

**OR
EN**

**O REI
ESTÁ NU**



REVISTA DA PSICANÁLISE POR VIR

Nº 03

ANO 03

AGOSTO 2023



APOLa
APERTURA PARA OTRO LACAN
Sociedade Psicanalítica

O REI ESTÁ NU
Revista para a psicanálise por vir
Edição Especial Jornadas 2022

Ano 3 N° 3
Agosto 2023

COMITÊ EDITORIAL

PEDRO HENRIQUE AFFONSO
KARIME COLARES
FLÁVIA DUTRA
CARINA RODRÍGUEZ SCIUTTO

Colaboração com as traduções:

Fauzy Araujo, Kelen Costa, Hélio Neiva, João Paulo Oliveira, Bruno de Paula,
Daria Pozzer, Adriana Quirino

INDICE

Esboço cartográfico de tradução e psicanálise: por uma ética da relação.....	5
KARIME COLARES e ALBA ESCALANTE	
A teoria do mito em Freud e Lacan – do endopsíquico à estrutura da linguagem.....	21
JOÃO FELIPE G. M. S. DOMICIANO	
Invasão de Outridade no campo da holófrase: é possível uma economia?.....	37
FLÁVIA DUTRA	
Psicanálise sem programa: Uma questão morcego que deve ser examinada à luz do dia.....	51
RAMIRO ARIEL FERNANDEZ	
As intervenções de Jacques Lacan sobre a imagem inconsciente do corpo de Françoise Dolto.....	59
ANA MARIA FLORES	
Lacan: pós/humano?.....	73
PEDRO LEAL FONSECA	
Lógica e Cibernética no Seminário sobre “A Carta Roubada” de Jacques Lacan.....	83
JUAN LICHTENSTEIN	
A criação ex nihilo: sobre a necessidade da contingência.....	95
ANTONI CANYELLES SUAÚ	

Esboço cartográfico de tradução e psicanálise: por uma ética da relação.

Cartographic sketch of translation and psychoanalysis: for an ethics of relationship.

ALBA ESCALANTE

KARIME COLARES

RESUMO: Neste trabalho apresentamos uma proposta de articulação entre tradução e psicanálise a partir de uma reflexão ética. Tomando como referência o neologismo lacaniano *varité*, propomos uma ética da relação que escapa da cilada do relativismo. O recurso à cartografia mostra o itinerário das ideias, e passa por duas pistas: a função do analista como intérprete da discórdia das línguas e o passo epistêmico do inconsciente monolíngue ao *l'une-bévue*.

PALAVRAS-CHAVE: Psicanálise – tradução – cartografia – ética – equívoco.

ABSTRACT: In this paper we present a proposal for an articulation between translation and psychoanalysis based on an ethical reflection. Taking the Lacanian neologism *varité* as a reference, we propose an ethics of the relationship that escapes from relativism. The resource of cartography shows the itinerary of ideas and passes through two tracks: the function of the analyst as an interpreter of the discord of languages and the epistemic step from the monolingual unconscious to the *l'une-bévue*.

KEY WORDS: Psychoanalysis – translation – cartography – ethics – misunderstanding.

Introdução

Todos nós sabemos que Babel e Pentecostes espreitam a cultura ocidental há bastante tempo; portanto, para nos situarmos no amplo tema da tradução, não seria justo iniciar por capítulos tão distantes. Para introduzirmos o assunto, parece pertinente lembrar que discursos de, em, para, sobre... tradução foram produzidos e traduzidos ao longo da história.

Sejamos breves e, a propósito do que Antoine Berman¹ denomina discursos tradicionais, mencionemos Wilhem Von Humboldt com seu prefácio introdutório ao *Agamémnon* de Ésquilo, de 1916; um texto lido por alguns como o lado antagônico da linguística que defendia a total traduzibilidade em função da evolução das línguas, como pretendia Leibniz, para quem a tradução mais perfeita seria a mais Lógica.² Se nos situarmos em 1923, podemos recordar Walter Benjamin,

¹ Berman, A. (1989). *La traducción y sus discursos*. Tradução: John Jairo Gomez Montoya. Vol.4, no.2. 2011. pp. 237-248.

² Vega, M. A. (2004). *Textos clásicos de la teoría de traducción*. Madrid: Cátedra.

tradutor de Baudelaire, e seu ensaio sobre a tarefa do tradutor, texto que, por sua vez, foi submetido a inúmeras operações de tradução, tanto por sua transposição para outros idiomas quanto pela multiplicidade de comentários suscitados.³ Finalmente, vamos nos voltar para Borges, outro dos clássicos, e sua série, que aqui mencionamos de forma incompleta: *Las dos maneras de traducir*,⁴ *Las versiones homéricas*,⁵ *Pierre Menard, el autor del Quijote*.⁶ O fato é que, como culturas traduzidas que somos, quer sejamos percebidas ou desconsideradas, estamos constantemente atravessando e sendo atravessadas pela tradução, sendo os argumentos sobre a sua importância verdadeiros truísmos.

Mas, como uma disciplina científica, é consensual que há uma data e um evento que marcam os Estudos de Tradução. Referimo-nos a James Holmes – poeta, tradutor, professor, ativista, pesquisador – que apresentou, no Terceiro Congresso de Linguística Aplicada, em 1972, em Copenhague, um artigo intitulado: *The Name and Nature of Translation Studies*.⁷ Nesse artigo, Holmes observa que, em meados do século XX, a tradução era de grande interesse para pesquisadores de áreas diversas que iam desde a linguística e a literatura até a teoria da informação e a lógica matemática, e propõe um "esquema" para colocar a casa em ordem.⁸

O episódio protagonizado por Holmes marca uma espécie de estabilização, a partir do ponto de vista teórico e metodológico, desse campo escorregadio, nômade e indisciplinado. Isso possibilitou dar-lhe um traçado ao itinerário. Nesse contexto, algumas viradas podem ser identificadas: linguística, cultural, ficcional, sociológica etc.

Assim, a partir de um território amplo e complexo, concentraremos nossa apresentação na chamada virada ética que, segundo Babara Godard,⁹ é inaugurada com *L'Épreuve de l'étranger*¹⁰ de Antoine Berman, tradutor e teórico francês que compõe sua proposta com algumas costuras psicanalíticas. Entretanto, nosso interesse não se limita à presença de um ou outro termo psicanalítico recolhido das páginas eruditas da obra de Berman. Sem querer desmerecer esses aspectos, o que nos move é o questionamento da perspectiva ética para produzir um trajeto que, a partir dela, articule tradução e psicanálise.

³ Lages, S. K. (2022). *Walter Benjamin: Tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP.

⁴ Borges, J. L. (1926). "Las dos maneras de traducir". In: *Textos recobrados, 1919-1930*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1997.

⁵ Borges, J. L. (1932). "Las versiones homéricas". In: *Obras completas. 1923-1949*. Barcelona: Emecé Editores, 1996.

⁶ Borges, J. L. (1932). "Pierre Menard, el autor del Quijote". In: *Obras completas. 1923-1949*. Barcelona: Emecé Editores, 1996.

⁷ Holmes, J. S. (1994). *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam & Atlanta, GA: Editions Rodopi.

⁸ Villanueva Jordán, I. (2001). "A través del esquema de James S. Holmes". *Revista de la Facultad de Humanidades y Lenguas Modernas*, 14. pp. 67-83.

⁹ Godard, B. (2021). "A ética do traduzir: Antoine Berman e a 'virada ética' na tradução". *Tradução em Revista*, 30, 2021.1, pp. 369-403. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/52947/52947.PDF>.

¹⁰ Berman, A. (1984). *L'Épreuve de l'étranger*. Paris: Gallimard.

Gostaríamos de ressaltar que este trabalho é apenas um esboço do itinerário e não uma proposta acabada. Dito isso, parece pertinente iniciar a exposição com a seguinte pergunta: em que consiste essa perspectiva ética proposta por Berman?

[...] a essência da tradução é a abertura, o diálogo, a mestiçagem, a descentralização. **É colocar em relação, ou não é nada.** [l'essence de la traduction est d'être ouverture, dialogue, métissage, décentrement. **Elle est mise en rapport, ou elle n'est rien**].¹¹

Se a ética a que nos referimos supõe "colocar em relação", isso implica destacar o neologismo lacaniano, recuperado por Barbara Cassin:¹² *varité*, a variedade na verdade que passa a ocupar o lugar desagradável e enfadonho de "fundar a autoridade de uma comunidade discursiva intercultural".¹³

O ofício ético de traduzir: não relativista, mas relacional

A reflexão constante sobre nossa posição sobre, de, em, para a tradução como uma operação de "colocar em relação", acompanha a tarefa própria da tradução, a saber, a labuta entre os idiomas. Ao serpentear pelas margens para erodir suas fronteiras e ocupar o território, nosso ofício supõe produzir o "entre", *in between* da tradução, um espaço de desterritorialização, nômade, liso.¹⁴ É aí que a problemática se potencializa: "um apelo ao paganismo para combater os nacionalismos identitários e excludentes tão propensos aos 'gênios' das línguas".¹⁵ Esse paganismo nômade é uma posição.

Todo tradutor mantém uma relação específica com sua própria atividade, ou seja, uma certa "concepção" ou "percepção" do traduzir, de seus sentidos, de suas finalidades, de suas formas e modos. "Concepção" e "percepção" que não são puramente pessoais, pois o tradutor está efetivamente marcado por um discurso histórico, social e literário sobre a tradução.¹⁶

¹¹ Ibidem, p.16.

¹² Cassin, B. (2019). *Elogio de la traducción. Complicar el Universal*. Tradução: Irene Agoff. Buenos Aires: Cuenco de la Plata. p.114.

¹³ Godard, B. (2021). Op.cit. p.379.

¹⁴ Deleuze, G; Guattari, F. (2010). Tratado de nomadologia: la máquina de guerra. In: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Tradução: José Vásquez Pérez. Valencia: Pré-textos.

¹⁵ Cassin, B. (2019). *Elogio de la traducción. Complicar el Universal*. Tradução: Irene Agoff. Buenos Aires: Cuenco de la Plata. p.166.

¹⁶ Berman, A. (1995). *Pour une Critique des traductions: John Donne*. France: Éditions Gallimard. p. 47. (tradução nossa).

A discussão nos é imposta como parte do trabalho porque, queiramos ou não, a tradução é um desses campos em que as opiniões são abundantes; todos temos uma ideia sobre tradução e, como diz Meschonnic: "Cada saber produz sua ignorância e impede saber, e não se sabe que não se sabe".¹⁷

Ora, para além das muitas opiniões, não podemos negar que, assim como acontece com outros campos do conhecimento, a psicanálise é tributária de suas traduções, dívida que se cobra em cada uma das traduções que surgem. Dizer isso já pressupõe que abrimos o caminho para o que não sabemos.

A experiência de traduzir nos permite colocar à prova o etnocentrismo nosso de cada dia. Mas o que significa etnocentrismo? A posição etnocêntrica, culturalmente falando, é aquela que considera um dos lados – fonte ou alvo – como um ser intocável e superior, que não pode ser perturbado pelo ato de traduzir.¹⁸ Essa posição encontra seu contraponto no que propomos como uma ética da relação, ou ética relacional. Sobre isso, Meschonnic, que teve uma relação muito próxima com Berman – próxima, embora não pacífica – nos dá a pista de nossa relação com a linguagem:

A relação consigo mesmo, com o pensamento, com os outros, passa, e volta a passar incessantemente pela linguagem. Por conseguinte, **não há ética se não houver ética da linguagem, se a ética não for uma ética da linguagem por meio da passagem incessante do eu para o tu, incluindo o ausente, o *ele***. O que nos leva à famosa frase de Rimbaud, em todos os sentidos: "o eu é outro".¹⁹

Entramos sem saber o que vai nos perturbar e o que será perturbado. Paradoxalmente: "Nós vivemos em uma heterogeneidade das categorias da razão. Ela produziu saberes, mas saberes que ao mesmo tempo justapõe regionalismos do saber e não fornecem os meios para saber o que esses saberes nos impedem saber".²⁰

Em uma tensão limite, a tradução, além de ser disciplinada como a ciência do espaço estriado que se mede antes de ser ocupado, que vai de um ponto a outro – língua fonte ⇔ língua alvo – supõe também a ciência menor, a do espaço liso. Marcado por traços efêmeros, no espaço liso da tradução encontramos acidentes, deformações, transmutações, transformações. Ocupamos e somos ocupados pelo espaço liso, sem medi-lo. Território da multiplicidade, não métrica, descentrada, rizomática, cartográfica; é o espaço problemático, não teoremático. Nômades, no espaço liso somos

¹⁷ Meschonnic, H. (2009). *Ética y Política del traducir*. Traducción: Hugo Savino. Buenos Aires: Editorial Leviatán. p.21.

¹⁸ Berman, A. (1999[2014]). *Traducción y la letra o albergue de lo lejano*. Traducción: Ignacio Rodríguez. Buenos Aires: Dedalus Editores.

¹⁹ Meschonnic, H. (2009). Op.cit. p.21.

²⁰ Meschonnic, H. (2009). Op.cit. p.21.

"estrangeiros de nossa própria língua",²¹ nos desterritorializamos com a intensidade de um turbilhão.²²

Não se trata de uma questão de polos, nem de outra das muitas dicotomias que já temos de sobra. Trata-se de uma tensão limite; o espaço estriado, comportando fonte \Leftrightarrow alvo, em coexistência com o devir do espaço liso, zigzagueando entre línguas gaguejantes, que não cessa de ser traduzido.

Deslocados do monolinguismo: o equívoco

Em meio ao trabalho de investigação que implica traduzir, quando não estamos sujeitos aos imperativos do mercado e o levamos a sério, surge a pergunta provocada por um deslocamento da posição monolíngue. De que raios Lacan está falando quando comenta sobre traduções? Quando Lacan, por exemplo, menciona as traduções de Freud, está se referindo aos textos traduzidos que, na época, circulavam em língua francesa. E ele só pode falar dessas traduções porque se desloca de seu monolinguismo e, ao fazê-lo, convida seus interlocutores a fazerem o mesmo. É esse movimento que estamos tentando recolher a partir de uma perspectiva cartográfica.

Na reunião de 5 de fevereiro de 1964 do *Seminário II*, Lacan comenta o conceito de repetição e traz uma referência à tradução do "conhecido" texto de Freud, "Além do Princípio do Prazer":

Tentem ler esse capítulo cinco, linha por linha, em outro idioma que não seja o francês. Aqueles que não sabem alemão, leiam-no na tradução inglesa [...]. É assim que se transmite o ensino psicanalítico.²³

Lacan está se referindo à tradução francesa, e não àquelas que conhecemos em nossos idiomas. Isso, em princípio, passa despercebido. A ilusão de que Lacan nos fala em nossa própria língua nos abandona. A partir daí, entramos na **zona** de tradução, ou seja, entramos em suas confusões, suas gagueiras, seus interstícios. Para os falantes de espanhol, **zona** não tem a mesma homonímia que existe em português, mas a do português só chega até nós porque estamos entre línguas. Existe a possibilidade de que a homonímia não seja escutada, mas também a possibilidade de fazê-la ser ouvida. Vamos escutá-la: em português, saindo do português, além do território, **zona** é uma desordem.

²¹ Deleuze, G; Guattari, F. (2010 a). 20 de novembro de 1923. Postulados de la lingüística. In: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Traducción: José Vázquez Pérez. Valencia: Pré-textos. pp. 102-107.

²² Deleuze, G; Guattari, F. (2010 b). Tratado de nomadologia: La máquina de guerra In: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Traducción: José Vázquez Pérez. Valencia: Pré-textos. (Ver, especialmente, páginas 385 e 386).

²³ Lacan, J. (1964 [1988]). *O Seminário. Livro II*. Tradução: M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p.51.

Lacan nos convida a ler em outra língua e, mais além de sua ironia sobre como a psicanálise está impregnada de uma leitura sedentária e monolíngue, sua menção à tradução nos desloca à **zona** de tradução, onde deixamos jogar o equívoco, que, no trajeto, se desenha e se borra.

Nomadismo da transmissão do equívoco e, para que haja equívoco, é necessário sair do espaço estriado das línguas, de seus muros e amores. Tradução: língua menor.²⁴ É assim que o intervalo prossegue. Neste ponto, esclareçamos que, quando falamos de monolinguismo, não estamos pensando em alguém que fala apenas uma língua. Pode-se ser monolíngue falando muitos idiomas e não ser monolíngue em apenas um, tudo depende do sentido. Mas qual é o sentido?

Uma pessoa é bilíngue ou multilíngue em sua própria língua. Conquistar a língua maior para traçar nela os idiomas menores todavia desconhecidos. Utilizar o idioma menor para fazer fugir a língua maior. Um autor menor é aquele que é estrangeiro em sua própria língua.²⁵

Não poderíamos ler os neologismos de Lacan como a aposta redobrada para deixar passar a língua menor? Em seu trabalho sobre os neologismos de Lacan, Gabriela Mascheroni nos remete à Conferência de Genebra:

É absolutamente certo que é no modo como *lalangue* foi falada e também ouvida por tal ou qual, em sua particularidade, que algo sairá dali como sonhos, como toda sorte de tropeços, em todas as maneiras e formas de dizer.²⁶

E acrescenta, em referência a Cassin: "o sentido não pode deixar de ser equívoco, e isso é chamado de *au-sentido* [*ab-sens*]"²⁷ O jogo de homonímia permitido pela língua francesa refere-se à ausência (*absence*) de sentido. Essa é a proposta de Lacan para distinguir, de maneira radical, a ausência de sentido do "sem sentido".

Diferente do "sem sentido", o "entre" do equívoco e da tradução tem seus próprios itinerários. A gagueira das línguas produz ressonâncias.

Só agora [...] compreendo a força da homonímia dentro do dicionário que criamos. É só agora que entendo por que a frase de Lacan em "L'Étourdit"

²⁴ Deleuze, G; Guattari, F. (2010a). 20 de noviembre de 1923. Postulados de la lingüística. In: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Tradução: José Vásquez Pérez. Valencia: Pré-textos. p. 104.

²⁵ *Ibidem*, p.107.

²⁶ Mascheroni, G. (2014). *Los neologismos de Lacan. Una teoría en acto*. Buenos Aires: Letra Viva. p. 110.

²⁷ Cassin, B. (2011). *Jacques, o Sofista*. Lacan, logos e psicanálise. São Paulo: Autêntica. p.24.

sobre "a integral dos equívocos" apareceu diante de mim como uma bússola [...]:

O dizer da análise procede apenas do fato de que o inconsciente, por estar "estruturado como uma linguagem", isto é, lalíngua que o habita, está sujeito ao equívoco pelo qual cada um se distingue. Uma língua entre outras nada mais é do que a integral dos equívocos que sua história permitiu que nela persistissem. Em "L'Étourdit", a frase é aplicada à lalíngua de cada um, ou seja, apenas às línguas do inconsciente; está claro que as lalínguas do inconsciente são ditas no plural, uma por uma, cada uma como "entre outras" [...].

