retraduz os *rastros mnêmicos* freudianos em termos de *Traço Unário*, mas, como ele produz uma diminuição do gozo enquanto o gozo do sintoma o conserva *intato*, faz com que a letra do sintoma derive não do trauma, mas sim da *lalíngua*.

5. Não é difícil encontrar paralelos entre *lalíngua* e o doce vocábulo *lullaby* (canção de ninar), que acrescenta à ressonância fonética, com o *laleio*, o sentido de ninar ou canção de ninar das nossas mães. No entanto, sublinhemos também que a *lalíngua* é assemântica, desprovida de sentido por sua falta de integração em um conjunto. Sem deixar de ter como origem a fala ouvida, a do Outro e a do próprio balbucio, é um primitivo verbalismo que mostra, mais do que nada, sua íntima associação com o gozo.

6. Tradução recuperada de [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/16100/16100\\_4.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/16100/16100_4.PDF)

Na prática da análise, o pedaço de inconsciente que conseguimos iluminar não só é fragmentário em relação à imensidão da rede associativa que o contém, sempre estruturada como uma linguagem: é muito mais escasso em relação a esse saber da *lalíngua* do Inconsciente real, um saber que não existe para ser sabido. Assemelha-se nisso ao objeto *a*, só que ele não é um saber e, conseqüentemente, sua disjunção com ele é ainda mais categórico, o que não impede que ambos – *lalíngua* e o objeto *a* – intervenham na regulação do gozo; aquela, pela colusão entre significante e gozo; este, por sua condição de *mais-de-gozar*, prestando-se à roupagem imaginária para a conformação do fantasma. Citarei aqui Lacan (1972-1973/1975b), sobre os efeitos da *lalíngua*:

Apresenta todo tipo de afetos que permanecem enigmáticos. Afetos que são o resultado da presença de *lalíngua* na medida em que ela articula coisas de saber que vão muito além do que o ser falante suporta de saber enunciado<sup>7</sup>. A linguagem, sem dúvida, é feita de *lalíngua*. É uma **elucubração de saber sobre *lalíngua***. (p. 127; tradução do autor)<sup>8</sup>

Voltamos a nos encontrar aqui, como havíamos antecipado, com o termo *elucubração*, apesar de que ele agora traz consigo um tom maior de falácia em comparação com a menção anterior, porque seus rendimentos de saber parcial cavalgam sobre aquilo que perdura como inassimilável para o esforço simbolizante: esse fundo de real fora de sentido e que se nega ao saber, saber que se confessa, assim, como não-todo no meio-dizer da verdade. Abre-se aí o sulco que dissocia o  $S_1$  – sob o qual o sujeito busca, sem conseguir, fazer-se significar pelo *saber* (os  $S_2$ ) – da *verdade* que denuncia precisamente esse fracasso do saber. A verdade, de fato, que não tem outro meio nem outra garantia a não ser a palavra e que, portanto, não tem outra forma a não ser a de se instituir como estrutura de ficção (Lacan, 1960/1966d), *falseia* em parte o que fala porque não pode *dizer verdade* do real, mas ao mesmo tempo dá a reconhecer, em seu meio-dizer, a existência desse real, como demonstrado nos sintomas e nas outras formações do inconsciente, que têm a verdade como causa.

Assim, então, o inconsciente continua a ser “estruturado como uma linguagem”, mas é uma *elucubração* de saber sobre *lalíngua*. Sendo esta intransponível, deciframos aquele, sempre de forma fragmentária. No entanto, além disso, devemos insistir sobre outro fator na avaliação do nosso trabalho. Há um “outro sujeito” cuja aparição é imprescindível: é o sujeito que aceita (ou não) o que foi obtido do trabalho, que pode reconhecer, ou não, esse que supomos haver por trás da cadeia associativa. Esse “outro sujeito” não é “suposto”, não é efeito de nenhum significante nem depende absolutamente dele, mas sim é dono, por um instante, dessa liberdade não conferida por nenhum saber, abre espaço (ou não) ao que ele lhe apresenta. Esse

7. Tradução de Pollo e Rodriguez. Epígrafe. In V. Pollo e M.L. Rodriguez (Trads.), *Prelúdio 6 – Silvia Migdalek*. Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. <http://www.campolacaniano.com.br/preludio06>