Entre outras? Justamente, é preciso que a língua materna, ou a lalíngua de cada um, reverbere contra o muro de outra língua para que deixe de resultar natural, pois é então reenviada, ouvida e, muito precisamente, "analisada" por um terceiro.²⁸

Mascheroni, referindo-se à conferência de Genebra, aponta que o equívoco é uma arma contra o sintoma, a única maneira pela qual a interpretação opera. Na mesma linha, podemos pensar que a ética da relação é aquela que permite e opera precisamente em, de, para, com, sobre... o equívoco. Em Yale, Lacan propõe:

Em nenhum caso uma intervenção psicanalítica deve ser teórica, sugestiva, ou seja, imperativa; ela deve ser equívoca.

A interpretação analítica não é feita para ser compreendida; ela é feita para produzir ondas.²⁹

O deslocamento do monolinguismo, relativo ao território do entre, não linear, apresenta-se mais como uma geografia, proposta propícia para avançar a ideia, já apresentada por Derrida,³⁰ de uma geo psicanálise, gesto decolonial essencial para uma psicanálise por vir.

Sem cair na contradição que muitas vezes é sintetizada na famosa frase: "já estava em Lacan", uma vez que o que estamos fazendo é apresentar nossa cartografia, nos referimos a duas pistas: 1) a função do analista como intérprete da discórdia das línguas; 2) o passo epistêmico do inconsciente monolíngue ao *l'une-bévue*.

²⁸ Cassin, B. (2019). *Elogio de la traducción. Complicar el Universal*. Tradução: Irene Agoff. Buenos Aires: Cuenco de la Plata. p.95

²⁹ Lacan, J. (1975 [2016]). Conferência em Yale, 24 de novembro de 1975. In: *Lacan in North America*. Tradução: Frederico Denez e Gustavo C. Volaco. p.53. (tradução modificada). <http://www.editorafi.org>.

³⁰ Derrida, J. (2007). Geopsychoanalysis "and the rest of the world". Tradução: Peggy Kamuf. In: *Inventions of the Other, Volume I*. California: Stanford University Press, pp. 318-343.

Renunciando a uma abordagem exaustiva, podemos encontrar algumas ressonâncias da primeira pista, a saber, a função do analista como intérprete da discórdia entre as línguas, no fragmento a seguir:

Melhor, então, que renuncie aquele que não pode unir ao seu horizonte a subjetividade de sua época. Pois como ele poderia fazer de seu ser o eixo de tantas vidas se não soubesse nada da dialética que o lança com essas vidas em um movimento simbólico? Que ele conheça bem a espiral para a qual sua época o arrasta na obra continuada de Babel, e que saiba sua função de intérprete na discórdia das linguagens.³¹

Também nos parece pertinente recordar como reverberou – e continua reverberando na multiplicidade de traduções – a conferência de Lacan de outubro de 1966,³² proferida em inglês, carregada de sotaque francês, e atravessada por essa – e outras – línguas.³³

Apresentamos a segunda pista como um prenúncio de itinerários, pois mostra um momento em que o inconsciente, *a raiz*³⁴ – rizoma – da passagem entre línguas – uma equivocação – torna-se *l'une-bévue*.³⁵

Vamos recortar algumas linhas de nosso percurso:

1. Propomos pensar uma ética da relação. Contudo, na aula do dia 11 de janeiro de 1977,³⁶ Lacan lembra ter dito que não há relação entre o saber – do inconsciente – e a verdade. Isso nos leva às seguintes questões:

a) Não é precisamente essa “não relação” entre saber e verdade um fio possível para sustentar que a ética da relação é a ética da *varité* e do saber do equívoco inconsciente? Dito de outro modo, a ética que estamos propondo, é uma ética da relação entre o saber do inconsciente e a *varité*. Relação, por sua vez, apoiada na “não relação” entre o saber do inconsciente e a verdade.

b) Trata-se de uma posição relacional e não relativa. Acaso essa posição não estaria relacionada com a integral dos equívocos que as línguas permitem subsistir?

³¹ Lacan, J. (1953[1988]). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Tradução: Vera Ribeiro. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 322.

³² Lacan, J. (1966 [1972]). De la estructura como “inmixing” del prerequisite de alteridad de cualquiera de los otros temas. In: Macksey, R. & Donato, E. (orgs). *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista*. Tradução: José Manuel Llorca. Barcelona: Barral.

³³ Escalante, A. s.f. *Cartografia de um comentário de tradução*.

³⁴ Este trabalho é a tradução de um texto que foi inicialmente escrito em espanhol, embora tenha se expandido para linhas escritas em português. Trata-se de um texto escrito “entre línguas”. Em espanhol, a locução preposicional “*a raiz*”, foi colocada de forma propositada para produzir ressonâncias com “rizoma”. Mas, se traduzida por “a raiz”, gera um equívoco interessante, pois parece se referir ao substantivo feminino proveniente da botânica. Esclarecemos, para melhor entendimento, que em português, “*a raiz*”, pode ser traduzida pelas locuções: “em virtude de”, “graças a”, “em razão de”.

³⁵ Lacan, J. (1976). *Le séminaire 24. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Aula de 16/11/1976. staferla.free.fr.

³⁶ *Ibidem*. Aula de 11/01/1977

c) Poderíamos pensar em nossa ética relacional enquanto correlata ao relativismo consequente – *Energeia* – como proposto por Cassin?

d) Não seria a *Energeia*, atividade que está sendo feita, traçando um caminho, própria da ciência do *nomos*, do espaço liso, que fissura o *logos* do espaço estriado da ciência régia?

2. Em lugar de "o inconsciente estruturado como uma linguagem", propomos, acompanhando Lacan, uma equivocação, *l'une-bévue*, entre línguas. "Não se pode falar de uma língua a não ser em outra língua [...] não conheço outra linguagem que não seja uma série de línguas encarnadas".³⁷ Não são essas línguas encarnadas que comportam a integral dos equívocos? Lalínguas no plural, desterritorializadas na tradução.

Eu disse que havia – no sentido do uso do partitivo em francês – que havia de *l'une-bévue*. Essa é uma maneira tão boa de traduzir o *Unbewußte* quanto qualquer outra, como o inconsciente em particular, que, em francês, e também em alemão, traz um equívoco com a consciência. O inconsciente não tem nada a ver com a inconsciência. Então, por que não traduzir tranquilamente como *l'une-bévue*?³⁸

Quando passamos pela tradução, a ideia de estrutura como algo fixo estremece. Mais de um idioma é colocado em jogo para abalar o solo do monolinguismo. O que podemos dizer neste momento sobre o que tentamos articular da relação entre tradução e psicanálise?

Os leitores da tradução não sabem o que nós, tradutores, fazemos porque o que se entrega é a "boa forma" do espaço estriado. Certamente, essa forma nem sempre é tão boa. Agora, na intimidade da tradução, há uma espécie de pentagrama em funcionamento, algumas vezes são produzidos poemas visuais e, depois de uma palavra, três ou quatro se desdobram. Ou então, estamos em uma linha e o que se segue é a nota de quatro linhas acima ou abaixo.

Dito isso, um novo ingrediente é acrescentado à ética proposta: a poética. Essa poética não é a inspiração das musas, mas um índice do nomadismo do espaço liso da tradução; tensão entre o espaço estriado e o espaço liso; fissura do “entre línguas”.

Mas basta ouvir a poesia [...] para que nela se ouça uma polifonia e para que todo discurso mostre alinhar-se sobre vários pentagramas de uma partitura.³⁹

³⁷ Ibidem. Aula de 17/05/1977. (tradução nossa).

³⁸ Ibidem. Aula de 16/11/1976. (tradução nossa).

³⁹ Lacan, J. (1957 [1988]). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. Tradução: Vera Ribeiro. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 506.

Acontece o desdobramento do texto – espaço liso, topológico, das multiplicidades, da criação – e diante da pauta é preciso escolher – espaço estriado, da reprodução. Como se trata de uma tensão, podemos, em um determinado momento, escolher ouvir algumas notas da partitura, as inconsistências ou as fortunas do texto. Também podemos silenciar algumas notas.

Traduzir não é substituir uma palavra por outra, isso só acontece em sistemas binários que são replicados em dicionários de sonhos, nos quais o que é sonhado se torna equivalente a um significado preestabelecido, um espaço estriado no qual a matéria já está preparada: dente = morre parente. Em tais formulações, não há equívoco, não há desdobramento, não há entre, não há escolha. Há um acordo estéril, ou uma necessidade de comunicação, reprodução e estabilização.

Já o “entre”, o intervalo, são, em sua tensão com as categorias das línguas, os territórios da tradução e da análise. Na psicanálise, trabalhamos para introduzir o equívoco, uma variedade/verdade (*varité*), mais além do jogo intersubjetivo, seja na forma de neologismos, seja ocupando as margens infinitas das notas, na aposta de uma leitura não sedentária nem definitiva. A radicalidade dessa ética, no caso da tradução de textos teóricos, talvez seja contornada pela necessidade de uma escolha que visa comunicar as estranhezas do pensamento. Assim, ao confrontar a ética da tradução com a ética da psicanálise, não ousamos afirmar em que ponto elas se aproximam ou se distanciam. No entanto, o próprio exercício de pensar sobre elas nos permitiu traçar alguns caminhos que, até agora, não tínhamos conseguido escrever.

Em continuidade: Lacan e tradução

Este trabalho decorre de nosso interesse pela tradução das teorias psicanalíticas, com todos os sentidos e direções que dela se desdobram. Naturalmente, também decorre das questões que surgem em nossa atividade como tradutores, especialmente do fato de que cada tradução destila traços de outras traduções.

Em 2019,⁴⁰ a partir de um projeto de pesquisa no qual coletamos as menções à tradução nos seminários de Lacan, conseguimos colocar em ordem algumas categorias de análise:

1. Lacan comenta as traduções dos textos freudianos – francês, inglês. Ele aponta problemas (erros) nas traduções.
2. Lacan menciona e comenta traduções de outros textos – Bíblia, Schreber, Shakespeare, Sófocles, Goethe, Platão, Heráclito, Descartes, Dante, Aristóteles etc.

⁴⁰ A fase inicial dessa pesquisa foi apresentada em: Chaud, Vitoria (2019): Mapeamento da concepção de tradução em *El Seminario* de Jacques Lacan. Trabalho de Conclusão de Curso (Letras-Tradução Espanhol), Universidade de Brasília, 2020. Esse trabalho faz parte do conjunto de produções que foram desenvolvidas no projeto intitulado, Tradução e Psicanálise: Políticas de Transmissão, coordenado por Alba Escalante, com participação de vários membros de APOLa Brasília.

3. Lacan teoriza o inconsciente com base na ideia de tradução – o gênio da língua Joyce, Babel, a tradução como metalinguagem.
4. Lacan propõe operações de tradução – via etimológica, contraste entre línguas, introdução de novos termos.
5. Lacan menciona a tradução em um sentido figurado.

Talvez os psicanalistas, acostumados a ler os seminários de Lacan, não considerem essa numeração importante. No entanto, para nós, é importante notar, em primeiro lugar, que Lacan visibiliza a tradução, não apenas quando fala mal dela, mas também quando a reconhece como aquilo pelo qual passamos e que nos atravessa ao longo da história. O segundo aspecto é que esse modo de trabalhar ilustra o espaço estriado, no qual, a partir de um método, são criadas categorias, *logos*, que são ocupadas cada vez que algo encaixa. Nesse sentido, o espaço estriado, típico da ciência normal, é pautado pela reprodução.

Seria necessário opor dois tipos de ciências ou atitudes científicas: uma que consiste em reproduzir, outra que consiste em seguir. Uma seria a da reprodução, repetição, reiteração; a outra, a da itinerância, o conjunto das ciências ambulantes, itinerantes [...] o ideal da reprodução, dedução e indução [...] faz parte da ciência real [...] Reproduzir implica a permanência de um ponto de vista fixo, exterior ao que é reproduzido [...] mas seguir é totalmente diferente, não é melhor, mas outra coisa. Somos obrigados a seguir quando estamos em busca das "singularidades" de uma matéria, ou melhor, de um material, e não tentando descobrir uma forma.

Há ciências errantes, itinerantes, que consistem em seguir um fluxo em um campo de vetores no qual as singularidades estão distribuídas como tantos outros "acidentes" (problemas) [...] nas ciências errantes ou nômades, a ciência não está destinada a assumir um poder, nem mesmo um desenvolvimento autônomo. Faltam-lhes os meios para isso.⁴¹

Inexatas, mas não menos rigorosas, nós nos permitimos o problema: o que acontece se, em vez de categorias de encaixe, propusermos um itinerário? O que acontece se continuarmos a fazer algo, não melhor, mas diferente? Assim, tentamos ocupar o espaço sem medi-lo, desterritorializamos

⁴¹ Deleuze, G; Guattari, F. (2010 b). Tratado de nomadologia: La máquina de guerra. In: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Tradução: José Vásquez Pérez. Valencia: Pré-textos. pp.377-378

BIBLIOGRAFIA

1. Berman, A. (1984). *L'Épreuve de l'étranger*. Paris : Gallimard.
2. Berman, A. (1989 [2011]). *La traducción y sus discursos*. Tradução: John Jairo Gómez Montoya. Mutatis Mutandis. Vol. 4, No. 2.
3. Berman, A. (1995). *Pour une critique des Traductions : John Donne*. France: Éditions Gallimard.
4. Berman, A. (1999 [2014]). *Traducción y la letra o albergue de lo lejano*. Tradução: Ignacio Rodríguez. Buenos Aires: Dedalus Editores.
5. Borges, J. L. (1926 [1997]). “Las dos maneras de traducir “. In: *Textos recobrados 1919-1930*. Buenos Aires: Emecé Editores.
6. Borges, J.L. (1932 [1996]). “Las versiones homéricas”. In: *Obras completas. 1923-1949*. Barcelona: Emecé.
7. Borges, J. L. (1939 [1996]). “Pierre Menard, autor del Quijote “. In: *Obras completas. 1923-1949*. Barcelona: Emecé.
8. Cassin, B. (2011). *Jacques, o sofista*. Lacan, logos e psicanálise. São Paulo: Autêntica.
9. Cassin, B. (2019). *Elogio de la traducción. Complicar el Universal*. Traducción Irene Agoff. Buenos Aires: Cuenco de la Plata.
10. Deleuze, G; Guattari. F. (2010a). 20 noviembre 1923 – Postulados de la lingüística. In: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Traducción José Vásquez Pérez. Valencia: Pré-textos.
11. Deleuze, G; Guattari. F. (2010b). 1227 - Tratado de nomadología: la máquina de guerra. In: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Traducción José Vásquez Pérez. Valencia: Pré-textos.
12. Derrida, J. (2007). Geopsychoanalysis "and the rest of the world". Tradução Peggy Kamuf. In: *Inventions of the Other, Volume I*. California: Stanford University Press.
13. Escalante, A. (s.f.). “Cartografia de um comentário de tradução”.
14. Godard, B. “A ética do traduzir: Antoine Berman e a ‘virada ética’ na tradução. *Tradução em Revista*, 30, 2021.1, p.369-403. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/52947/52947.PDF>
15. Holmes, J.S. (1994). *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam & Atlanta, GA: Editions Rodopi.
16. Lacan, J. (1953[1988]). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Tradução: Vera Ribeiro. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
17. Lacan, J. (1957 [1988]). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. Tradução: Vera Ribeiro. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
18. Lacan, J. (1964 [1988]). *O Seminário. Livro II*. Tradução: M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
19. Lacan, J. (1966 [1972]). De la estructura como “inmixing” del prerequisite de alteridad de cualquiera de los otros temas. In: Macksey, R. & Donato, E. (orgs). *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista*. Tradução: José Manuel Llorca. Barcelona: Barral.

-
20. Lacan, J. (1976). *Le séminaire 24. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. staferla.free.fr.
 21. Lacan, J. (1975 [2016]). Conferência em Yale, 24 de novembro de 1975. In: *Lacan in North America*. Tradução: Frederico Denez e Gustavo C. Volaco. p.53. (tradução modificada). <http://www.editorafi.org>.
 22. Lages, S. (2002) *Walter Benjamin: Tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP.
 23. Mascheroni, G. (2014). *Los neologismos de Lacan. Una teoría en acto*. Buenos Aires: Letra Viva.
 24. Meschonnic H. (2009). *Ética y Política del traducir*. Traducción Hugo Savino. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
 25. Vega, M. A. (2004). *Textos clásicos de la teoría de traducción*. Madrid: Cátedra.
 26. Villanueva Jordán, I. (2001). "A través del esquema de James S. Holmes". *Revista de la Facultad de Humanidades y Lenguas Modernas*, 14.

ALBA ESCALANTE

Psicóloga formada pela Universidade Central de Venezuela (UCV), Mestre em Linguística Aplicada pela Universidade de Brasília (UnB) e Doutora em Estudos da Tradução pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora do Curso de Tradução Espanhol do departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução, Instituto de Letras (UnB) e membro do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução POSTRAD (UnB). Dirige o grupo de pesquisa: Tradução e Psicanálise, certificado pelo CNPq. É sócia de APOLa Sociedade Psicanalítica. Atualmente realiza Estudos de Pós-Doutorado no Programa em Psicologia Social e Institucional (PPGPSI) na Universidade Federal de Rio Grande do Sul. Psicanalista e tradutora.

E-mail: albaescalante@unb.br

KARIME COLARES

Psicóloga formada pela Universidade de Brasília. Psicanalista, sócia de APOLa Sociedade Psicanalítica e diretora da sede Brasília. Coautora de “Lacan. A revolução negada”. Participante do grupo de pesquisa Tradução e Psicanálise, certificado pelo CNPq.

E-mail: colares.karime@gmail.com

A teoria do mito em Freud e Lacan – do endopsíquico à estrutura da linguagem

The theory of myth in Freud and Lacan – from the endopsychic to the structure of language

JOÃO FELIPE G. M. S. DOMICIANO

RESUMO: O artigo busca explicitar como a concepção de mito recebe definições categoriais distintas na obra de Freud e Lacan, enquanto efeito direto de suas diferenças teóricas e epistemológicas. Partimos da constatação de que a menção ao campo do mito é presente em momentos de virada seminais nas obras de ambos: em Freud, é coetâneo da queda da *Neurótica* (1897) e da emergência da psicanálise como uma prática *sui generis*; enquanto, em Lacan, está presente nos primórdios da referência estrutural enquanto forma, ou seja, na conferência *O mito individual do neurótico* (1953), na qual este aplica o modelo lógico através do qual Claude Lévi-Strauss tratou da estrutura das narrativas míticas ao caso do Homem dos ratos. Entretanto, se com Freud, está ligado a um programa universalização da teoria psicanalítica, mas a partir de uma antropologia limitada e permeada por axiomas evolucionistas, em Lacan, a remissão ao mito foi condição necessária para a assimilação deste do ideário estrutural com efeitos constitutivos sobre seu futuro projeto de formalização da teoria psicanalítica. Aí Lacan encontrou uma noção de estrutura que comporta a dimensão da dialética e do impossível lógico em seus termos; e o mitema como uma importante base à sua teoria do significante.

PALAVRAS-CHAVE: mito – antropologia – fórmula canônica – estrutura

ABSTRACT: The article seeks to explain how the conception of myth receives distinct definitions in the work of Freud and Lacan. We start observing that the mention of the field of myth is present in seminal turning points in the works of both authors: in Freud, it is coeval with the fall of his *Neurotica* and of the emergence of psychoanalysis as a *sui generis* practice; while, in Lacan, it is present in the beginnings of the structural reference as a form, that is, in the conference *The individual myth of the neurotic* (1953), in which he applies the logical model through which Claude Lévi-Strauss dealt with the mythical structure to the case of the Rat Man. However, if in Freud, it is linked to a program of universalization of psychoanalytic theory, but from a limited anthropology. In Lacan, the reference to myth was a necessary condition for his appropriation of structural ideas with constitutive effects on his future project of formalizing psychoanalytic theory. There Lacan found a notion of structure that assimilates the dimension of the dialectic and the logical impossible in his terms; and the mytheme as an important basis for his theory of the signifier.

KEY-WORDS: myth – anthropology – canonical formula - structure

Introdução:

Este artigo é parte de uma investigação que buscou explicitar como a concepção de mito recebe definições categoriais distintas na obra de Freud e Lacan, enquanto efeito direto de suas diferenças teóricas e epistemológicas.

Em pesquisa anterior,¹ demonstramos o modo pelo qual na conferência *O mito individual do neurótico*² - que se constitui enquanto referência inaugural à lógica estrutural enquanto forma - Lacan realizou a aplicação, ao caso freudiano do Homem dos ratos, do modelo lógico através do qual Claude Lévi-Strauss tratou da estrutura mítica, a saber, a “fórmula canônica do mito”.³

Deste ponto inicial, uma questão se impôs: em que medida o modelo da estrutura inerente ao fenômeno mítico foi condição necessária para a apropriação lacaniana do ideário estrutural e quais os efeitos de tal momento constitutivo sobre seu futuro projeto de formalização da clínica psicanalítica. Em outros termos, este teria sido um momento pontual e privilegiado do diálogo teórico entre Lacan e Lévi-Strauss, ou haveria no modo como este último conceituou as narrativas míticas um campo frutífero para a extensão sobre o terreno psicanalítico da grade estruturalista?

Do avanço sobre estas questões acreditamos poder extrair uma chave importante de diferenciação entre as perspectivas de Freud e Lacan.

Por que os mitos?

Sobre a posição que ocuparia o mito no sistema conceitual psicanalítico, temos na obra lacaniana momentos de defesas enfáticas acerca da sua relevância, como nesta passagem do Seminário VIII, no qual ele nos diz:

Não nos é possível abordar o tema com que lidamos na análise sem encontrar a função do mito. Isso é um fato comprovado pela experiência. Em todos os casos, desde os primeiros passos da análise, a *Traumdeutung*, **Freud se apoia em uma referência ao mito, e em especial ao mito do Édipo. Isso é elidido por nós,** colocamo-lo entre parênteses, tentamos exprimir tudo de nossa experiência sob o modo econômico, como se diz [...]. Ir neste sentido, perder a outra borda de referência, deve se apreciar em nossa experiência como um esquecimento, no

¹ Domiciano, J. F. (2021). *A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica*. Curitiba: CRV.

² Lacan, J. (2008). O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose (1953). Em *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

³ Lévi-Strauss, C. (2009). A estrutura dos mitos (1955). Em *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

sentido positivo que o termo tem para nós. **Isso não impede a experiência, que continua a ser sempre uma experiência analítica. Mas é uma experiência analítica que esquece seus próprios termos.**⁴

O diagnóstico realizado aqui por Lacan é o de que haveria um esquecimento, um tipo de secundarização ou mesmo recalque do tema do mito, processo que faria da teoria psicanalítica uma teoria que perderia um de seus termos essenciais.

Sobre tal ponto, e dando um passo a mais, na trilha do argumento trazido por Zafiropoulos, pode-se dizer que todo o sentido do projeto lacaniano de retorno a Freud – projeto levado a cabo ao longo dos anos cinquenta, sob a égide de uma pretensa recuperação da experiência psicanalítica enquanto fundada sobre os alicerces do campo da linguagem, mas que se constituiu em uma grande reforma epistemológica a partir de seu contato com a fundamentação estruturalista – todo o sentido desta empreitada estaria articulado à **reintrodução do mito no coração da experiência psicanalítica**. Nas palavras de Zafiropoulos:

Falamos do mito de Édipo, mas também e mais globalmente todo o que o psicanalista empresta da antropologia francesa, especialmente de Lévi-Strauss, e reside na ordem simbólica que Lacan, como Lévi-Strauss, reserva ao princípio de estruturação das sociedades como ao princípio de estruturação do inconsciente.⁵

Importante salientar que no início dos anos 50, Lacan já estava em franco contato com os desdobramentos da antropologia lévi-straussiana sobre o campo do parentesco – cujo marco das *Estruturas Elementares do Parentesco*, já ecoavam nos cafês parisienses desde o fim dos anos 40 – assim como já estava a par dos avanços da linguística estrutural, por Saussure e Jakobson – além de todo o Círculo de Praga –, mas é da **extensão metodológica realizada por Lévi-Strauss sobre a esfera das narrativas, em especial as narrativas míticas, que o ideário estrutural ganhará um outro peso ao psicanalista**. *O mito individual do neurótico*, portanto, não apenas retoma este sintagma desenvolvido por Lévi-Strauss em *A eficácia simbólica*,⁶ como é acompanhado de uma chave de leitura lógico-matemática desenvolvida pelo antropólogo em seu curso na *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), desde 1951, mas apenas publicada anos depois deste primeiro uso lacaniano.

⁴ Lacan, J. (1960/61). *Le Transfert*, aula 22. Paris: Staferla. p. 174.

⁵ Zafiropoulos, M. (2006) *Lacan y Lévi-Strauss - o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial. p. 20.

⁶ Lévi-Strauss, C. (2009). *A eficácia simbólica* (1949). Em *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

Para dar dimensão dos termos em jogo na conversa, tomemos uma primeira definição operativa de mito: *muthos*, proveniente do grego, denota uma das facetas da ideia de “palavra”. Não é a palavra como *logos*, enquanto discurso racionalmente ordenado, que se articula como um saber logicamente construído; nem a palavra como *epos*, de onde as epopeias se instituiriam como uma narrativa indireta acerca da origem histórica de uma pessoa, comunidade ou grupo.⁷ O mito, configura-se como a **palavra posta em ato**, em discurso. Mas, diferentemente das outras duas modulações de “palavra”, esta impõe-se como uma narrativa de tempos imemoriais, uma narrativa contada antes ou depois que qualquer pessoa pudesse testemunhar, e que responde por um evento que ressoa na **estrutura presente e permanente do mundo**, seja um fato natural, seja um dado no âmbito da cultura ou de uma história individual. O campo do mito, nesta primeira articulação, está ligado à “ordem das significâncias”.⁸

Entretanto, esta narrativa apresenta uma interessante característica que a distingue de qualquer narrativa fortuita, como podemos ver no seguinte comentário de Lévi-Strauss:

É melhor reconhecermos que o estudo dos mitos nos leva a constatações contraditórias. Tudo pode acontecer num mito. [...] Contudo, os mitos, aparentemente arbitrários, se reproduzem com as mesmas características e, muitas vezes, os mesmos detalhes, em diversas regiões do mundo. Daí a questão: se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, **como explicar que, de um extremo a outro da terra, os mitos se pareçam tanto?**⁹

A recorrência para além dos limites históricos ou geográficos é um dos principais fatores que candidatam um fato cultural a ser reconhecido em sua extensão antropológica, e toda aspiração universalizante que esta categoria carrega. A possibilidade de extrair leis e regras do conjunto de narrativas míticas tem grande importância para a leitura em termos de estrutura dos fenômenos etnológicos, pois, como nos diz o antropólogo francês: “se o espírito humano se mostra determinado até mesmo em seus mitos, então *a fortiori* deve sê-lo em toda parte”.¹⁰

É a partir desta trilha que Lévi-Strauss, e conseqüentemente Lacan, irá encontrar um terreno fértil para tratar da questão da estrutura. A teoria do mito teria como encaminhamento a **possibilidade de se decantar as regras de transformação que operam nessas narrativas**, regras que se reconhecem a partir de tais movimentos transformacionais.

⁷ Dunker, C. I. L. (2015) *Mal-estar, Sofrimento e Sintoma*, São Paulo: Boitempo.

⁸ Lacan, J. (1955-1956). *Les Psychoses*. Paris: Staferla.

⁹ Lévi-Strauss, C. (2009). A estrutura dos mitos (1955). Em *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. p. 224.

¹⁰ Lévi-Strauss, C. (2004). *O Cru e o Cozido* (1964). São Paulo: Cosac Naify. p. 30.

Se a função primordial de uma narrativa dita mítica seria, como veremos, dar tratamento simbólico a temas e conflitos impossíveis de serem tratados de outra maneira, temos nestas narrativas uma espécie de empuxo a um princípio de sistematização que permitiria a uma ciência do sujeito habitado pela linguagem articular formalmente seus termos. Nas palavras de Lacan:

Este é um jogo no qual se trata de detectar as regras que lhe dão rigor. E reparem que não há outro rigor concebível além daquele que se instaura justamente no jogo. **Na função do mito, em seu jogo, as transformações se operam segundo certas regras, que por esse motivo tem um valor revelador, criador de configurações superiores ou de casos particulares iluminadores. Em suma, demonstram a mesma espécie de fecundidade que as matemáticas. É disso que se trata na elucidação dos mitos.**¹¹

No interior da teoria psicanalítica, portanto, o mito circunscreveria a ligação intrínseca entre uma dinâmica histórica – pautada por conflitos, tensões, acumulações de experiências e vivências¹² – e uma lógica antropológica – regida pelas leis fundamentais do significante, cujo princípio estrutural dota-a de valor universal. Em outras palavras podemos dizer que o mito coloca um horizonte de questões essenciais ao nosso campo, como a questão entre o **universal X particular, o histórico X a-histórico, o individual X coletivo, o social X subjetivo**. Tensões que organizam e estruturam dialeticamente a teoria e, conseqüentemente, a experiência psicanalítica.

Os mitos na teoria freudiana

Antes de seguir na trilha de Lacan, tomemos os termos em que essa teoria se dá no pensamento de Freud. Assim como no primeiro, a teoria dos mitos emerge em um momento de virada nos primórdios de sua obra, momento de constituição de uma cena psicanalítica *sui generis*.

A tentativa inicial de formulação do que poderíamos entender como uma definição de mito em Freud, antecede em dois meses a primeira referência ao que futuramente será nomeado como complexo de Édipo, e se dá em uma carta enviada a Fliess de dezembro de 1897. Vejamos os termos aí presentes:

¹¹ Lacan, J. (1960-1961). *Le Transfert*. Aula 22. Paris: Staferla. p.174.

¹² Estas, em si, já atravessadas pela lógica da linguagem, ainda que recebam da filosofia da história hegeliana a fundamentação primordial em Lacan.

Imagine você isso que podem ser **os mitos endopsíquicos?** [...] a obscura percepção interna pelo sujeito de seu próprio aparelho psíquico suscita a ilusão que, naturalmente, se encontra projetados desde fora e, de maneira característica, no porvir, em um mais além. A imortalidade, a recompensa, o além, tais são as concepções de nossa psique interna. *Meschugge?* [Loucura?] *Psicomitologia*.¹³

A emergência da noção de mitos endopsíquicos, nos dá um parâmetro inicial da função do mito na economia conceitual freudiana. Há já de partida a ideia de uma projeção de temas “internos”, campos imanentes de impasses universais da humanidade que receberiam recobrimento narrativo *standard*, dado que se fundamentariam nesta lógica projetiva. Mas o valor de tal noção pode ser mais bem compreendido quando articulado com uma importante passagem de *Psicopatologia da Vida Cotidiana*:

Uma grande parte da concepção mitológica do mundo, que se entende bem distante, cujo longo alcance se estende até as mais modernas religiões, nada mais é do que **psicologia projetada sobre o mundo exterior**. O reconhecimento obscuro (a percepção, por assim dizer, endopsíquica) da existência de fatores e de fatos psíquicos próprios ao inconsciente se reflete (...) na construção de uma realidade suprassensível que a ciência tem por tarefa retransformar em psicologia do inconsciente. Poderíamos nos poupar de explicar os mitos do paraíso e do pecado original, de Deus, do bem e do mal, da imortalidade, etc., e **transformar a metafísica em metapsicologia**.¹⁴

O mito, neste momento primeiro da obra freudiana, é entendido na mesma série dos sonhos, chistes e formações sintomáticas, mas apresentaria um potencial diferencial para a descrição formal de uma “ciência da vida psíquica inconsciente”, dado que teria a vantagem de enunciar em sua narrativa uma projeção do “mundo interno” com um menor grau de dissimulação frente a outras formações do inconsciente, cuja maior confusão em seus temas e tramas atestaria.¹⁵

Nesta via, além de representar elementos centrais da investigação do psiquismo, nos termos freudianos, o reconhecimento do autor de sua recorrência, faria do mito um elemento tão relevante

¹³ Freud, S. (1982). Cartas a Fliess - Carta 78 (1897). Em *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu. p. 210.

¹⁴ Idem. (1982). *Psicopatología de la Vida Cotidiana* (1902). Em *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 6). Buenos Aires: Amorrortu. p. 309.

¹⁵ Idem. (1982). *El esclarecimiento sexual del niño* (1907). Em *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu.

que Freud fará do reconhecimento em si, e em seus pacientes, de dramas análogos ao de uma narrativa grega, uma pedra de toque teórica. Em seus termos:

Podemos entender a força avassaladora de *Oedipus Rex* [...] [pois] a lenda grega capta uma compulsão que **toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si** mesma. **Cada pessoa da plateia foi, um dia, em germe ou na fantasia, exatamente um Édipo** como esse, e cada qual recua, horrorizada, diante da realização de sonho aqui transposta para a realidade, com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do seu estado atual.¹⁶

Para o recorte ora proposto, nos restringimos a demonstrar os termos freudianos que balizam seu entendimento do mito, cuja topologia descrita em um dentro/fora, interno/externo – daria as coordenadas do valor para seu sistema de pensamento. A proposta freudiana seria a de escutar nos mitos uma semiologia que teria seu alicerce em uma psicologia endopsíquica, o que quer que isso seja.

O fato de nos depararmos com uma recorrência entre tais narrativas, para Freud, responderia por um campo de universalidade que teria sua fundamentação na transmissão filogenética, portanto, intrínseca a cada indivíduo. Neste sentido, a antropologia evolucionista que ordena grande parte da lógica freudiana, teria como um passo subsequente – quase necessário e previsível –, a produção de uma obra como *Totem e Tabu*.¹⁷ Nesta, a busca por uma reconstituição destes possíveis eventos primordiais, no campo do *Ur*, teria como função a ancoragem universal do complexo de Édipo no ponto de origem das sociedades e da própria hominização. Termos muito distintos daqueles propostos pela chave lévi-straussiana.

As torções do mito em Lévi-Strauss

Retornando a via pela qual a noção de mito chega em Lacan, encontramos na obra de Lévi-Strauss uma faceta que surpreendentemente é pouco explicitada nos debates psicanalíticos acerca da remissão às teses antropológicas, que seria a de que este teria se dedicado décadas aos estudos dos mitos – ou seja, muito além do que se debruçou sobre os campos do parentesco, do totemismo, dos rituais, etc.

¹⁶ Freud, S. (1982). Cartas a Fliess - Carta 71 (1897). Em *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu. p. 305.

¹⁷ Idem. (1982). *Totem y Tabú* (1912-13). Em *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.

Encontramos aí uma análise das estruturas míticas em correlação com a universalidade da *atividade inconsciente do espírito* – de extração boasiana – que acompanhará Lévi-Strauss por mais de trinta anos, passando pela construção de um método de análise deste fenômeno discursivo (expresso pela operação de extração da noção de mitema – 1952-53), de um modelo de transformação de narrativas (fórmula canônica do mito – 1955), assim como seu papel capital para a explicitação da sistematicidade do chamado pensamento selvagem (também denominado mito-poético – 1962).

Desde o primeiro texto em que sintetiza seus resultados sobre o campo do mito, o antropólogo enfatiza a necessidade de se “ampliar os quadros de nossa lógica para incluir operações mentais aparentemente diferentes das nossas”¹⁸ e, assim, reconhecer os termos nos quais se organizam a estrutura do mito. A partir desta premissa, Lévi-Strauss trará uma definição essencial para pensarmos a *démarche* lacaniana.

Um **mito**, nesta leitura, seria **uma tentativa, sempre renovada, posto que é da ordem da fala, de responder a um enigma**. Um enigma seria **uma questão de precário tratamento discursivo** – simbólico, se quisermos – que constitui o **centro articulador de toda narrativa mítica**, posto que ela se efetiva no justo momento em que se constitui a **hiância entre sua possibilidade de enunciação e sua impossibilidade de resposta unívoca**. Um mito, como uma neurose, portanto seria uma articulação discursiva que se constitui por um conjunto de tentativas de responder a uma pergunta de impossível solução, dado que não seria possível encontrar uma palavra última a completar, supplantar ou encobrir esta falta estruturante do campo do Outro.

Nesse sentido, Lacan resume sua leitura em uma fala endereçada ao próprio Lévi-Strauss:

o mito opera através do equacionamento, sob uma forma significante, de uma problemática que tem por si só de deixar necessariamente algo em aberto, **respondendo ao insolúvel significando a insolubilidade**, fornecendo, assim, [esta seria a função do mito] **o significante do impossível**.¹⁹

Portanto, falamos de um conjunto de narrativas que comportariam uma articulação possível deste impossível que se produz no deslizamento significante.