8. Tradução livre.

sujeito é *real*, e pertence ao *falante-ser* estendido no divã, a quem nem sequer a estrutura obriga a tomar a decisão de um sim ou um não. Nesse instante, de contato fugaz, mas crucial, com o Real, o tal sujeito – não o tal ou qual sujeito, mas sim *esse*, em sua singularidade – é mais determinante que determinado, mais o que supõe do que o suposto, apesar de esse último ser uma mostra mais da irremediável divisão que o atravessa. Da mesma forma, a *certeza do ato* interpretativo do analista, que, sem deixar de estar marcado pela transferência, está, em si mesmo, fora dela. A tarefa decifradora explora ou reanima significantes adormecidos, inscritos no leito em que jazem, e os une com o pesponto da transferência para atribuir-lhes um sujeito; mas a análise produz, inscreve, também, inédito, algo que não estava ali antes, algo que *cessa de não se inscrever*, fórmula lacaniana do contingente. E que, além do mais, depende de que esse sujeito *real* decida (ou não) inscrevê-lo, decisão igualmente contingente. Convergência sem mistura do nível *epistêmico* com que resgatamos algo do saber inconsciente, com a *ética* de que depende cada um e cuja implicação é tão incalculável como imprescindível para o resultado final.

Observamos agora que, na análise, temos que tratar com dois inconscientes, um dos quais não é conhecido desde Freud, cujo método de decifração não deixou dúvidas sobre a matéria com que lidava: desde o momento em que esse *material* era traduzível em palavras, dissesse isso o paciente com elas ou com outros meios, não podia tratar-se de outra coisa que de linguagem, apesar de que foi somente Lacan quem disse com todas as suas letras: “estruturado **como** uma linguagem” (destaquemos o comparativo que conota homologia, mas não identidade). Falamos da vigência de dois inconscientes porque ele, *como* uma linguagem, subsistiu, enriquecido, além do mais, com todos os acréscimos que lhe foram feitos depois, incluindo não só outro aforismo: “o Inconsciente é o discurso do Outro”, senão um dos quatro discursos atribuídos a ele: o discurso do amor é o discurso do inconsciente. Mas não tudo pode ser reduzido à equiparação (em grau de tentativa, como indicamos) de  $S_1$  e  $S_2$ , esse par ordenado ao qual pode ser resumido o tecido simbólico que chamamos de cadeia do significante, a quem supomos-atribuímos um sujeito e, com isso, a dimensão do *sentido* e da *verdade*, dimensões que só existem em relação a um sujeito, ambos clientes do *gozo-do-sentido*, *gosentido* (*jouis-sense*). Não só na psicose é possível apreciar o salto de um elo fora dessa cadeia simbólica, que a rompe para tornar-se real. Os “elementos” da *lalíngua* (aspas para *elementos* porque eles não são agrupáveis em um conjunto) estão *soltos* em si mesmos, estão dispersos, não têm a possibilidade de se juntar nem de gerar uma linguagem propriamente dita, apesar de sua maneira não ser outra que a do fonema<sup>9</sup>, nem de deixar de ter efeitos/afetos insondáveis, mas vivíveis, precisamente por essa união com o gozo que incide no real do vivente. Esse é o IncR, inconsciente real, e, como todo o real, não suscetível de ser sabido, fora do sentido, não demonstrável, mas sim, em todo caso, *mostrável*.

9. Lacan inventa o termo *materialité*, ao qual, pela assonância com materialidade, lhe inocula esse *mot*: vocábulo, palavra, termo.

### O que não se sabe é sempre um saber não *sabível*?

Dois fragmentos da obra de Freud, além de uma ferramenta conceitual decisiva, nos conectam com o assunto que estamos tratando. O primeiro se dá no decorrer de *La interpretación de los sueños* (1900/1988), capítulo 7; em um caso, acontece com a impossibilidade de esgotar a interpretação de um sonho ao confrontar-se com o que chama de “o umbigo do sonho, ou seja, o ponto onde ele mergulha no desconhecido”<sup>10</sup> (p. 530). Lido a partir de Lacan, isso contempla nitidamente a descoberta do buraco do **simbólico**, que faz com que o **não-todo** possa ser dito, que o próprio saber seja não-todo e que, infalivelmente, chegue-se a tocar uma impossibilidade, um **real**. O outro fragmento de Freud, já ao final desse texto, afirma:

O inconsciente é o psíquico verdadeiramente real: sua natureza nos é tão desconhecida como a realidade do mundo exterior, e nos é dado pelo testemunho de nossa consciência tão incompletamente como o é o mundo pelos nossos órgãos sensoriais.<sup>11</sup> (p. 233)

Trata-se aqui de um *real* mais kantiano do que lacaniano, porque o que Freud afirma ali é que o Inconsciente é mais consistente do que a consciência, relegada a um lugar ilusório ou *imaginário*. Como quer que seja, aqui temos Freud de encontro com os limites do saber, que estreitam, por sua vez, as margens de ação na prática analítica. Com Lacan, caracterizamos a questão do umbigo do sonho, que põe fim à decifração e o real em que desemboca, como o *real do simbólico*, já anunciando que não é o único *real*. Por outro lado, não é a primeira vez que Lacan encontra no simbólico um *impossível de saber* ou de ultrapassar: já havia demonstrado isso desde as primeiras impossibilidades descobertas na combinação de letras em *La carta robada* (1955/1966c), nos *impasses* da lógica e da aritmética com Gödel, dando lugar à primeira noção do real propriamente lacaniano, não já o meramente inassimilável pela linguagem, mas sim o impossível que ele mesmo engendra. Além disso, não se espera a vigência do significante para além do limite que o próprio significante traça, e para além inclusive do produto que ele gera, o objeto *a* que, “caído” no real a partir do veículo que o abandona ali, causa a partir desse lugar a divisão do sujeito, o desejo que o anima e a máquina do mais-de-gozar com que se arma o cenário do fantasma, quadro e tela para tornar o real vivível.

Solto das ancoragens significantes, a operação desse objeto, em *exclusão interna* com o sujeito ( $\$ \diamond a$ ), acontece por fora das margens do saber, apesar de reacendê-lo a partir de seus extramuros, no ardor da curiosidade, por exemplo, lhe dá e lhe nega, ao mesmo tempo, a verdade do seu dizer inconcluso, ao mesmo tempo em que faz com que brilhem, a partir da sua própria ausência, os encantos do outro quando se enfeita com o imaginário fálico que dissimula sua natureza de lascas carnis e vazio irrepresentável. O insabível do objeto *a* não

10. Tradução extraída de Freud, S. (1987). *Ed. standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalhos originais publicados entre 1886 e 1889).

11. Tradução extraída de Gurfinkel, D. (2001). *Do sonho ao trauma: psicossoma e adições*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

é, portanto, da ordem do saber, apesar de perdurar nessa vizinhança com sua função de causa. E o semblante com que está revestido, a partir da posição de agente no discurso do analista, contempla, precisamente, o lugar do não-saber ou o do que “finge esquecer” (Lacan, 1967-1968/inédito), com que o analista trabalha na cura.

O buraco do simbólico é outro nome da *Urverdrängung*, a repressão primordial; essa é a “ferramenta conceitual decisiva” que mencionamos e que instaura propriamente a categoria do impossível. Introduce, além disso, o *não-saber* mais radical, produzido, porém, no próprio engendramento do sujeito, ao “dotá-lo” de um *minus* de saber, menos que estará sempre aí, incurável. Para tocar esse ponto de impossível, é necessário, em uma análise, ter levantado, para dizer como Freud, as repressões ulteriores que estenderam um manto de escuridão e ignorância, instalando um *não saber que não se sabe*. Efeito preciso da repressão secundária, é, além do mais, um nada querer saber da castração, da irreparável divisão subjetiva que desmente minha tola pretensão egóica de governar meu pensamento, meu desejo e meu gozo; da disparidade irresolúvel dos gozos: por um lado, o gozo fálico; mais além, o gozo *Outro*, gozos de encontro impossível pela *não-proporção* que os aflige, decretando a inexistência da relação sexual precisamente por faltar no gozo *Outro a ratio*, a média e extrema razão que confere o conjunto cuja conclusão foi possível pela *existência de uma exceção* à regência do falo, tornando assim habitável esse conjunto e essa regência *para tudo* inscrito do lado masculino (Lacan, 1972-1973/1975b). A não existência da relação-proporção sexual não deve, em si mesma, nada à repressão nem à proibição, que se somam a ela; é só uma falha irreduzível da estrutura e da distribuição dos gozos, ao qual a repressão só contribui com a desconexão desse buraco, buraco *real*, com a viabilidade de um saber enunciável. A falha estrutural da castração, imposta por nossa condição de *falantes*, institui simultaneamente a hegemonia do Falo e apresenta aos falantes o destino sexual disjuntivo dos que se alinharão sob seu único regime e dos que “optarem” por também se afiliarem aí, só que *não-todo* nele. A partir dessa divisão, constituem-se gozos díspares: o que consente a sexualidade restrita do masculino, todo fálico, e do feminino, não-todo fálico. O não-todo anuncia, certamente, um excedente que confere à posição feminina uma passagem a partir do dito e mensurável sobre o tálamo fálico, onde certamente ela também se deita, a esse *Outro gozo*, gozo do *Outro*, suplemento desmesurado -melhor dito, incomensurável- por haver perdido, depois de haver entrado por ela, a *comum medida do Falo*, soltando nesse descarilamento as últimas amarras com a palavra, cuja restituição lhe será exigida al *partenaire* homem como uma das demandas mais imperiosas do amor da mulher. Sabe-se, de fato, a diferença verificável entre homens e mulheres em relação à incidência da palavra no encontro sexual: prescindível no homem, porque sua adesão exclusiva ao limitado gozo fálico o abastece quanto à sua identidade, é solidário com a identidade masculina e faz com que se sinta tão mais homem à medida que mais exercita seu sexo. Pelo contrário, no gozo feminino, gozo *Outro*, o desapego da palavra é completo e