Lévi-Strauss, por sua vez, ao definir as partículas elementares das narrativas míticas - suas estruturas constitutivas mínimas, os **mitemas** – produzirá uma significativa ampliação da lógica da

¹⁸ Lévi-Strauss, C. (2009). A estrutura dos mitos (1955). Em *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. p. 221.

¹⁹ Lacan, J. (2008) Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, “Sobre as relações entre a mitologia e o ritual, com uma resposta dele” (1956). Em *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 91.

linguística – até então utilizados para elementos únicos e discretos – para articular fatos menos determinados, constituídos a partir de um entendimento de conjunto.

Os mitemas, por esta via, à diferença do sistema da língua, seriam **grandes unidades constituídas por “feixes de relações”, relações entre relações, fragmentos de história**, que combinadas entre si as dotariam de sua **função significante**, e que, ademais, expressariam a característica do mito de decolar dos discursos comuns, ainda presos à ordem da língua. Tal passo formal seria uma grande diferença entre a análise do parentesco para a análise em termos de uma estrutura que escapa de um certo funcionalismo.²⁰

A análise proposta por Lévi-Strauss então operará por uma matematização em que seria possível dispor espacialmente os termos que se repetissem entre distintas versões de narrativas e teriam no modelo da partitura musical um aporte significativo. Nesse sentido, o antropólogo conceberá o mito como se fosse uma partitura, portanto, a ser bem apreendida no duplo eixo vertical-horizontal, mas que sofreria uma espécie de transcrição linear, sob uma forma melódica, que dificultaria o reconhecimento de sua ordem interna. No modelo de Lévi-Strauss:²¹

Algo como se nos fosse apresentada como uma série de números inteiros, do tipo, 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 3, 4, 5, 6, 8 e nos fosse pedido que agrupássemos todos os 1, todos os 2, todos os 3 etc.; o resultado é um quadro:

1	2	4	7	8
2	3	4	6	8
1	4	5	7	8
1	2	5	7	
	3	4	5	
		6	8	

22

A partir desta disposição, o antropólogo explicitará o entendimento de que a construção lógica de um mito pressuporia uma dupla permutação de termos e funções, cuja redução do conjunto de versões – de todas as suas variantes – poderia ser explicitada em uma fórmula canônica do tipo:

$$F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_{a-1}(y).$$

²⁰ No interior no campo da antropologia, há quem conceba as Estruturas Elementares como uma obra pré-estruturalista, dado que seus termos ainda resguardam uma determinação imanente. Veremos como a lógica do mito se desprende radicalmente dos termos elementares, à semelhança da lógica do significante.

²¹ Ora, encontramos aqui um modelo que se assemelha aos argumentos encontrados no “Seminário sobre ‘a carta roubada’” de Lacan (1955/57).

²² Lévi-Strauss, C. (2009). A estrutura dos mitos (1955). Em *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. p. 244.

A leitura desta notação pode se dar nos seguintes termos: a um conjunto de elementos a constituído pela função x associado por oposição a um conjunto b função de y opõem-se outros dois conjuntos – equivalentes, mas não simétricos²³ – que trazem além das trocas de parceiros (a, b, x, y) , uma situação definida por uma inversão de *termos e relações*, sob a dupla condição de que um dos termos seja substituído pelo seu contrário [$a \square a^{-1}$]; e de que uma inversão correlativa se produza entre o valor de função e o valor de termo de dois elementos [$Fy (a^{-1}) \square F a^{-1} (y)$].²⁴

O que encontramos aqui, portanto, é um primeiro modelo de análise estrutural do discurso, um exemplo de como seria possível decantar tais partículas significantes a partir do fluxo narrativo, no caso, das narrativas míticas.

A força da proposta lévi-straussiana é não reduzir a fala a um tipo de anedota, ou de analogia entre situações, mas reconhecer que neste fluxo de transformações entre distintas versões de um mito, as oposições que pressupõe e se articulam a outras oposições teriam como condição a presença desta dupla torção final: está detalhadamente articulado em outro espaço,²⁵ mas para o recorte aqui proposto, falamos de um elemento heterogêneo aos demais que retomaria as demais oposições e reorganizaria todo o campo, trazendo em si um lugar de impossível inscrito pela lógica simbólica. Impossível que organizaria a cadeia, nos moldes do *caput mortuum* do significante, tal qual descrito no “Seminário sobre ‘a carta roubada’”.²⁶

Para apreender, neste breve recorte, a via de entrada e lugar constitutivo desta rede no pensamento lacaniano, tomemos seus termos nesta obra que inaugura as remissões à lógica estrutural, o mito individual do neurótico.

O mito individual do neurótico

Foi em 4 de março de 1953, no *Collège Philosophique*, a convite de Jean Wahl, que teve sede a conferência *O mito individual do neurótico* ou *Poesia e verdade na neurose*. Considerado seu trabalho de maior influência lévi-straussiana,²⁷ haja vista, e.g., a reformulação da consagrada tríade imaginária edípica para uma estrutura quaternária,²⁸ *O mito individual* traz desde seus primeiros

²³ O caráter dessimétrico entre as cenas, seu traço *odd*, foi por nós trabalhado no grupo de investigação *Fundamentos do Significante em Lacan: o caso da carta roubada*, realizado na APOLa São Paulo. Neste mesmo grupo, propusemos a leitura de como o campo do parentesco poderia ser aproximado do nível de formalização da Rede 1-3, presente na “Introdução” deste artigo, assim como o Repartitório A-Δ e sua extensão na Rede α, β, γ, δ, se aproximariam da formalização proposta no campo dos mitos.

²⁴ Lévi-Strauss, C. (2009). *A estrutura dos mitos* (1955). Em *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. p. 246.

²⁵ Domiciano, J. F. (2021). *A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica*. Curitiba: CRV.

²⁶ Lacan, J. (1998). Seminário sobre ‘a carta roubada’ (1957). Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

²⁷ Simanke, R. T. (2002). *Metapsicologia Lacaniana - Os anos de formação*. Curitiba: Editora UFPR.

²⁸ O que tornaria patente o desdobramento entre um pai imaginário e um simbólico, como já entrevisto no seminário sobre o Homem dos lobos (Seminário -1), que marcaria, em suas palavras, um “progresso tanto na técnica quanto na teoria sobre a neurose obsessiva” (Lacan, Carta a Lowenstein de 14-07-53 apud Zafiroopoulos, 2006, p.158).

instantes o reconhecimento dos limites de uma formalização, nos moldes de um positivismo clássico, do campo psicanalítico.

Neste, encontramos Lacan defendendo que a psicanálise seria uma disciplina que preservaria um modo de relação “do homem consigo”²⁹ – homólogo às artes liberais – que teria uma marca inesgotável e cíclica, enquanto efeito inerente da função que aí comporta a dimensão da fala. Aí entra o campo da análise mítica, como o que daria algum lastro formal para tratar de dessa cisão fundante entre saber e verdade.

A psicanálise, portanto, por ser uma experiência locada no seio de seu único meio possível, a saber, a fala [*parole*], necessita recorrer, **para tratar de si, a algo próximo de um mito que dê formulação discursiva aos seus condicionantes não objetiváveis**.³⁰

Nesta via, insiste Lacan, o mito daria formulação discursiva “**a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade**, porque a definição da verdade só pode se apoiar sobre si mesma, e é na medida em que a fala progride que ela a constitui”.³¹ Reconhecendo a função do mito, enquanto particular discursivo, Lacan não deixa de salientar seu lugar primordial para pensar o campo da neurose, em sua estrutura constituinte.

A constelação – por que não no sentido de que falam dela os astrólogos –, **a constelação original que presidiu ao nascimento do sujeito, ao seu destino e quase diria à sua pré-história**, a saber, as relações familiares fundamentais que estruturam a união de seus pais, mostra ter uma **relação muito precisa, e talvez definível por uma fórmula de transformação, com o que aparece como o mais contingente, mais fantástico, o mais paradoxalmente mórbido de seu caso**, último estágio de desenvolvimento de sua grande apreensão obsedante, roteiro imaginário a que chega como se fosse à solução da angústia ligada ao desencadeamento da crise.³²

²⁹ Lacan, J. (2008). O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose (1953). Em *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

³⁰ Lacan, J. (2008). O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose (1953). Em *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

³¹ Idem. (2008). O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose (1953). Em *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p.18.

³² Idem. (2008). O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose (1953). Em *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p.19.

Se o mito individual é tomado como uma forma de agenciamento de posições que estruturam o que há de mais contingente na vivência do neurótico, vemos o campo da linguagem receber aqui uma de suas primeiras formulações. A sistematicidade deste agenciamento, entretanto, mostra-se em consonância com o modelo da fórmula canônica do mito, dado que os impasses próprios à neurose reproduziriam “de forma mais ou menos exata a relação inaugural modificada numa certa tendência”,³³ e sem que as duas cenas se recubram plenamente.

O mito individual, por tal via, articularia em uma dupla dimensão o drama do neurótico. Os primórdios do tema da repetição, do automatismo significante estrutural da ordem simbólica, recebem um primeiro e decisivo tratamento neste encontro inaugural de Lacan com a incipiente análise mitológica de Lévi-Strauss. É neste sentido que o psicanalista, se endereçando ao antropólogo, resume seu empenho da seguinte maneira:

O relevo da coisa [formalização de mitos] é por mim altamente apreciado porque, como Lévi-Strauss não ignora, tentei quase de imediato e ousado dizer, com pleno sucesso, **aplicar sua grade aos sintomas da neurose obsessiva; especialmente à admirável análise que Freud fez no caso do Homem dos Ratos**, e isso numa conferência que intitulei *O mito individual do neurótico*.³⁴

Neste breve recorte aqui realizado, coletamos algumas das incidências e particularidades da noção de mito em *O mito individual do neurótico*, que daria as coordenadas deste momento constitutivo de sua entrada enquanto elemento central do programa lacaniano de refundação das condições de leitura dos fenômenos clínicos. Poderíamos desta forma extrair, sinteticamente, as seguintes acepções:

1) **O mito como modelo discursivo que apreende uma experiência inobjetivável.**

Neste momento o mito trata da possibilidade de falar da própria posição de enunciação do “sujeito em sua divisão, em sua incompletude essencial”.³⁵ artifício teórico, o **mito possibilitará abordar um real lógico que escapa à indexação simbólica.**

2) *Narrativa de estrutura ficcional homóloga à noção de verdade.*

³³ Idem. (2008). O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose (1953). Em *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.p. 20.

³⁴ Lacan, J. (2008) Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, “Sobre as relações entre a mitologia e o ritual, com uma resposta dele” (1956). Em *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 90.

³⁵ Lacan, J. (1998). Do sujeito enfim em questão (1966). Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 233.

O mito seria uma forma de falar da verdade que estrutura a vivência do sujeito, no entanto, esta verdade resiste à simples objetificação, uma verdade que **só pode ser expressa parcialmente, semidita**. Assim como o mito, a verdade só pode articular sendo redita indefinidamente.

3) Narrativa que **liga um sujeito à constelação original que presidiu ao seu nascimento**.

Liga o sujeito à coletividade de narrativas que permeiam sua inscrição individual. Neste ponto, necessitamos **diferenciar a confiança na universalidade de Édipo**, por parte de Freud, da forma como Lacan assimila essa questão. Para Freud a forma do universal se dá pela modelo de Édipo.

Em Lacan, **o mito de Édipo se torna um mito dentre outros possíveis**, um universal de termos particulares.

4) Mito como modelo de inscrição simbólica do neurótico na linguagem.

Neste ponto o mito é caracterizado *como um conjunto de narrativas em torno de uma questão central ao neurótico*: frente ao enigma do desejo do Outro, que toma as vezes de um questionamento sobre os fundamentos da lei e sobre a articulação entre desejo e gozo, o **neurótico responde com seus mitos individuais**. Em outros termos, diante do impossível da resposta, o mito forneceria na série de tentativas de **recobrimento simbólico deste furo**, o seu tratamento significativo, possibilitando, assim, a formulação do que Lacan chama de “significante do impossível”.

5) O mito como **possibilidade de formalização da experiência analítica**.

Se em Freud, o mito daria testemunho do funcionamento do sistema psíquico, em Lacan, traria consigo um modelo de matematização de sua estrutura, com grandes influências sobre a teoria da constituição subjetiva. O **modelo algébrico**, aberto a derivações topológicas da “**fórmula canônica do mito**”, marcaria o início de uma tentativa de recolocar a questão epistemológica da articulação da psicanálise como ciência. Tal princípio científico, pressuposto no projeto estruturalista, foi radicalizado por Lacan a ponto deste primeiro conceito importado da antropologia lévi-straussiana servir, em nossa leitura,³⁶ de **meta-modelo para uma série de outros esquemas propostos por Lacan para a formalização da experiência psicanalítica**.

³⁶ Domiciano, J. F. (2021). *A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica*. Curitiba: CRV.

Finalmente, a partir deste breve percurso, podemos esquematizar a diferença entre os autores acerca de uma teoria do mito da seguinte forma:

	FREUD	LACAN
Origem	Endopsíquica	Linguagem
Forma	Edipiana e derivadas	Múltiplas
Universal	Prescritivo	Estrutural
Inscrição no discurso	Individual → Coletiva	Outro
Fundamento	Experiencial (Horda primeva)	Ordem simbólica
Valor epistemológico	Descoberta de disposições inatas	Especificação da estrutura da linguagem (Formalização)

BIBLIOGRAFIA

1. Domiciano, J. F. (2021) *A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica*, Curitiba: CRV.
2. Dunker, C. I. L. (2015) *Mal-estar, Sofrimento e Sintoma*, São Paulo: Boitempo.
3. Freud, S. (1982). Cartas a Fliess - Carta 71 (1897). Em *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.
4. Freud, S. (1982). Cartas a Fliess - Carta 78 (1897). Em *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.
5. Freud, S. (1982). Psicopatología de la Vida Cotidiana (1902). Em *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 6). Buenos Aires: Amorrortu.
6. Freud, S. (1982). El esclarecimiento sexual del niño (1907). Em *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu.
7. Freud, S. (1982). Totem y Tabú (1912-13). Em *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.
8. Lacan, J. (2008). O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose (1953). Em *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
9. Lacan, J. (2008) Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, “Sobre as relações entre a mitologia e o ritual, com uma resposta dele” (1956). Em *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
10. Lacan, J. (1998). Seminário sobre ‘a carta roubada’ (1957). Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
11. Lacan, J. (1955-1956). *Les Psychoses*. Paris: Staferla.
12. Lacan, J. (1960-1961) *Le Transfert*. Paris: Staferla.
13. Lacan, J. (1998). Do sujeito enfim em questão (1966). Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 233.
14. Lévi-Strauss, C. (2009). A eficácia simbólica (1949). Em *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
15. Lévi-Strauss, C. (2009). A estrutura dos mitos (1955). Em *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
16. Lévi-Strauss, C. (2004). *O Cru e o Cozido* (1964). São Paulo: Cosac Naify.
17. Simanke, R. T. (2002). *Metapsicologia Lacaniana - Os anos de formação*. Curitiba: Editora UFPR.
18. Zafiropoulos, M. (2006) *Lacan y Lévi-Strauss - o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial

JOÃO FELIPE G. M. S. DOMICIANO

Psicanalista. Diretor da sede APOLa São Paulo.

Doutor em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo.

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

e-mail: domicianojoaofelipe@gmail.com

Invasão de Outridade no campo da holófrase: é possível uma economia?

Invasion of Otherness in the field of holophrasis: is an economy possible?

FLÁVIA DUTRA

RESUMO: Este artigo questiona a orientação da análise na clínica das holófrases e da psicose, tendo em vista a suplementação como um caminho privilegiado. Ele explora alguns problemas e possibilidades desse caminho em uma articulação com outras disciplinas.

PALAVRAS-CHAVE: holófrase - psicose - falo - falo - referência circulante - clínica - suplementação

ABSTRACT: This paper questions the orientation of analysis in the clinic of holophrasis and psychoses with a view to supplementation as a privileged way. It explores some problems and possibilities of this path in an articulation with other disciplines.

KEY-WORDS: holophrasis - psychosis - phallus - circulating reference - clinic – supplementation

Este trabalho tem como norte a direção do tratamento no campo da holófrase,¹ mais especificamente nas psicoses. Considerando – me atrevo a dizer – "instabilidade econômica" (a dificuldade de intercâmbio com o outro que se manifesta no laço social) como um dos maiores obstáculos no tratamento das psicoses, a questão que se impõe é a seguinte: como podemos conceber o manejo dos elementos discursivos presentes? – levando em consideração que não contamos, no campo da holófrase, com a estabilidade do lugar de referência na estrutura. Temos aí uma questão concernente à economia do caso.

¹ Holófrase e intervalo correspondem a uma divisão estabelecida por Eidelsztein, A (2012) em, *Las Estructuras clínicas* a partir de Lacan. Vol. I y II. Buenos Aires: Letra Viva.

O que define a invasão da Outridade?

Proponho o conceito de **invasão de Outridade**: isso se refere à degradação e à proliferação imaginária típicas das psicoses, definidas por Lacan no Seminário 3. Essa degradação é o efeito da redução do Ele ao Tu — ou da invasão do Tu ao Ele — em que se perde a dimensão terceira, a do Outro como lugar e, portanto, não vigora o "Isso fala". **Se o "Isso fala" habilita a imissão de Outridade para o campo do intervalo, o "Tu falas" (consequência da redução do Ele ao Tu) habilita a invasão de Outridade para o campo da holófrase.** O que impede, precisamente, que a legalidade da relação, da função e da distância da cadeia significante se estabeleça. Isso enseja uma série de fenômenos de linguagem.

Pois bem, com o que podemos contar para a direção do tratamento nas psicoses, se não contamos com a estabilidade da referência — com seu lugar na estrutura? Haydée Montesano² propõe o "Isso fala" como o referente do discurso psicanalítico. Na clínica do intervalo, contamos com essa possibilidade como um dado estrutural. No domínio da holófrase, ela não está disponível. Mas, mesmo assim, o "Isso fala" deve servir como referente na direção do tratamento.

Para pensar a questão anterior, recorro ao artifício da bricolagem, conforme Derrida:

O bricoleur, diz Lévi-Strauss, é aquele que utiliza os 'meios à mão', isto é, os instrumentos que encontra à sua disposição em torno de si, que já estão ali, que não foram especialmente concebidos para a operação na qual vão servir e à qual procuramos, por tentativas várias, adaptá-los, não hesitando em trocá-los cada vez que isso parece necessário, em experimentar vários ao mesmo tempo, mesmo se sua origem e sua forma são heterogêneas etc.³

É com a liberdade que a bricolagem nos confere que recorro a alguns conceitos — um deles do próprio Derrida, os demais de Bruno Latour e Markus Gabriel — para pensar alguns problemas relativos à clínica neste campo da holófrase. De Derrida, me sirvo da noção de jogo na estrutura. De Bruno Latour, os modos de existência, as redes que armam e o conceito de referência circulante. E de Markus Gabriel, os campos de sentido.