gera, para além do tumulto de sensações voluptuosas, essa espécie de desconcerto subjetivo que a lança em uma demanda desesperada, louca, muitas vezes, pela palavra do Outro do significante e pela restituição de sua identidade feminina pela via de ser nomeada no amor, já que o gozo experimentado, ao contrário do que acontece no homem, nada tem de identificante (Soler, 2007). O real em questão encontra, porém, seu lugar, especialmente a partir do Seminário 20, *Aún* (Lacan, 1972-1973/1975b), onde, ao lado das fórmulas da sexuação, são diferenciados os gozos recém-esboçados. A escrita do nó borromeano, último degrau da escada topológica do Lacan vivo, implicou uma revisão dos registros Real, Simbólico e Imaginário, com que especialmente o primeiro deixou de ser uma dependência ou *suposição* do Simbólico, tal como podíamos suspeitar por trás do muro intransponível com que nos encontrávamos depois de haver exaurido até o esgotamento a mistura simbólico-imaginária da associação livre, do pensamento, do saber e, ainda, do fantasma. Além disso, o saber duramente conquistado no trabalho de uma análise por tais meios é, senão em si mesmo *elucubração* (eventualmente imaginária) sobre o saber falado da *lalíngua* do Inconsciente Real, em todo caso não mais que pedaços, fragmentos, pedacinhos desse saber aninhado em fusão com o gozo nos nichos *literais* da *lalíngua* (Lacan, 1972-1973/1975b, 1973-1974/inédito). Esse real, fora do sentido e em consonância com o vivente, é o que espera no centro gozante do sintoma, uma vez que se desembaraçaram seus envoltórios metafóricos, concessores do (gozo do) sentido e promesseiros de mais sentido, em um verdadeiro labirinto interminável de derivas associativas. O gozo do sintoma, forjado na seleção de um  $S_1$  existente entre o balaio de gatos da *lalíngua* e a letra que o estabelece, é imposto, por sua origem *lalínguajeira*, ao gozo fálico e a representar o sujeito na sua mais profunda intimidade, não nesse caso por sua dependência significante, mas sim por portar esse gozo singular, de cada um, intransferível. Se o sintoma é portador do gozo fálico, deduzimos que o Inconsciente em si não conhece outro gozo senão esse, que diz sempre a mesma coisa, que o discurso que o rege e que emite é o do Um fálico e que, portanto, ignora o Outro gozo, que, no entanto, *ek-siste*. De modo que o saber que podemos obter a partir do *dizer* Inconsciente, ou o que suspeitamos na letra que estabelece o gozo do sintoma, está estruturalmente cerceado por esse gozo Outro, o mais negado a todo saber possível porque nunca teve nem terá relação com a palavra. É o ponto gerador, por um lado, da *crença*, ou seja, da aposta, quando toda indagação racional se exauriu, em uma *ek-sistência*, incluída certamente a de Deus, não só suposto ao saber, senão suposto ao *dizer*. Também suscita-se um “ato de fé” em relação ao sintoma: ignora-se o saber que contém, mas *acredita-se* nele, *acredita-se* que tem algo a dizer, e é esse o ponto de partida do *sintoma sob transferência*, princípio básico da psicanálise.