² Montesano, H. (2021). *El texto clínico: Un nuevo género de discurso*. Buenos Aires: Letra Viva. p.210

³ Derrida, J. (2009). A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: *A Escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva. p.416

Jogo

Derrida⁴ chama de jogo, o movimento entre os elementos da estrutura — que não tem centro nem origem. Tal movimento é possibilitado, precisamente, pela ausência de centro que opera como uma função, propiciando, indefinidamente, substituições de signos — segundo Derrida. Essa ideia coincide com a maneira como Lacan define o discurso no *Seminário 3*⁵ — e a nós como presas do jogo da linguagem — incluindo nele atos, gestos, contorções das marionetes que são cativas do jogo, sendo que as primeiras somos nós mesmos.

O que Derrida propõe com o jogo são substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito. Esse campo só permite essas substituições infinitas porque é finito. Ele não corresponde àquele campo imenso e inesgotável — como consta na hipótese clássica — que, por ser grande demais, seria impossível completá-lo — o Real como inefável encontra seu fundamento nessa hipótese. Esse campo finito carece de algo: o centro que regularia o jogo das substituições. O movimento do jogo corresponde à complementaridade da ausência de centro. O signo que substitui o centro (Derrida o propõe como signo) é sempre colocado como algo a mais, por acréscimo, como um suplemento que ocupa o lugar do centro em sua ausência. É o movimento da significação que implica um incremento permanente, na medida em que supre uma falta de sentido.

O conceito de jogo corresponde à impossibilidade de totalização, estabelecida pela própria natureza do campo. O jogo está em tensão com a história e a presença. É sempre um jogo de ausência e presença.

O problema que encontramos aqui é que o campo da holófrase não obedece à condição de finitude. Então, que jogo é possível, dada a desobediência a essa condição?

Economia

O campo da psicanálise é o de uma articulação entre lógica e economia. E a economia, mais especificamente a economia política, depende da estrutura que funciona como o latente necessário, articulando dois termos diferentes.⁶ Latour ressalta que o estabelecimento de valores surge da não equivalência: "Valorizar é registrar o surgimento de diferenças".⁷ Se os dados produzidos pelas medidas de valor são calculáveis, não é porque se referem a uma matéria quantificável, mas por razões relacionadas ao movimento particular dos *scripts*, do cruzamento de histórias. Para ele, é

⁴ Ibidem

⁵ Lacan, J. (2021). *Seminário. Livro 3*. Versión Blasco, N. y Velez, N. Clase 7/12/55.

⁶ Lacan, J. *Seminário. Livro 14*. Aula 12/04/1967.

⁷ Latour, B. (2019). *Investigação sobre os modos de existência. Uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Editora Vozes. p. 580.

preciso renunciar ao desejo de colocar um grande corpo, ou mente, por trás da organização — refere-se à organização social e econômica — o que equivaleria a passar da organização ao organicismo.

Do ponto de vista clínico, é importante considerar dois planos econômicos:

1. a economia do caso: a maneira pela qual sua evolução pode ser compreendida ou concebida, o que depende integralmente do outro plano;
2. a estrutura que determina a modalidade de intercâmbio do sujeito com o Outro.

Se adotássemos a economia natural⁸ como referência para a economia do caso, afirmaríamos que as psicoses carecem de recursos. E vale lembrar, com Lacan, que "a economia, mesmo a da natureza, é sempre um fato de discurso [...]."⁹

A partir da perspectiva de uma economia política baseada na colocação em jogo entre elementos do campo da significância, articulados pelos valores que se estabelecem em função da língua, da história e da interação social, talvez possamos acessar outros caminhos. Latour propõe a economia como segunda natureza, pois é nela que ocorre

[...] a verdadeira aprendizagem dos fatos, das leis, das necessidades, das obrigações, das materialidades, das forças, dos poderes e dos valores.¹⁰

Tendo em vista que o estabelecimento de valores decorre da não equivalência entre termos, destaco outro obstáculo — além do que já foi apresentado — que se refere à proporcionalidade na dialética dual. A economia — aqui considerada como o intercâmbio entre sujeito/outro —, no eixo dual (a-a'), se estabeleceria em um regime de equivalências, uma correspondência entre dois termos. Exemplo: (considerando a e a' como duas magnitudes)

1. na paranoia, a relação seria inversamente proporcional:

$$a \uparrow \leftrightarrow a' \downarrow$$

2. na esquizofrenia, a relação seria diretamente proporcional:

$$a \uparrow \leftrightarrow a' \uparrow$$

⁸ Noção trabalhada por Eidelsztein, A. no seminário central da APOLa no ano de 2022.

⁹ Lacan, J. *Seminário. Livro 18*. Aula 13/01/71. (Tradução nossa).

¹⁰ Latour, B. (2019). Op.cit. p. 510.

As relações, inversamente proporcionais para paranoia e diretamente proporcionais para esquizofrenia, correspondem a:

1. ao caráter opositivo da estrutura discursiva da paranoia; que poderíamos abreviar da seguinte maneira: **CONTRA TU**
2. o suporte subsidiário encontrado por *a* em *a'* na esquizofrenia; que poderíamos abreviar assim: **COMO TU**

O problema é que o intercâmbio entre equivalentes não gera uma nova significação, não gera nenhuma transformação. A significação aqui é remetida a si mesma. E o estabelecimento do valor surge da diferença e não da equivalência.

Estimo que a relação entre esses dois planos econômicos — a economia do caso e os intercâmbios entre o sujeito e o Outro — possa ser ampliada com os instrumentos tomados dos autores citados para esta bricolagem.

Seria surpreendente se a psicanálise não apresentasse uma nova maneira de lidar com a economia da linguagem na psicose [...]¹¹

Modos de existência em rede

A expressão “modos de existência” Latour a tira de Étienne Souriau,¹² que a introduziu na filosofia. O pluralismo dos modos de existência serve a Latour para abandonar completamente a distinção signo/coisa e para “contar além de dois”, ou seja, para se libertar da divisão sujeito/objeto. Os modernos teriam exagerado, transformando a oposição sujeito/objeto num fundamento indiscutível, quando ela não deveria ser nada mais do que um modo cômodo de ordenação. Para Lacan, foi Aristóteles que nos levou a entrar nessa ordenação: o conhecedor e o conhecido — finalmente, o conhecimento e o mundo.¹³

Os modos de existência definem seres em transformação. Para existir, um ser deve passar por outro. “Ser enquanto outro”, nos termos de Latour, significa ser de outra maneira, explorando outros modos de se alterar, em um curso de descontinuidade e continuidade, diferença e repetição, alteridade e mesmidade. Rede é o modo como essas existências se articulam. Esta teoria nos

¹¹ Lacan, J. (2021). Op.cit. Aula 14/03/56.

¹² Latour, B. (2019). Op.cit.

¹³ Lacan, J. Intervenciones en jornadas. Auto comentario. Intervención en el 6º congreso de la EFP realizado en la Grand Motte. 2/11/1973. Lettres de L'ecole freudienne n.15

permite conceber a sociedade como produto de um movimento de conexões cada vez mais estendidas e mais surpreendentes.

Latour define vários modos de existência: o da lei, da política, da religião, do hábito, da ficção, da técnica etc. Cada modo de existência e seus cruzamentos engendram subjetividades.

Em sua crítica à modernidade, Latour aponta que os modernos se apresentaram como aqueles que acabaram com as superstições e, em seu lugar, colocaram a eficácia das técnicas. Aílton Krenak, líder indígena brasileiro, conta que no Equador, na Colômbia e em algumas regiões dos Andes encontramos lugares onde as montanhas formam casais e até famílias inteiras. Existem pais, mães, filhos, que fazem trocas entre si, trocas afetivas. As pessoas que vivem nesses vales fazem festa para essas montanhas. Eles lhes dão comida e presentes, além de receberem presentes das montanhas. Krenak nos conta essa história e depois se pergunta:

Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?¹⁴

Latour pode respondê-lo com sua leitura do que esteve em curso na modernidade:

[...] os Brancos se apresentaram aos outros como aqueles que “finalmente” estavam em posse (essa é a palavra!) de uma psicologia racional, uma subjetividade nativa, um ego autêntico e não fabricado, que iria poder estender ao conjunto do planeta os benefícios da subjetividade – com o inconsciente como bônus e o medicamento como opcional [...] ¹⁵

Krenak e Latour denunciam duas faces de um mesmo reducionismo, que termina por suprimir as mediações e conexões em rede entre os distintos modos de existência. Em relação a eles, Latour destaca um erro de categoria muito importante — o que acontece quando uma coisa é tomada no lugar de outra: é o caso das redes psicogênicas, tomadas como um "produto do espírito humano". Ou seja: o que os modernos localizam como um produto, uma criação de seus espíritos, é, na realidade, causa de seu psiquismo. E ele não esconde sua estupefação com a falta de conhecimento que os modernos têm de si mesmos, já que eles parecem ignorar completamente a “infraestrutura que os autoriza a possuir um psiquismo”. Em virtude da distinção radical e essencial entre sujeito e objeto, os modernos não conseguem encontrar um lugar onde colocar o efeito das redes

¹⁴ Krenak, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras. p. 19

¹⁵ Latour, B. (2019). Op.cit. p. 282.

psicogênicas: tudo acontece dentro de suas cabeças. O que Latour denuncia pode ser traduzido nos seguintes termos: os modernos não consideram que o sujeito seja efeito do Outro.

Com o reducionismo dessa dupla, sujeito/objeto, os modos de existência e suas conexões em rede foram ocultados. Essas conexões são frágeis, exigem constante manutenção e caracterizam-se por estabelecerem continuidades a partir de descontinuidades. Poderíamos dizer que os existentes se sustentam por suas articulações.

Referência circulante

A investigação de Latour sobre a referência é epistemológica.¹⁶ Ele a descreve como uma forma de manter algo constante ao longo de uma série de transformações, e não como uma forma de obter uma garantia externa e material da verdade de uma proposição. A referência circula por meio de uma sucessão constante de substituições — razão pela qual é definida como circulante. A referência não aponta para uma ponte entre dois marcos estáveis, nem designa um referente externo à cadeia, tampouco designa a *adaequatio rei et intellectus*,¹⁷ mas visa, sim, a qualidade da cadeia de transformações e a circulação da referência em toda a extensão dessa cadeia.

Latour traz o seguinte exemplo: o fermento de ácido láctico cultivado no laboratório que Pasteur tinha em Lille, em 1858, não é o mesmo que o resíduo de uma fermentação alcoólica produzido no laboratório de Munique onde Liebig trabalhou em 1852, porque não foram feitos com os mesmos elementos, não provêm dos mesmos atores ou dos mesmos instrumentos. Então a coisa, em si, onde está? Está na lista de elementos que a compõem: Pasteur não é Liebig, Lille não é Munique, o ano de 1852 não é o ano de 1858, ser semeado em um meio de cultura não é o mesmo que ser um resíduo de um processo químico, e assim por diante. Que a coisa mesma seja essa lista, ou seu resultado, parece estranho para quem acredita que:

[...] a coisa se encontra em uma extremidade da corda esperando para ser usada como um solo de rocha viva para a referência. Se a referência é o que circula ao longo da série completa, qualquer alteração que possa ocorrer na cadeia, mesmo que seja apenas em um elemento da série, provocará mudanças na referência.¹⁸

O que Latour demonstra com Pasteur é que passamos de uma série de atributos para uma substância. O fermento, que havia começado como um conjunto de atributos, acabou se tornando

¹⁶ Latour, B. (2021). *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa Editorial.

¹⁷ Frase de Santo Tomás de Aquino: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*.”

¹⁸ Latour, B. (2021). Op.cit. p.193 (Tradução nossa)

uma substância, uma coisa com limites claros e um nome. E assim, Latour define a substância como aquilo que reúne uma multiplicidade de agentes e faz deles um todo coerente e estável. Entretanto, essa estabilidade não é permanente.

Uma substância é mais parecida com o fio que mantém unidas as pérolas de um colar do que com a rocha viva que permanece inalterada, sem importar o que seja construído sobre ela.¹⁹

Um fato é construído por meio de um trabalho de tradução, transformações e mediações constantes, que é o trabalho da referência circulante. A substância resulta desse trabalho.

O que acontece é que o ponto de vista canônico entre os dois polos —o mundo, que corresponderia ao polo material, e a linguagem, que corresponderia ao polo formal— apaga todas as mediações da referência circulante. Um dos extremos atua como referente, a coisa, e o outro como enunciado, seu significado, e os dois extremos — de acordo com esse ponto de vista — são tomados pela totalidade da cadeia. Como se quiséssemos conhecer a correspondência entre uma lâmpada e um interruptor prescindindo do cabo que os une. O que Latour propõe é que o sujeito e o objeto são consequências da extensão das cadeias, seus produtos, e não sua causa.

O que nos interessa enfatizar em relação à referência é o seu caráter circulante e a estabilidade que advém dessa itinerância. Estamos familiarizados com a ideia de circulação. A concepção de referência circulante tem uma semelhança com a função do falo — que tem um papel econômico prevalente, de referência e circulação — no campo da psicanálise.

A significação do falo [...] tem um sentido preciso na economia do significante[...]²⁰

O falo funciona como uma referência que organiza a perspectiva da realidade, bem como um tipo de operador que permite o estabelecimento de um sentido compartilhado e vinculante, possibilitando, assim, certa estabilização do senso comum. Deus, por exemplo, já esteve nesse lugar. No lugar de um sentido compartilhado e vinculante, organizador, estabilizador do senso comum. O deus de Schreber fracassa nessa função devido à perda do "ele", do lugar do Outro. Deus, ELE, torna-se TU: parceiro erótico e companheiro de armas!

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Lacan, J. (1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 563

O falo, em sua função referencial, designa um lugar na estrutura que permite que o sujeito se localize em um campo de sentido — logo mais trataremos desse conceito — e, ao mesmo tempo, sanciona a leitura desse campo pela função de valoração que ele habilita.

Lacan se refere à função circulante do falo recorrendo ao exemplo das estruturas elementares de parentesco em que a mulher é o que circula. A condição para o "falo onipotente" circular é que a mulher o represente. Ou seja: a representação é necessária para que a função fálica circule. Ainda podemos dizê-lo de outra forma: um correspondente imaginário da significação fálica é necessário para a função circulante operar.

Na economia da neurose obsessiva, por sua vez, essa referência pode se fixar. Por exemplo, no Homem dos Ratos, o rato é um equivalente permanente: tantos ratos — tantos florins, para qualquer pagamento.

Campos de sentido

Esse é um conceito de Markus Gabriel que surge no marco do novo realismo.²¹ Os campos de sentido substituem a noção de mundo. Para o novo realismo o mundo, como conjunto de tudo o que há, não existe.²² Markus Gabriel afirma não apenas que o mundo não existe, mas também que, com exceção do mundo, tudo o mais existe.

Para esse autor, tanto uma cosmovisão científica quanto uma religiosa estão equivocadas enquanto visões de mundo, na medida em que não pode haver uma teoria do mundo ou uma teoria do todo, porque o mundo, ou o todo, não é nem pode ser objeto de uma representação. Seria como tentar tirar uma foto de tudo, incluindo a máquina fotográfica. Portanto, não há necessidade de escolher entre uma ou outra, uma cosmovisão científica ou religiosa.

Uma concepção de mundo, seja ela qual for, é imaginária. Lacan vai na mesma direção ao afirmar, acerca do mundo concebido como um todo, que ele permanece sendo uma concepção, uma visão, uma captação imaginária.²³ E acrescenta: uma concepção de mundo deve ser para nós, analistas, o mais cômico que há.

Existência e campos de sentido se definem um em relação ao outro. Os campos de sentido são lugares onde algo se manifesta. E a existência é a circunstância de que algo se manifeste em um campo de sentido.

²¹ Movimento filosófico que se propõe a responder alguns problemas da pós-modernidade.

²² Gabriel, M. (2016). *O sentido da existência*. Apresentação por Maurizio Ferraris. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p.

25

²³ Lacan, J. *Seminário Livro 20*. Aula 16/01/73

O conceito de campos de sentido responde ao problema da lógica moderna, de ter fundido o conceito de campos de objetos com o conceito de conjunto. Contudo, nem todos os campos correspondem a conjuntos de objetos contáveis e matematicamente descritíveis; como, por exemplo, as obras de arte ou os sentimentos complexos, tal como exemplificado por M. Gabriel. Nem todos os campos nos quais algo se manifesta são campos de objetos. Portanto, o conceito mais geral e mais amplo é o de campos de sentido. Esses são campos nos quais algo se manifesta de uma determinada maneira. Assim, temos que dois campos de sentido podem se referir aos mesmos objetos, que apenas se manifestam de forma diferente em campos de sentido distintos. Nessa perspectiva, um delírio religioso pode ser considerado uma manifestação diferente dependendo do campo em que se apresente, seja em um hospital psiquiátrico ou em uma comunidade religiosa, por exemplo. Isso significa que: um delírio, localizado em um determinado campo de sentido, pode não ser um delírio, pode até fazer laço social.

E para que serve essa bricolagem?

Em que, a importação dos conceitos de referência circulante e campos de sentido contribui para a clínica da holófrase? Podemos estabelecer, com mais clareza, questões relativas à técnica na clínica da holófrase?

A clínica da holófrase está envolta em mistério. O mistério a que me refiro é, em grande parte, consequência da ausência de uma chave de interpretação. O misterioso se estabelece como o estado comum resultante de uma técnica centrada na experiência — técnica cuja chave de interpretação permanece velada ou desconhecida! A consagração do mistério pode ser verificada no jargão lacaniano acerca do manejo clínico das psicoses, — dito uma única vez, como crítica, por Lacan²⁴ e repetido, inúmeras vezes, como técnica — sobre o analista colocar-se como secretário do alienado. Secretariar o alienado, na ausência de recursos para lidar com as psicoses, sobrevive como uma espécie de ferramenta técnica que significa, mais ou menos, o seguinte: escutar, tomar notas, não discordar — afinal, é a lente pela qual o alienado vê o mundo — e, sobretudo: não intervir! A clínica da holófrase faz parte de nosso cotidiano como analistas, tanto pior se não a levamos em conta.

Em primeiro lugar, convém lembrar com Lacan no Seminário 7 que, ao psicótico:

²⁴ Lacan. J. (2021). Op.cit. Clase 17. 25/04/1956.

[...] falta algo, para o qual seu esforço de suplementação, de significação, tende desesperadamente.²⁵

O esforço de suplementação se aplica tanto aos fenômenos elementares quanto à direção do tratamento, que também é de suplementação.

A função suplementar nas psicoses corresponde a uma tentativa de estabelecer certa continuidade na descontinuidade e vice-versa, alguma descontinuidade na continuidade. A manobra do analista seria ordenar os elementos em jogo. Para isso, teríamos que escolher uma chave de interpretação. Se as psicoses forem consideradas como um excesso — um excesso de gozo —, a resposta será uma medida: **menos**; e não um modo: **como**. Daí a importância de se estabelecer a chave de interpretação.

Considerando que os modos de existência, descritos por Latour, são produtores do psiquismo, eles poderiam servir à suplementação. Destaco, entre eles, aqueles que estão mais obviamente articulados aos desafios desta clínica. A saber: os seres de ficção e o hábito. Não devemos entender os seres de ficção como um produto da imaginação, ou algo ilusório, ou falso; mas o que é fabricado, o que é consistente — que Latour chama de real.²⁶ Se os seres de ficção são produtores de sujeitos, podemos concluir que "somos filhos de nossas obras."²⁷ Somos produzidos pelo que produzimos. Daí a importância da interface com as artes, a leitura, a escrita, qualquer tipo de ficção, para as psicoses. O mundo, para Latour, consiste no duplo envio da ficção e da referência. Não há nenhum outro, nem aqui nem lá.

O hábito, também, é outro modo de existência. O santo padroeiro das estradas, caminhos e trilhas — nos termos de Latour.²⁸ Nos de Proust, figura como uma arrumadeira hábil e morosa:

[...] passava noites de muito sofrimento, enquanto eu estava estendido na cama, os olhos erguidos, o ouvido ansioso, as narinas rebeldes, coração palpitante: até que o hábito houvesse mudado a cor das cortinas, fizesse cair a pêndula, derramasse piedade no espelho oblíquo e mau, dissimulasse, se não expulsasse por completo, o cheiro do patchuli e diminuísse sensivelmente a altura aparente do teto. O hábito! arrumadeira hábil mas bastante morosa e que principia por deixar sofrer nosso espírito durante semanas numa instalação provisória; mas que, apesar de tudo, a gente se sente bem feliz ao encontrá-la, pois sem o hábito e reduzido a seus

²⁵ Lacan, J. *Seminário Livro 7*. Classe 16/12/59. (Tradução nossa).

²⁶ Latour, B. (2019). *Op.cit.* p. 324.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

próprios meios, seria nosso espírito impotente para tornar habitável qualquer aposento [...]”²⁹

E, em que o hábito pode nos interessar? Acredito que o hábito é um instrumento de suplementação que atua sobre as descontinuidades. Sem o hábito, sempre enfrentaríamos descontinuidades; de fato, elas não são esquecidas, mas momentaneamente omitidas. O hábito estabelece continuidades. É o que torna possível um *ethos*.

O hábito é o que torna viável que eu abra a porta desta sala na confiança de que, ao abri-la, encontrarei a rua e não um buraco negro do outro lado da porta. É o que me permite pisar, do outro lado da porta, sem sequer olhar para o chão. Essa verificação — se o chão está lá — é dispensável pelo hábito. Algo impensável para Funes, o memorioso³⁰ — que jamais esquecia as conexões entre todas as coisas e eventos. Nas psicoses, muitas vezes, como no caso de Funes, não há tal omissão. Ou seja, o hábito não é estabelecido.

O delírio, por exemplo, que é uma das tentativas mais chamativas de suplementação e significação, transforma a contingência em necessidade. Dando sentido e direção ao que é pura lacuna, transformando descontinuidades em continuidades e vice-versa.

Essa noção do hábito foi muito depreciada. Entre os analistas, era associada à pulsão de morte em oposição à iniciativa, autonomia, liberdade e invenção, vigentes sob a competência das pulsões de vida.

Como vimos, os modernos destroem as mediações, as conexões entre os modos de existência e suas redes. Sem a noção de rede, caímos na de domínio. O domínio da natureza, o domínio da cultura, o domínio público e o privado, o interno e o externo, o domínio do corpo e o da mente, o domínio da religião e o domínio da ciência. E assim seguimos, com domínios desconectados. Melhor dito: domínios que ignoram ou esquecem suas conexões. Quanto ao que nos interessa: com as mediações ignoradas, as psicoses ficam reduzidas ao domínio exclusivo dos psicotrópicos e das internações psiquiátricas.

Se considerarmos — como propõe Lacan — que nas psicoses, em função de um determinado chamado ao qual o sujeito não pode responder, se produz uma proliferação imaginária de modos de ser que se realizam em diversas relações com o outro — com minúscula —, como podemos ignorar, na direção do tratamento das psicoses, essa tendência, essa espécie de resposta habilitada pela estrutura? Não poderíamos esperar que essa proliferação pudesse se tornar, por exemplo, um meio

²⁹ Proust, M. (1992). Em busca do tempo perdido. No caminho de Swann. Vol. 1. Rio de Janeiro: Ediouro.

³⁰ Borges, J.L. (1998). Funes, o memorioso. In *Obras Completas. Vol. I*. São Paulo: editora Globo.

de trabalhar a suplência da referência fálica, levando em conta o duplo envio da referência à ficção e vice-versa?

Temos aí, no restabelecimento dessas conexões de rede, a indicação de uma pista para o manejo clínico. Se há uma economia possível, ela está no intercâmbio entre modos de existência; está na construção, reconstrução ou reparo das redes, das articulações entre esses modos de existência.

De acordo com o que trabalhamos até agora podemos propor, como direção de tratamento nas psicoses, **a suplementação e a articulação**. A direção da suplementação e da articulação nos coloca diante de uma manobra equivalente à manobra teórica da bricolagem, à qual recorri ao longo deste trabalho.

E para concluir: Latour com Aristóteles. É uma citação de Latour, carregada do pensamento aristotélico:

Se a história não tiver outro efeito a não ser ativar uma potencialidade — ou seja, transformar em efeito o que já estava lá no seio da própria causa —, então, seja qual for o malabarismo que as associações possam fazer, nada acontecerá ou, pelo menos, nada de novo será produzido, uma vez que o efeito já estava oculto na causa, como uma potência.³¹

Deveríamos nos abster de explicar os sintomas, os fenômenos elementares das psicoses, por sua causa. De fato, recorrer ao argumento da causalidade inviabilizaria a clínica da psicose; já teríamos previsto o que alcançaríamos, como efeito, nos casos de forclusão de um significante tão fundamental. Pretende-se não tomar a estrutura como destino e limite; e deixar aberto o que pode ser alcançado pelo jogo entre seus elementos. Por mais restrito que esse jogo possa ser, não sabemos de antemão quais movimentos podem advir de suas partidas.

³¹ Latour, B. (2021). Op.cit. p. 196 (Tradução nossa)

BIBLIOGRAFIA

1. Baltar, Ernesto. El nuevo realismo de Markus Gabriel. Ensayo. ADU.
2. Derrida, J. (2009). A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: *A Escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
3. Eidelsztein, A (2012). *Las Estructuras clínicas a partir de Lacan*. Vol. I y II. Buenos Aires: Letra Viva.
4. Gabriel, M. (2016). *Por que o mundo não existe*. Petrópolis: Vozes.
5. Gabriel, M. (2016). *O sentido da existência. Para um novo realismo ontológico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
6. Krenak, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras.
7. Lacan, J. (2021). *Seminario. Libro 3. Las Psicosis*. Versión Blasco, N. y Velez, N.
8. Lacan, J. (1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
9. Latour, B. (2019). *Investigação sobre os modos de existência. Uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Editora Vozes.
10. Latour, B. (2021). *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa editorial.
11. Montesano, H. (2021). *El texto-clínico: Un nuevo género de discurso*. Buenos Aires: Letra Viva.

Flávia Dutra

Psicanalista sócia de APOLa

fgdutr@gmail.com

Psicanálise sem programa: uma questão morcego que deve ser examinada à luz do dia

Psychoanalysis without a program: a bat question that must be examined in the light of day

RAMIRO ARIEL FERNANDEZ

RESUMO: Neste trabalho são revisadas algumas indicações sobre a particularidade da psicanálise, realizadas por Lacan em 1955, que nos permitem considerar a importância da utilização de um programa de pesquisa científica para seu estudo, prática e desenvolvimento.

PALAVRAS-CHAVE: psicanálise - variantes da cura - verdade - ciência - ficção.

ABSTRACT: This paper reviews some indications about the particularity of psychoanalysis carried out by Lacan in 1955 and that allows us to consider the importance of using a scientific research program for its study, practice and development.

KEY WORDS: psychoanalysis - variants of the cure - truth - science - fiction.

Introdução:

Se se observa com cuidado, no diálogo da psicanálise com outras disciplinas científicas costuma-se encontrar um ar de desconfiança, silencioso, disfarçado, por parte destas últimas. O fantasma da a-cientificidade permanece oculto, à espreita, em muitos dos interlocutores da psicanálise e os leva a supor que estão dialogando com um corpo de saberes que, embora antigo, operativo e eficaz, é também ignóbil aos olhos do rigor do método científico.

Os mais progressistas se orgulham de serem adeptos do diálogo, mas uma dúvida, na maioria das vezes apoiada no desconhecimento, é guardada no silêncio. E os leigos, por sua vez, resolvem o dilema levando a questão para o campo da crença ou da incredulidade, como se os efeitos do inconsciente dependessem disso.

Mas este não é um assunto novo, tanto que hoje podemos ler, a partir de uma perspectiva renovada, as reflexões que Lacan introduziu a esse respeito em 1955. Para tanto, vamos começar lendo a fábula "O morcego e as doninhas", de Esopo.

Um morcego caiu no chão e imediatamente foi capturado por uma doninha que detestava aves. Vendo-se à beira da morte, implorou à doninha que o deixasse viver. A doninha recusou, dizendo que era de sua natureza ser inimiga de todas as aves. Determinado a não desistir, o morcego assegurou que não era uma ave, mas sim um rato. Incerta, a doninha se aproximou do morcego e, ao perceber que ele não tinha penas, o deixou em liberdade.

Alguns dias depois, o morcego caiu novamente no chão e foi capturado por outra doninha. No entanto, essa doninha sentia uma grande hostilidade em relação aos ratos. Mais uma vez, o morcego implorou por sua vida. A doninha recusou, afirmando que desde o dia de seu nascimento era inimiga de todos os ratos. O morcego assegurou-lhe que não era um rato, mas sim uma ave. A doninha se aproximou do morcego e, ao observar suas asas, permitiu que ele voasse. Foi assim que o morcego escapou duas vezes.¹

Esta é a fábula que Lacan utiliza para se dirigir aos analistas da década de 50 em seu texto “Variantes do tratamento-padrão”, cujo primeiro subtítulo é: "Uma questão morcego: examiná-la às claras".

A fábula é utilizada para ilustrar o lugar em que o psicanalista se encontrava diante da interpelação da comunidade médica sobre o método, a técnica e a possibilidade de tipificar a cura psicanalítica – e a forma como finalmente acabava atuando sob essas exigências. Dado que esta mensagem conserva grande atualidade diante da oposição entre "terapia baseada em evidências científicas e não", destaquemos que o valor destas reflexões de Lacan só fez aumentar após o corte que APOLa interpôs nos desenvolvimentos teóricos da psicanálise pós-laciana nos últimos 20 anos, aproximadamente. E a ferramenta que utilizou para realizar e sustentar essa operação é um Programa de Investigação Científica. Portanto, revisaremos alguns dos argumentos propostos por Lacan nesse texto, para adequá-los à nossa psicanálise atual e futura.

Vamos começar com a seguinte afirmação:

(...) a psicanálise não é uma terapêutica como as demais.²

¹ Esopo. O morcego e as doninhas. Tradução Nossa.

² Ibidem, p.312. Tradução Nossa.

Isso se deve ao fato de que sua abordagem, seu objeto e suas consequências são diferentes das de qualquer outra terapêutica entre as possíveis no âmbito dos tratamentos das aflições do ser humano. Mesmo quando se trata das terapias psicológicas, com as quais costuma ser confundida, a psicanálise se diferencia de forma radical.

Se for julgada a partir de uma posição tradicional se se avaliam seus efeitos desde a lógica do "terapêutico", o psicanalista até agora não soube responder mais do que se distanciado dos padrões científicos, afirmando que o que faz é uma prática, praxis ou somente uma profissão ou ofício. Dessa forma, evita que lhe atribuam que sua ação tende a reconduzir ao normal, ação moralizante incompatível com a psicanálise.

Mas se aceita abertamente que sua prática tem efeitos verificáveis, logo será solicitado que os enquadre na lógica da evidência científica e realize uma protocolização do tratamento, o que o levaria a sair do campo da psicanálise. Por isso, até agora e diante dessa demanda, o psicanalista tradicional negou a vertente científica da psicanálise e se afirmou em uma extraterritorialidade do campo da ciência.

Lacan afirma que na psicanálise trata-se de

(...) um rigor ético fora do qual qualquer cura, ainda que repleta de conhecimentos psicanalíticos, não seria mais do que psicoterapia.³

... acrescentemos que 'mesmo repleta de conhecimentos psicanalíticos' ou de estatísticas, não passaria de um remendo que funcionaria apenas como placebo.

Porque as curas da psicoterapia que se apoiam em evidências científicas, em muitas ocasiões, não são mais que pseudocuras de manual, que ficam reduzidas à formalização de um saber estruturado por uma estatística que constitui um padrão impessoal. Motivo pelo qual "terapeutizar o psíquico" é vivenciado como um insulto à inteligência pelas pessoas com recursos suficientes para perceber que, sob a indicação do manual, está a busca por uma homogeneização da subjetividade. Diante disso, o sentimento de ofensa é o mínimo que se pode impor como defesa, guardando os bons modos.

O psicanalista se distingue do tratamento oferecido por qualquer outro terapeuta no seguinte:

(...) faz, de uma função que é comum a todos os homens, um uso que não está ao alcance de todo mundo quando porta a palavra.⁴

³ Ibidem.p.312. Tradução nossa.

⁴ Ibidem.p.336. Tradução Nossa.

O que significa que, em vez de tratar um paciente com o que é justo ou correto, o psicanalista “se cala em lugar de responder”, acolhendo o dizer e possibilitando a construção conjunta de uma trama feita de significantes. Porque calar não significa não falar, assim como falar não significa dizer. Continuando com as reflexões que Lacan apresenta em seu texto, devemos revisar outra de suas famosas afirmações:

(...) a curação chega como um benefício agregado da cura psicanalítica.⁵

Esse enunciado soa anti-intuitivo e sua estética funciona como uma arapuca que deixa o leitor tomado pela sensação de estar diante de uma afirmação de valor duvidoso, uma obviedade ou um *nonsense*.

Nessa frase, interagem dois termos derivados de cura: a "curação" e a "cura psicanalítica", que aqui se referem a coisas diferentes. E aí está a confusão. Por um lado, temos a "cura psicanalítica", da qual podemos dizer que consiste na resolução do quadro sintomático que o paciente traz para a consulta — além do quê, indo além dessa conquista, pode avançar até a resolução da neurose em sua totalidade. Em segundo lugar, temos a "curação", que chegará como benefício agregado de um percurso psicanalítico. Essa outra cura, então, deve ser entendida como a cura de algo considerado patológico, mas em um sentido mais clássico do termo. Trata-se da cura das patologias próprias do campo das doenças psicológico-psiquiátricas e até mesmo médicas.

Ou seja: ao percorrer uma psicanálise, é possível que ocorram mudanças no campo médico-psicológico. Será mesmo possível? Porque é diante dessa possibilidade que surgem as resistências mais generalizadas, afinal trata-se de algo difícil de aceitar mas ocorre com mais frequência do que se supõe.

Lembro-me de que no início da minha prática clínica recebi uma mulher de aproximadamente 38 anos de idade que se apresentou como "infértil". E não apenas porque ela o dissesse, mas porque vários médicos e vários exames clínicos realizados com os melhores especialistas do país confirmavam, apoiados na mais irrefutável evidência científica, que ela era infértil. Essa questão não foi discutida, pois não havia dúvidas. O diagnóstico era irrefutável. E diante da pergunta sobre o assunto, ela enumerava as provas e as "eminências" que haviam confirmado isso.

Começamos a ter sessões semanais de psicanálise. Após o transcurso de 8 meses e de abordar temas dos quais afirmava nunca ter falado daquela maneira com ninguém, um dia ela se sentiu satisfeita e decidiu interromper o tratamento. A vida continuou. Mas cerca de um ano após a

⁵ Ibidem. p.312. Tradução Nossa.

interrupção das sessões, um parente dela, a pessoa que na época havia me indicado a ela, — disse a mim, de forma casual, sem entrar em detalhes, que minha ex-analisante havia tido um filho, lindo e saudável, e que naquele momento o bebê já tinha alguns meses de vida.

Como alguém que percebe que há uma conexão invisível entre o tratamento psicanalítico e o nascimento do bebê, ela me comunicou isso de forma incrédula, de passagem. Ignorando completamente a existência prévia dos diagnósticos médicos, dos quais ela tinha conhecimento. Cumprindo o ditado "a nobreza obriga"⁶ e libertando-se de uma dúvida cartesiana na qual talvez tenha ficado presa, diante da evidente modificação daquilo que era uma verdade irrefutável. Não era possível que aquele jovem analista, que ela conhecia de algum ambiente qualquer, tivesse sido capaz de conjurar esse milagre que desafiava a prova e a explicação científica.

Mas nós aqui, hoje, podemos afirmar que o que se trata neste recorte é da concepção de Lacan sobre a verdade, segundo a qual ela "tem estrutura de ficção". A verdade inquestionável do diagnóstico médico produz uma ficção discursiva que toma o sujeito e o coloca em uma posição determinada. Já a verdade como ficção, como Lacan a toma de Jeremy Bentham, não se trata de uma ficção situada no plano do imaginário, mas no real. Ela opera como um impossível lógico ao qual não se pode chegar diretamente, mas que pode ser desmontado por meio da desconstrução da estrutura na qual está montado.

E o utilitarismo descrito por Bentham para essa verdade que se revela como uma ficção discursiva deve ser situado, neste caso, naquilo que Foucault articula: um aspecto da verdade na modernidade está centrado no discurso científico e nas instituições que o produzem, constantemente instigadas por determinações políticas e econômicas. É nessa linha que agora podemos compreender melhor a afirmação de Lacan:

uma psicanálise, padrão ou não, é a cura que se espera de um psicanalista.⁷

Isso porque até mesmo aqueles que não sabem exatamente o que obterão e como será o que obterão de uma psicanálise sabem ou intuem que será diferente de tudo o mais. Talvez no ponto em que se trata de uma prática advertida dessas determinações político-econômicas e, portanto, de um espaço onde o paciente, futuro analisante, poderá ser escutado.