À crença – reconhecida ou não – em um Deus e a crer no sintoma, e pelas mesmas razões da refratariedade ao saber, soma-se a crença no Outro do sexo e sustenta, é importante sublinhá-lo, a sobrevivência da diferença crucial, a diferença dos sexos, a que separa os gozos,

em um tempo em que a vigência de um discurso que só se sustenta no *hegemon* fálico ao mesmo tempo em que nega a castração que o institui como tal – refiro-me ao discurso capitalista – ameaça abolir totalmente essa diferença, abolição que não está alheia aos surtos da violência que se propaga e se multiplica em nossos dias<sup>12</sup>.

Poderíamos distinguir, assim, as instâncias em que nossas aspirações ao saber têm que depor seu afã e ceder lugar ao “que não se sabe”. Se nos virmos, para isso, dos registros lacanianos e da sua união ao nó borromeano, observaremos que o *saber que não se sabe*, com que, de Freud em diante, definimos o inconsciente, não é único nem homogêneo. O “*não sabível*” ali corresponde, no que depende “propriamente do simbólico”, ao buraco que o deixa oco e que com Freud chamamos de *repressão primordial*, que determina o momento de perda de saber (e de gozo) que acompanha a própria constituição do sujeito. O *real do simbólico* pode se estender à área que, no nó borromeano, indica o cruzamento do círculo do simbólico com o do real, onde se situa o gozo fálico, *alma Mater* – que não é *alma de mãe*, mas sim *substância nutriz* – do sintoma que se forja ali mesmo, coligando-o a um elemento de *lalíngua* e marcando-o com a letra que o estabelece. Por último, o círculo do Real, *real fora do simbólico*, é um buraco puro onde se dilata em uma infinitização inabarcável o *gozo Outro*, o *gozo feminino*, intocado pela palavra e, para isso, apesar de experimentável por seu ocultamento com o Imaginário, radicalmente inapreensível ao saber. Qualquer uma dessas muralhas onde se acabam nossas possibilidades de saber e nos encontramos com o real pode suscitar uma reação que passível de ser designada, em geral, como um “ato de fé”: trata-se da *crença*, mas destacamos o *ato* porque contempla uma suspensão do saber, pelo menos momentânea. Tão geral é esse fenômeno da crença quando o saber ou a razão não podem nada que Freud (1911-1913/1991b) não pôde ignorar que estivesse pontualmente ausente na psicose. Destacou a *Unglauben*, a *descrença*, como uma característica que torna o paranoico incrédulo de que possa haver um *mais além* do saber do Outro, ele, que está tão submetido e gozado por esse saber onímodo que descrê totalmente que algo dele mesmo, seu inconsciente, possa estar envolvido na trama de ódio e perseguição que seu delírio inflama<sup>13</sup>. Recordemos que

12. Femicídio ou violência de gênero são as formas adotadas, em nossos tempos, pela tentativa de reimplantar, pela força, a diferença, ou de aboli-la mediante o crime. “Matei-a porque era minha” ou fórmulas equivalentes costumam ser o argumento subjacente aos ultrajes cometidos contra mulheres, geralmente por autoria dos seus cônjuges atuais ou passados, e que na verdade delata que o empurrão feminicida não revela outra coisa senão a impossibilidade de que o Outro sexo pudesse homologar-se ao fálico, mais além de que a mulher, por estar habilitada também ao gozo fálico, apesar de *não-toda* nele, ajuste-se ao tratamento que a equipara ou incluso exige o tratamento com todo o direito moral, social e político que lhe cabe. Eles matam porque elas jamais poderiam ser deles, mesmo na mais tranquila e consensual das relações de casal, mas a discórdia, a infidelidade, o desprendimento ou a separação deixam solta essa irredutível e insuportável alteridade, como se nesses casos apenas pudesse ser eliminada a sangue e fogo.

13. Quando, nos primeiros escritos e seminários, Lacan (1953-1954/1975a) trabalhava na questão das paixões fundamentais do ser, ele as estabeleceu em relação com a união de dois dos registros, já consignados como Imaginário, Simbólico e Real, apesar de não desenvolvidos em sua totalidade, especialmente o último. Ali situava o *ódio entre o imaginário e o real*. Mais de 20 anos depois, já com a topologia borromeana, situa ali mesmo o *gozo Outro*, o que permite vincular o *ódio*, o perigoso ódio paranoico ou seu reverso melancólico, com esse gozo obscuro e inapreensível.