Por último, gostaria de finalizar este trabalho afirmando que a utilização de um Programa de Investigação Científica para o estudo, desenvolvimento e progresso da psicanálise nos permite delimitar, descrever e modificar a posição da doninha, do morcego e da ave; ao incluí-los em uma

⁶ Nota da tradução: tradução da expressão original em francês, *Noblesse oblige*.

⁷ Lacan, J.: "Variantes de la cura tipo". Escritos I. Buenos Aires: Siglo XXI. 2008.p317. Tradução Nossa.

matriz conceitual que não exclui nem nega nenhum deles, dado que busca explicá-los a todos e colocá-los cada um em seus devidos lugares.

BIBLIOGRAFIA

1. Bocado Crespo E. (2006). La teoría de las no ficciones de Bentham. *Thémata. Revista de filosofía*. THÉMATA. N. 36.
2. Castro, E. (2011). *Diccionario de Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI.
3. Esopo. El murciélago y las comadreas. Disponible en <https://arbolabc.com/fabulas-para-ni%C3%B1os/el-murcielago-y-las-comadreas>
4. Lacan, J. (2008). Variantes de la cura tipo. *Em Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI..

RAMIRO ARIEL FERNANDEZ

Psicólogo, especialista em psicologia clínica pela UBA.

Membro da Apola desde 2009, pesquisador em psicanálise e psicanalista.

rapsifer@gmail.com

As intervenções de Jacques Lacan sobre a imagem inconsciente do corpo de Françoise Dolto.

Intervention of Jacques Lacan on Françoise Dolto's Unconscious Image of the Body.

ANA MARIA FLORES

RESUMO: O objetivo deste artigo é investigar a leitura que F. Dolto faz da teoria de J. Lacan para incluí-la em seus desenvolvimentos teóricos. O estudo dos seus termos conceituais permite-nos situar a derivação freudiana da interpretação do significante na psicanálise com crianças.

PALAVRAS-CHAVE: significante - sujeito - imagem - corpo - linguagem - psicanálise com crianças.

ABSTRACT: The aim of this article is to investigate F. Dolto's lecture of J. Lacan's theory to include it in her theoretical developments. A study of these conceptual terms enables us to situate the Freudian drift of the interpretation of the significant in child psychoanalysis.

KEY WORDS: significant – subject – image – body – language – child psychoanalysis.

Os psicanalistas do círculo próximo de J. Lacan, a partir de 1953, contribuíram na França e na Espanha para a difusão generalizada da psicanálise da primeira infância. Entre os analistas mais conhecidos pelas suas contribuições e publicações estão Françoise Dolto, Maud Mannoni, Rosine Lefort e Denis Vasse. O estudo destes autores, na atualidade, implica na desambiguação entre Freud e Lacan, pois surge um problema comum na leitura das histórias de casos: como se situa a operatória do significante? Desta questão emergem outras relacionadas com o material de cada caso: como interpretar o jogo, o desenho ou a modelagem na transferência? E a partir desta proposta, a ideia menina/menino prevalece sobre a definição de sujeito do inconsciente? Trata-se de uma derivação em direção a uma psicologia psicanalítica? As respostas a estas questões são o início deste trabalho, que se baseia na seguinte seção do PIC:

No que diz respeito à psicanálise com crianças, sustentamos que o sujeito nesta prática não tem idade nem lhe falta desenvolvimento. A ideia de um sujeito-criança

contradiz a nossa definição de sujeito. Recusamos qualquer ideia de evolução e de maturação.¹

Propomos um estudo da teoria de F. Dolto recriando uma dialética entre J. Lacan e a autora com contribuições teóricas de A. Eidelsztein. Uma primeira citação deste autor nos permite descrever o problema a partir de uma perspectiva o mais ampla possível das questões a abordar.

Os mestres modernos da psicanálise obtêm sua garantia da experiência porque acreditam que aquilo que experimentam é real, por isso acreditam adquirir seu saber através de anos de prática. O que não está em pauta é que a experiência pode ser imaginária. Se nos apoiamos na experiência, é porque há um ponto que não questionamos: o valor do vivido enquanto real.²

F. Dolto apoiou J. Lacan quando este começou seu ensino em 1953. Nessa época, era uma psicanalista reconhecida pela sua prática clínica e pelos seus desenvolvimentos teóricos. Além disso, exerceu uma grande influência sobre os jovens psicanalistas.

Colabora com conferências sobre sua prática clínica na noite anterior a algumas aulas do seminário de J. Lacan. O psicanalista G. Guillerault,³ que trabalhou com F. Dolto e participou da edição de suas obras, comenta que a elaboração sobre a Imagem do Inconsciente ocorreu através de três artigos publicados em 1956, 1957 e 1958, nos quais ainda não há referência ao estádio do espelho. Mais tarde, na década de 1970, a autora reelabora versões posteriores desses artigos que incluem o estádio do espelho. E conclui os seus desenvolvimentos teóricos com a publicação, em 1983, de *La Imagen Inconsciente del Cuerpo*.

A leitura da sua obra permite-nos assinalar duas questões: em primeiro lugar, a interpretação que F. Dolto faz de alguns desenvolvimentos teóricos de J. Lacan que a levam a afirmar que sua teoria se apoia em conceitos lacanianos. E, em segundo lugar, a consideração da autora de que ela trabalha com o significante de J. Lacan. E, conseqüentemente, este estudo segue as implicações desta posição teórica de F. Dolto nas intervenções de J. Lacan relacionadas com os desenvolvimentos da “Imagem Inconsciente do Corpo” nos *Seminários 2,3,4 e 11*.

¹ Eidelsztein, A. (2019). Redação do P.I.C. APOLa. Conceitos articulados. Alínea f, p. 26.

² Eidelsztein, A. (2022) *No hay sustancia corporal*. Buenos Aires: Letra Viva. p. 62.

³ Guillerault, G. (2005). *Dolto, Lacan y el estadio del espejo*. Buenos Aires: Nueva Visión. p. 98.

Conceitos-chave da teoria de F. Dolto

A autora propõe a “Imagem Inconsciente do Corpo” como uma imagem que desaparece na imagem especular, a qual se baseia nas aproximações e diferenças entre o “Esquema Corporal” e a “Imagem do Corpo” de um organismo biológico saudável ou não saudável.

“Imagem do Corpo”:

É o mediador das três instâncias psíquicas: Eu, Isso e Supereu.⁴

Construída na relação linguística com o outro, constitui o meio, a ponte da comunicação inter-humana.⁵

“Esquema Corporal”:

É a forma estruturada das pulsões que emanam do substrato biológico.⁶

Relação entre a “Imagem Corporal” e o “Esquema Corporal”:

Se o lugar, a fonte das pulsões, é o Esquema Corporal, o lugar da sua representação é a Imagem do Corpo.⁷

Uma definição habitual da teoria da “Imagem Inconsciente do Corpo” aparece numa conhecida entrevista de J.-D. Nasio a F. Dolto. Nela a autora coloca este conceito em relação com outros: o significante como jogo de palavras, a concepção de um "outro" numa comunicação inter-humana e uma referência ao “Estádio do Espelho” lido como narcisismo:

J.-D. Nasio: Como é que lhe surgiu a noção de "imagem inconsciente do corpo"?

Qual é a origem deste conceito?

F. Dolto: Esta noção resulta de um jogo de palavras dividido em três partes [...]: a primeira letra "I" do termo "Identidade" [...], o "ma", primeira sílaba da palavra "mãe" [...], o "gem", última sílaba da palavra "imagem" [...] que significa a terra, a base e inclui o corpo, e também o "eu" [...]. Portanto I-ma-gem, ou seja, substrato

⁴ Dolto, F. (1990). *La Imagen Inconsciente del Cuerpo*. Barcelona: Ediciones Paidós. p. 10.

⁵ Ibidem, p.36.

⁶ ibidem, p.33.

⁷ Ibidem, pp. 33-34.

relacional com o outro. Foi assim que nasceu este termo e assim o mencionei em um dos seminários de Lacan. Tive também que escrevê-lo em resposta a uma carta em que Lacan me perguntava: "Mas porque chamas a esta imagem: imagem inconsciente do corpo?" É preciso compreender que se trata de uma imagem que desaparece na imagem especular – resposta de Dolto. Com a imagem do espelho – a imagem conhecida de si mesmo no espelho – quase deixa de haver imagem inconsciente do corpo, exceto no sonho.⁸

F. Dolto baseia o seu avanço teórico na sua prática analítica. A leitura da sua teoria é caracterizada pelo relato de numerosas vinhetas de casos, que desdobram os significados e as interpretações baseadas no material:

Os desenhos, a efusão de cores e as formas são meios de expressão espontâneos para a maioria das crianças. Por isso, têm prazer em "**contar**" o que as suas mãos traduziram dos seus fantasmas, verbalizando assim para quem as escuta o que desenharam e modelaram.⁹

A autora estabelece uma relação entre inconsciente-corpo-linguagem. Um inconsciente no interior de um corpo biológico. E encontraremos, desde o início de sua obra, **um problema lógico em relação às verbalizações das crianças**. E consideramos que aqui F. Dolto teve a oportunidade de estudar e aceitar as propostas dos **primeiros seminários de Lacan**: sujeito, sistema de significantes – “A carta roubada”, o esquema L, Outro, A. Mas como ela resolve a questão?

Por vezes, o que eles contam não está logicamente relacionado [para o adulto] com o que o adulto acredita estar vendo [...] tornou-se evidente **para mim que as instâncias da teoria freudiana do aparelho psíquico, Eu, Isso, Supereu, podem ser localizadas em qualquer composição livre, seja ela gráfica [desenho], plástica [modelagem], etc.**¹⁰

A resposta está na dimensão deste "foi-me imposto" em sua teoria. Esta afirmação da própria F. Dolto permite-nos ver como a concepção do inconsciente de S. Freud atravessa toda a sua obra. Ele

⁸ Nasio, J-D; Dolto, F. (1992). *El niño del espejo*. Barcelona: Gedisa Editorial. pp. 14-15.

⁹ Dolto, F. (1990). *La Imagen Inconsciente del Cuerpo*. Barcelona: Ediciones Paidós. p. 9.

¹⁰ Ibidem.

tenta resolver um problema lógico com uma conceitualização baseada na imaginarização das três instâncias da segunda tópica.

Segunda tópica de Freud.



Topologia interior-exterior.

Seguindo o modelo evolucionista e biologista de S. Freud, ele fará contribuições para os estágios libidinais, como comentaremos mais tarde no *Seminário II*. No entanto, a imaginarização das instâncias freudianas lhe apresentará vários problemas de leitura:

Estas **produções da criança** são assim autênticos **fantasmas representados**, a partir das quais as estruturas do inconsciente **podem ser decifradas**. Elas só são **decifráveis como tais pelas verbalizações da criança, que antropomorfizam**, dão vida às diferentes partes dos seus desenhos [...]. Esta é a **particularidade da análise** de crianças: o que para os **adultos** é decifrado a partir das suas **associações de ideias sobre um sonho** que contaram [...].¹¹

As verbalizações da criança são decifradas como representações através de desenhos e composições plásticas. A questão é como se resolve a representação-palavra ou a representação-coisa do sistema freudiano? Deixamos esta pergunta em aberto para a intervenção do *Seminário 4* de J. Lacan.

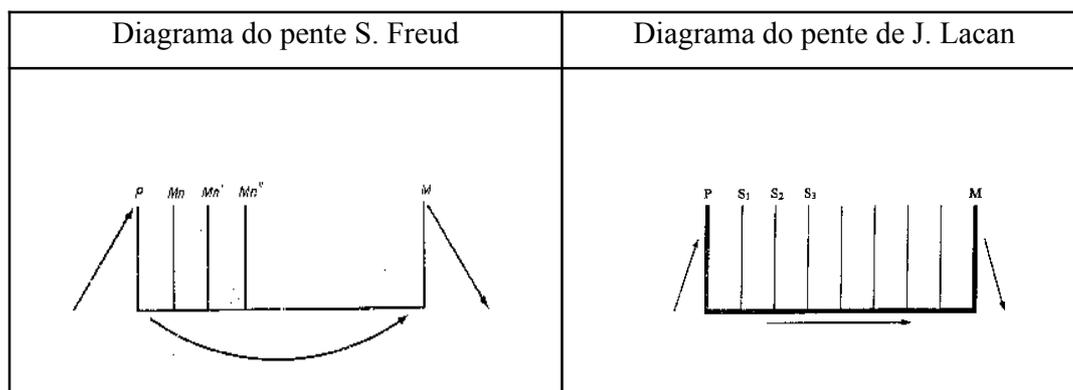
O que é que lhe permite decifrar as verbalizações infantis como se fossem associações da análise dos sonhos dos adultos? A resposta corresponde à forma como ele interpreta a teoria do significante nos seus desenvolvimentos teóricos.

No *Seminário 1*,¹² J. Lacan desenvolve o esquema do pente de S. Freud,¹³ substituindo o traço mnêmico pelo significante.

¹¹ Ibidem, pp.9-10.

¹² Lacan, J. (1984): *El Seminario. Libro I*. Argentina: Paidós. p. 122.

¹³ Freud, S. (1991): *La interpretación de los sueños (II). Sobre el sueño (1900-1901)*. Buenos Aires: Amorrortu editores. p. 532.



Para contextualizar o problema, duas contribuições de A. Eidelsztein. A primeira encontra-se *no Curso de Pós-graduação: Desenvolvimentos em torno da direção da cura em psicanálise*:

Lacan propõe substituir o traço mnêmico de Freud ou a *Vorstellung* [representação] freudiana [...]. Lacan introduz o significante no lugar do traço mnêmico [...]. Pode o significante entrar entre P e M?¹⁴

Proponho ler que quando Lacan introduz o significante no Esquema do pente, ele o faz para explodir esse esquema.¹⁵ [...] Trata-se de uma manobra de leitura de Lacan, mas a questão é saber para que, por que Lacan teria lido essa direção de Freud que entrega como um presente a substituição da *Vorstellung* pelo significante, que como tal, não significa nada [...].¹⁶

A elaboração das respostas às questões colocadas por A. Eidelsztein requer mais desenvolvimentos por parte do autor. Neste artigo, limitamo-nos a mencionar sua proposta sobre a leitura que Lacan faz do Esquema do pente.

A segunda contribuição encontra-se no *Curso de Doutorado: Formalizações matemáticas em Psicanálise*:

A minha impressão é que, a partir de 1953, ele decidiu entrar na psicanálise e refundá-la a partir de dentro [...] para produzir uma outra psicanálise. [...] **não convenceu de que estava a dizer o novo, mas que estava a dizer corretamente o que Freud tinha dito**, e que os pós-freudianos tinham se desviado.

¹⁴ Eidelsztein, A. (2004): Curso de Pós-Graduação: "*Desarrollos en torno a la dirección de la cura en Psicoanálisis*". Aula n.3: 28 de maio. pp.87-89. Buenos Aires: Inédito.

¹⁵ Ibidem, p.89.

¹⁶ Ibidem, p.104.

E eu tenho a impressão de que isso, **mais o retorno a Freud sob a forma em que ele o fez – já que não foi um retorno crítico explícito, e sim um retorno crítico velado – fez com que** todos os seguidores **acreditassem** que era Freud, **que ele era Freud ao pé da letra**, por isso que os lacanianos se chamam freudianos. E consideram que há uma continuidade Freud-Lacan.¹⁷

A ideia de que J. Lacan lera Freud ao pé da letra nos permite situar como F. Dolto, ao decifrar as produções (jogo, desenho, moldagem) através das verbalizações das crianças, afirma que utiliza o significante de Lacan em seu desenvolvimento teórico. Ou seja, ela interpreta a substituição do traço pelo significante numa leitura do esquema do pente da primeira tópica de Lacan no *Seminário I*.

Pode-se destacar duas consequências teóricas dos termos **significante e sujeito** no *Seminário de psicoanálisis de niños*, de F. Dolto. A primeira diz respeito ao funcionamento do significante:

[...]Todo feto apertou o cordão com as suas mãos, ou seja, tem uma representação imaginária do cordão na palma da sua mão. **É um significante "encarnado"** [...] toda criança pode, após um certo período de vida, passar para o papel o que sentiu de forma tátil. **Desenhar já é uma metáfora tátil**, é uma transposição metafórica de uma experiência. Já é uma linguagem, mas uma linguagem tátil. É a linguagem da mão [...].¹⁸

E a segunda na forma como F. Dolto teoriza o conceito de sujeito. Encontramos uma explicação na sua resposta à pergunta de um participante (P):

P.: O que é que você entende por sujeito?

F. Dolto: Falando como psicanalista, não sei nada. Existe algo dentro do que diz "eu". Mas o "eu" da gramática não é o "eu" do inconsciente [...] ele é dinâmico, não espacial e atemporal. Sem ele, não haveria linguagem. Ele existe entre as palavras, é silêncio organizador e ordenador. Quem sonha? É o mim, é o eu? Temos de lidar com esse desconhecido que permanece desconhecido. O sujeito encarna-se nas primeiras células que vão constituir um feto [...].¹⁹

¹⁷ Eidelsztein, A. (2006): Curso de Pós-Graduação *"Formalizaciones Matematizadas en Psicoanálisis"*. Aula n.17: 1 de dezembro. p.10-11. Buenos Aires: Inédito.

¹⁸ Dolto, F. (2009). *Seminário de Psicoanálisis de niños I*. México: Siglo XXI editores. p. 139.

¹⁹ Ibidem, p.155.

Contrastar a teorização do sujeito entre F. Dolto e J. Lacan é necessário para abrir questões na psicanálise com crianças. Por isso, consideramos oportuno desenvolvimento de A. Eidelsztein no artigo *Diagnosticar el sujeto. El sujeto lacaniano*:

Quando Lacan introduz o conceito de sujeito, retifica esta concepção do inconsciente, que ele chama de "discurso do Outro". O inconsciente, que ele chama de "discurso do Outro". Sua noção de sujeito é requerida na psicanálise pela necessidade de uma instância discursiva não individual para articular o falasser [*parlêtre*], especialmente em sua dimensão particular, e ao sujeito com o qual ele se articula. Esta noção de sujeito distinguir-se-á claramente de qualquer instância intracorporal, o que lhe permitirá adquirir uma estrutura como a da linguagem, que torna inconcebível que esteja "dentro" de alguém. Tal como a linguagem, o sujeito habitará o campo do Outro.²⁰

Continuando, o estudo da leitura das intervenções de Lacan passa, por vezes, por uma comparação entre as traduções de Staferla e Paidós.