Freud preconizava como uma conquista nada menor do trabalho analítico o fato de ter consolidado no analisando a *crença no inconsciente*.

Se o real que vislumbramos por trás das fronteiras do não saber é de fato desprovido dos instrumentos da razão, do pensamento, do saber, em uma palavra, do *logos*, o gozo que habita nele – seja aquele que ainda carrega a marca do significante, o fálico (em *lalíngua*, o sintoma etc.), seja o anômalo *gozo Outro* – só é postulável como **ek-sistentes**, ou seja, não sustentáveis por nenhum discurso que possae enfeitá-lo com algum atributo. Desse *buraco insondável*, também brota a – quase inevitável – crença em Deus, da qual também só pode postular-se sua **ek-sistência**. Daí que a única teologia que cabe a Deus seja uma teologia negativa: qualquer atributo o desmerece, assim como machuca o narcisismo qualquer qualidade que, por melhor que seja, põe limites ao ego, que queria ser sem atributos ou possuí-los em sua totalidade. Por isso o “*Ego sum qui sum*”, “Sou o que sou” com que Deus despacha Moisés, que lhe perguntou sobre seu nome para dizê-lo ao seu povo, não é predicável. A partir dessa fórmula, não é possível seguir nenhum predicado, nem sequer um Nome pode ser atribuído a ele: é um *existente* do qual não pode ser dito nada. É um Um inominável.

Tanto Freud como Lacan, apesar dos atoladinhos que encontraram e que, de forma resumida, foram esboçados aqui, e tendo provado a insuficiência da palavra – ferramenta solitária, no final das contas, na nossa prática –, não abandonaram a batalha em nenhum momento e continuaram de forma tenaz no que, nas escolas lacanianas, chamou-se de *orientação ao real*, assim como Freud havia se lançado em busca do *real do sexo* contra a *realidade* da sua época. Porque é necessário considerar que, às vezes, o ceticismo extremo, aquele que diz que “Não há saber possível” ou “Não é possível saber nada”, transforma-se em uma tampa arrogante da falta que transcreve de forma literal, mas obliterante, o saber da finitude ou o *saber do não saber*. Pois essa barreira, com que Freud se confrontava com um *desejo de saber* ou até com uma *pulsão de saber* (*Wißtrieb*), tinha a custódia de um “afeto”, de acordo com Lacan, que a tornava ainda mais impenetrável: *o horror de saber*.

No entanto, nem Freud nem Lacan deram por encerrado seu ensino, nem se recusaram a deixar interrogações abertas: *¿Qué quiere la mujer?* (Freud e Andreas-Salomé, 1968). Freud conseguiu... não saber. E Lacan também, e... também não.

## Resumo

Desde o início, destaca-se a proximidade, e também a disjunção, entre o saber e a sexualidade. Um relato de Borges deixa ver de forma literária, mas vívida, a opacidade sexual. Indica-se também a origem comum do gozo sexual e o saber nas teorias sexuais e na curiosidade da criança. São descritas diferenças entre saber e verdade, bem como entre conhecimento e saber. A separação entre sujeito e saber é apresentada em relação ao *cogito* cartesiano. Destaca-se também a convivência do gozo com a *lalíngua*, base do Inconsciente **real** como distinguível do Inconsciente **simbólico** (*estruturado como uma linguagem*). Finalmente, são esboçadas algumas proposições relacionadas ao (não) saber em relação ao objeto *a* e à incompatibilidade dos

gozos, gozo fálico e gozo *Outro*, ou feminino, suporte da inexistência da relação-proporção sexual.

**Palavras-chave:** *Saber, Gozo, Sujeito, Sexualidade, Gozo fálico.*

**Candidatos a palavras-chave:** *Lalíngua, Não-todo, Gozo Outro.*

## Abstract

Neighborhood, as well as disjunction, between knowing and sexuality are emphasized from the beginning. A story by Borges reveals literary but lively sexual opacity. It is also pointed up the common origin of sexual jouissance and knowing in children’s sexual theories and curiosity. Differences between knowing and truth, as well as between knowing and knowledge are described. The split between subject and knowing is presented with regard to cartesian *cogito*. It is likewise stressed the cohabitation of jouissance with *thelangue* (in one single word; fr: *lalangue*; spanish: *lalengua*), foundation of the **real** unconscious, to be distinguished from the **symbolic** one, which is “structured like a language”. Finally, some propositions are sketched in reference to (not) knowing regarding the object *a*, and incompatibility between both jouissances: *phallic* jouissance and *Other’s* or *feminine* jouissance, which brings about as a result the nonexistence of sexual relation-*ratio*.

**Keywords:** *Knowing, Jouissance, Subject, Sexuality, Phallic jouissance.* **Candidates to keywords:** *TheLangue, Not-all, Otherjouissance.*

## Referências

- Borges, J. L. (1996). La secta del Fénix. In J. L. Borges, *Obras completas* (vol. 1, pp. 521-523). Buenos Aires: Emecé. (Trabalho original publicado em 1944)
- Freud, S. (1979). Más allá del principio del placer. In J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1980). Recordar, repetir y reelaborar. In J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 145-157). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1914)
- Freud, S. (1986). Introducción del narcisismo. In J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1914)
- Freud, S. (1988). *La interpretación de los sueños* (vol. 3; L. López-Ballesteros, trad.). Madri: Alianza. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1991a). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. In J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 1-167). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933 [1932])
- Freud, S. (1991b). *Obras completas* (vol. 19; J. L. Etcheverry, trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1911-1913)
- Freud, S. (1992a). Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños. In J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 215-234). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917 [1915])
- Freud, S. (1992b). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. In J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14 pp. 1-64). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1914)
- Freud, S. (1992c). Inhibición, síntoma y angustia. In J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20, pp. 71-164). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1926 [1925])
- Freud, S. (1993). Tres ensayos de teoría sexual. In J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7, pp. 109-224). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, S. (1996). El yo y el ello. In J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923)
- Freud, S. e Andrés-Salomé, L. (1968). *Correspondencia Freud-Lou Andrés-Salomé*. Madri: Siglo XXI.



---

Honderich, T. (1995). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

---

Lacan, J. (1966a). La science et la vérité. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 855-877). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1965)

---

Lacan, J. (1966b). L'agressivité en psychanalyse. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 101-124). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1948)

---

Lacan, J. (1966c). Le séminaire sur la "Lettre volée". In J. Lacan, *Écrits* (pp. 11-61). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1955)

---

Lacan, J. (1966d). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 793-827). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1960)

---

Lacan, J. (1967-1968). *Le séminaire, livre 15: Lacte psychanalytique*. (Inédito)

---

Lacan, J. (1973-1974). *Le séminaire, livre 21: Les non dupes errent*. (Inédito)

---

Lacan, J. (1975a). *Le séminaire, livre 1: Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1953-1954)

---

Lacan, J. (1975b). *Le séminaire, livre 20: Encore*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1972-1973)

---

Lacan, J. (1976-1977). *Le séminaire, livre 24: L'insu que sait de l'une bœuv s'aile à mourre*. (Inédito)

---

Lacan, J. (1982). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1969-1970)

---

Lacan, J. (1987). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1964)

---

Lacan, J. (2004). *Le séminaire, livre 10: Langoise*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1962-1963)

---

Lacan, J. (2009). Variantes de la cura-tipo. In T. Segovia e A. Suárez (trad.), *Escritos I* (pp. 311-346). México: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1955)

---

Lacan, J. (2011). *Le séminaire, livre 19: ...ou pire*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1971-1972)

---

Lacan, J. (2012a). El atolondradicho. In J. Lacan, *Otros escritos* (pp. 490-491). Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1972-1973)

---

Lacan, J. (2012b). La equivocación del Sujeto supuesto saber. In J. Lacan, *Otros escritos* (pp. 349-460). Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1967)

---

Milner, J.-C. (1996). *La obra clara*. Buenos Aires: Manantial.

---

Rabinovich, D. (1990). *El deseo del psicoanalista*. Buenos Aires: Manantial.

---

Soler, C. (2007). *¿Qué se espera del psicoanálisis y del analista?* Buenos Aires: Letra Viva.

---

Soler, C. (2011). *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra Viva.

---

Soler, C. (2013). *Lacan, lo inconsciente reinventado*. Buenos Aires: Amorrortu.

---

Torres, E. (2004). ¿Qué Freud? *Docta, 1*, 167-178.

---

Torres, E. (2013). Pasión de lo que no hay. *Docta, 9*, 70-84.