Seminário 2

Neste seminário ambas as traduções se referem a uma apresentação de F. Dolto da qual não dispomos do texto. E também diferem ao situar a aula.

Staferla: a aula é anterior à “A carta roubada”. E esclarece melhor a problemática de uma dialética inter-humana baseada em um corpo biológico. Aponta também uma relação de símbolos com elementos energéticos referentes à “Imagem Inconsciente do Corpo”:

[...] na tentativa de compreender onde se situa o essencial da dialética inter-humana, Françoise Dolto trouxe-nos a biologia. Vamos tomar a biologia por antífrase: não tem nada a ver com a biologia. É algo que cabe neste capítulo que é uma espécie de manipulação dos símbolos, e a invocação de certos elementos que são muito particularmente energéticos [...].²¹

²⁰ Eidelsztein, A. (2019). *Diagnosticar el sujeto. El sujeto lacaniano*. Artigo em Publicações: <https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/>.

²¹ Lacan, J. *El Seminario. Libro 2*. Aula de 12 de Janeiro de 1955. p.59. Staferla: <http://staferla.free>. (Tradução pessoal).

Paidós: estabelece a aula em “A carta roubada”. E elimina a referência à dialética inter-humana relacionada com a “Imagem Inconsciente do Corpo”:

A dissertação cativante que ouviram ontem lhes apresentou aquilo que poderíamos chamar o jogo da imagem e do símbolo. O trabalho da Sra. Dolto mostra claramente que nem tudo nesta relação pode ser expresso em termos genéticos [...].²²

Uma maneira de compreender esta relação de dialética inter-humana com a imagem e o símbolo é afirmar que a representação de um **significante encarnado** apoia o material de análise com crianças na teoria da autora.

Seminário 3: aula 13 (14 de março de 1956)

As citações deste seminário correspondem à tradução de Staferla feita por N. Blasco e N. Vélez, membros da APOLa. Nesta aula, Lacan menciona uma nota que lhe foi dirigida no seminário:

Felizmente, você não está sozinho na Sociedade de Psicanálise. E há uma mulher talentosa, Françoise Dolto, que nos mostra em seus seminários a função essencial da imagem do corpo, a forma como o sujeito se apoia nele nas suas relações com o mundo. Ai encontramos essa relação substancial na qual, sem dúvida, se baseia a relação da linguagem, mas que é infinitamente mais concreta, mais sensível.²³

J. Lacan mantém uma posição ambígua com F. Dolto sem especificar as suas diferenças, mas enfatizando a existência de obstáculos na sua transmissão:

Não critico de modo algum o que Françoise Dolto ensina, porque é precisamente na medida em que ela faz uso da sua técnica, dessa apreensão extraordinária, dessa **sensibilidade imaginária do sujeito**, faz exatamente o mesmo uso – embora num terreno e em condições diferentes, pelo menos quando se dirige às crianças.. **Ela fala de tudo isto** [...]. Mas **isto não pode resolver a questão**, sem que se faça a seguinte observação: **que ainda há alguma coisa obscura e é isso que eu gostaria que compreendessem**.²⁴

²² Lacan, J. (1990): *El Seminario. Libro 2*. Aula “A carta roubada” XVI. p.287. Argentina: Paidós.

²³ Lacan, J.: *El Seminario. Libro 3*. Aula 13, de 14 de março de 1956. p. 215. (Tradução de Staferla Blasco, N. e Vélez, N).

²⁴ Ibidem.

A posição de J. Lacan abre questões sobre a transmissão da psicanálise que não abordaremos neste artigo. E termina, nesta intervenção, com uma citação tão divulgada quanto controversa:

Em outras palavras, **se eu me dispusesse de tal forma que fosse facilmente compreendido, isto é, que eles tivessem a certeza de me compreender**, mesmo pelas premissas relativas ao *discurso inter-humano*, **o mal-entendido seria irremediável, graças à forma como penso que devo abordar os problemas.**²⁵

Uma leitura que propomos, a partir desse mesmo *Seminário 3*, é a de que Lacan pretende introduzir sua teoria do significante e do sujeito sem que seja necessária uma crítica explícita a Freud. Desta forma, os seus desenvolvimentos teóricos permitem contornar mais facilmente o mal-entendido entre os participantes deste seminário:

Este caráter do significante marca de maneira absolutamente essencial tudo o que é da ordem do inconsciente: a obra de Freud com o seu enorme arsenal filológico, que está aí para jogar mesmo na intimidade dos fenômenos, é absolutamente impensável **se não se coloca em primeiro plano o predomínio, a dominância do significante em tudo o que está implicado do sujeito** nos fenômenos analíticos enquanto tais.²⁶

Seminário 4: aula 3

Neste seminário, há uma referência a uma apresentação de F. Dolto na noite anterior. Também não dispomos do texto da autora e, por isso, comentamos apenas duas intervenções de J. Lacan relacionadas com o significante e a imagem do corpo.

Primeira intervenção. Sublinhamos que, nos seus desenvolvimentos, F. Dolto sustenta uma teoria da linguagem como **primazia da linguagem** numa relação inter-humana que substitui e desloca a **primazia do significante** de J. Lacan. Os seguidores da Escola da autora sustentam críticas ao significante de J. Lacan, como descrito em várias passagens por G. Guillerault, em *Dolto y Lacan y el estadio del espejo*.²⁷

No texto de **Staferla**, Lacan questiona o uso que Dolto faz do significante; e, de forma velada, aponta que ela usa representação-coisa, representação-palavra:

²⁵ Ibidem, p.216.

²⁶ Ibidem, p.221.

²⁷ Guillerault, G. (2005). *Dolto, Lacan y el estadio del espejo*. Buenos Aires: Nueva Visión. pp. 18-21.

Mas estes objetos são, à primeira vista, se quiséssemos juntá-los, diríamos que são construções que ordenam, organizam, articulam, como dissemos, **uma certa experiência**, mas o que é bastante notável é o uso que disso faz a operadora, neste caso a Sra. Dolto: trata-se de uma maneira muito certa de uma coisa que somente se situa de início e de uma forma perfeitamente compreensível, a partir da **noção de significante**. A Sra. Dolto utiliza-a **como um significante**:

- é como um significante que entra em jogo no seu diálogo,
- é como um significante que representa alguma coisa.²⁸

Há diferenças em relação à tradução de **Paidós**, que propõe uma crítica de Lacan a partir do uso do signo linguístico feito por Dolto:

À primeira vista, como já foi dito, trata-se de construções que ordenam, organizam, articulam algo vivido. Mas o mais chocante é o uso que faz dessas construções – um uso que não duvidamos nem por um momento que seja eficaz – a operadora, neste caso, a senhora Dolto. Este é, sem dúvida, um fato que só pode ser situado a partir das **noções de significado e de significante**, que só podem ser compreendidas desta form. Este objeto, ou suposto objeto, esta imagem, a Sra. Dolto a utiliza como um significante. Como significante, a imagem participa no seu diálogo, como significante representa algo.²⁹

Segunda intervenção. Nesta ocasião, J. Lacan interpela o público presente no seminário. Na edição da **Paidós**, a pergunta está implícita no texto:

Surpreende-me que ninguém tenha lhe perguntado se, para além dela própria, que vê todas estas imagens do corpo, e um ou uma analista, e também se para além da sua escola, alguém mais as vê. Sem dúvida, o ponto importante é este.³⁰

Preferimos a tradução **de Staferla** porque a pergunta relaciona a criança e a “Imagem inconsciente do Corpo”:

Espanta-me que ninguém lhe tenha perguntado que, se ela vê todas estas **imagens do corpo**, há alguém além de um ou uma analista – e, mais uma vez, fora da sua

²⁸ Lacan, J. *El Seminario. Libro 4*. Aula 3, de 15 de dezembro de 1956.p.20. Staferla: <http://staferla.free>. (Tradução pessoal).

²⁹ Lacan, J. (1990). *El Seminario. Libro 4*. Aula 3. El significante y el espíritu santo. Argentina: Paidós. pp. 44-45.

³⁰ Ibidem, p.59.

escola – que veja na criança estes elementos e imagens? Este é o ponto importante.³¹

Encontramos um diálogo que corresponde à orientação da questão colocada anteriormente por J. Lacan. Trata-se de uma pergunta de um/uma analista dirigida a F. Dolto sobre a leitura de um desenho:

L.Zolti: Há uma parte do desenho que pode ser lida pelo terapeuta sem ter que recorrer à palavra da criança.

F. Dolto: É uma linguagem diferente da linguagem falada. O desenho é uma estrutura do corpo que a criança projeta e com a qual articula a sua relação com o mundo[...]. Em termos concretos, o desenho traz à existência a “Imagem Inconsciente do Corpo” em sua função mediadora.³²

Na sua resposta, a autora justifica a leitura do desenho como uma estrutura do corpo relacionada com as três instâncias freudianas. Ao fazê-lo, faz prevalecer a representação sobre a teoria do significante de Lacan.

Seminário 11: aula 5

A seção Perguntas e Respostas só se encontra na edição de **Paidós**. J. Lacan assinala uma diferença com F. Dolto em relação aos estágios:

Dolto: Não vejo de que maneira, **para descrever a formação da inteligência antes dos três ou quatro anos, se pode prescindir dos estágios**. Penso que para os fantasmas de defesa e do véu da castração, bem como para as ameaças de mutilação, é necessário fazer referência aos estágios.

Lacan: **A descrição dos estágios formadores da libido não deve ser referida a uma pseudo maturação natural**. Os estágios se organizam em torno da angústia de castração.³³

A partir dessa citação, interessa-nos contextualizar a pergunta de Dolto. Em primeiro lugar, é importante notar que a autora contribui para a teoria de Freud. Os estágios da libido considerados

³¹ Lacan, J. *El Seminario. Libro 4*. Aula 3, de 15 de dezembro de 1956.p.28. Staferla: <http://staferla.free>. (Tradução pessoal).

³² Nasio, J-D; Dolto, F. (1992). *El niño del espejo*. Barcelona: Gedisa Editorial. pp. 14-15

³³ Lacan, J. (1987): *El Seminario. Libro11*, aula 5, seção de perguntas e respostas. Espanha: Paidós. p.72.

evolutivos têm como destino as castrações simbólicas. E ela faz diversas contribuições para os estágios como os que ela denomina: nascimento, oral, anal, uretral, genital. Um exemplo é o caso da menina com a “boca mão” – 5/6 anos – descrito na entrevista de J. Nasio a F. Dolto:

J.-D. Nasio: Uma menina que não podia agarrar objetos com a mão.

F. Dolto: Era uma criança que já não sabia que tinha mãos, nem que as mãos eram orifícios orais e anais [...] na fase oral a criança desloca a oralidade para todas as partes, e são precisamente as mãos que, como uma boca, sabem agarrar, soltar e falar. Foi por isso que, quando lhe entreguei a massinha disse-lhe: "pode pegar com sua boca de mão" [...] se eu tivesse dito a ela para pegar no objeto, pedindo-lhe: "pega com sua mão a massa de modelar " ou "modela qualquer coisa" [...]. Estas últimas palavras teriam ficado vazias de sentido e não teriam provocado qualquer efeito. Enquanto com a frase "pega com sua boca de mão" coloquei uma boca na sua mão, como se a minha palavra fosse uma ligação entre a sua boca e a sua mão.

J.-D. Nasio: Aí nos dá um excelente exemplo da intrincação das zonas erógenas.

F. Dolto: Exatamente. A relação entre o “Esquema Corporal” e a “Imagem do corpo” é constituída por um grande número de complexidades pulsionais.³⁴

E, em segundo lugar, devemos perguntar-nos porque é que F. Dolto não pode renunciar à biologia ou aos termos evolutivos ou desenvolvimentistas na sua clínica. Há um problema que F. Dolto não resolve em sua teoria e que às vezes formula **como a criança ou como o sujeito à espera de simbolização**.³⁵ O que insiste em sua clínica? Qual é o obstáculo? A proposta inicial deste artigo nos incita a continuar a investigação sobre a influência implícita das teorias da aquisição e desenvolvimento da linguagem nas análises com crianças. E terminamos com uma citação de A. Eidelsztein sobre a ética:

O que lhes proponho é que a maneira de sustentar a posição ética da psicanálise e a diferença que a psicanálise sustenta em relação a outras disciplinas é manter a distinção entre o tridimensional e o bidimensional, que é consequência de admitir a estrutura do significante.³⁶

³⁴ Nasio, J-D; Dolto, F. (1992). *El niño del espejo*. Barcelona: Gedisa Editorial. pp. 25-26

³⁵ Dolto, F. (1990). *La Imagen Inconsciente del Cuerpo*. Barcelona: Ediciones Paidós. p. 36

³⁶ Eidelsztein, A. (2022). *No hay sustancia corporal*. Buenos Aires: Letra Viva. p.20

BIBLIOGRAFIA

1. Dolto, F. (1990). *La imagen inconsciente del cuerpo*. Barcelona: Ediciones Paidós
2. Dolto, F. (2009). *Seminario de Psicoanálisis de niños I*. México: Siglo XXI editores.
3. Eidelsztein, A. (2004): *Curso de pós-graduação "Desarrollos en torno a la dirección de la cura en Psicoanálisis"*. Buenos Aires: Inédito.
4. Eidelsztein, A. (2006): *Curso de pós-graduação "Formalizaciones matematizadas en psicoanálisis"*. Buenos Aires: Inédito.
5. Eidelsztein, A. (2019) *Redacção da P.I.C. APOLa*.
6. Eidelsztein, A. (2019). *Diagnosticar el sujeto. El sujeto lacaniano*. Artigo em Publicações: <https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/>
7. Eidelsztein, A. (2022) *No hay sustancia corporal*. Buenos Aires: Letra Viva.
8. Freud, S. (1991): *La interpretación de los sueños (II). Sobre el sueño (1900-1901)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
9. Guillerault, G. (2005). *Dolto, Lacan y el estadio del espejo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
10. Nasio, J.-D.; Dolto, F. (1992). *El niño del espejo*. Barcelona: Gedisa Editorial.
11. Lacan, J. (1984): *El Seminario*. Libro 1. Argentina: Paidós.
12. Lacan, J. *El Seminario*. Livro 2. Staferla: <http://staferla.free>.
13. Lacan, J. (1990): *El Seminario*. Libro 2. Argentina: Paidós.
14. Lacan, J. *El Seminario*. Libro 3. Tradução de Staferla Blasco, N. e Vélez, N. Inédito.
15. Lacan, J. (1990): *El Seminario*. Libro 3. Argentina: Paidós.
16. Lacan, J. *El Seminario*. Livro 4. Staferla: <http://staferla.free>.
17. Lacan, J. (1990): *El Seminario*. Libro 4. Argentina: Paidós.
18. Lacan, J. (1987): *El Seminario*. Libro 11. Espanha: Paidós.

ANA MARÍA FLORES BALANZA

Psicanalista e investigador. Membro de Apertura para Otro Lacan APOLa.

Licenciada em Psicologia pela Universidade Autónoma de Barcelona. Diploma de Terapia da Fala do Hospital de S. Pau de Barcelona. Ex-professora de terapia da fala em escolas da Catalunha. Cursos de doutoramento em Linguística Aplicada da Universidade Autónoma de Barcelona. Ex-professora do Mestrado em Terapia da Fala: perturbações da linguagem e sessões clínicas ISEP Barcelona. Licenciada em História Contemporânea pela Universidade de Barcelona. Escritor.

floresb.anamaria@gmail.com

Lacan: pós/humano?¹

Lacan: post/human?

PEDRO LEAL FONSECA

RESUMO: Este trabalho busca explorar a relação entre a psicanálise e os meios ou mídias técnicos, a partir do que Lacan postula no Seminário 2 e em suas conferências sobre a Carta Roubada e sobre a Cibernética. Para isso, são utilizados os teóricos da mídia alemães Vilém Flusser e Friedrich Kittler. O trabalho sugere que o “dispositivo analítico” pode ser pensado a partir do modelo da “caixa preta” proposto por Flusser, sujeito à mathesis e à lógica de funcionamento do computador. Sugere também que, para pensar a psicanálise por vir, seria importante dialogar com a escola alemã da teoria das mídias, também chamada de teoria materialista da mídia e teoria hardware da mídia, da qual Friedrich Kittler é um grande expoente.

PALAVRAS-CHAVE: psicanálise - mídia - cibernética - dispositivo analítico - caixa preta

ABSTRACT: This article seeks to explore the relationship between psychoanalysis and the so-called technical means, based on what Lacan postulates in Seminar 2 and in his conferences on the Purloined Letter and on Cybernetics. For this purpose, German media theorists Vilém Flusser and Friderich Kittler are used. The work suggests that the “analytical device” can be thought of from the “black-box” model proposed by Flusser, subject to a mathesis and logic of computer operation. It also suggests that to think about the psychoanalysis to come, it would be important to dialogue with the German school of media theory, also called materialist theory of the media and hardware theory of media, of which Friedrich Kittler is a great exponent.

KEYWORDS: psychoanalysis - media - cybernetics - analytical device - black box

Este trabalho é uma continuação daquele apresentado nas jornadas internacionais de APOLa de 2021,² resulta de uma frutífera investigação em grupo³ e se situa em um território que me parece

¹ Empreguei no título deste trabalho a grafia “pós/humano” (tradução de “post/human”), postulada por Elaine Graham em *Representations of the Post/Human* (Manchester: Manchester University Press, 2002), para abarcar, como ela propõe, “um questionamento tanto da inevitabilidade de uma espécie sucessora quanto de existir qualquer consenso em torno dos efeitos das tecnologias no futuro da humanidade”. Conforme Richard Shakeshaft em sua tese doutoral “*Finding the ‘human’ in the ‘posthuman’*” (University of Cambridge, 2018), “pós/humano” oferece um “rótulo mais aberto e menos ameaçador para considerar o impacto da tecnologia no ser humano, na humanidade e na sociedade no futuro”. Ao longo do trabalho, emprego a grafia “pós-humano”, mais frequente em trabalhos acadêmicos, reconhecendo a instabilidade da terminologia (posthuman, post-human, post/human) e do conteúdo semântico associado a estes termos. O “pós-humanismo” radical de Friedrich Kittler, ponto central deste trabalho, expressa-se, por exemplo, por meio da expressão “so-called human” (assim-chamado-homem) e da máxima segundo a qual “os meios determinam nossa situação”, que abre o livro *Gramofone, Filme, Copywriter*.

² Fonseca, P. (14.12.2021). *El Psicoanálisis High-Tech: Lacan y la Cibernética*. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=7QjZnPOgD08&t=2525s>.

³ Agradeço aos colegas Irene Kleiner, Juan Lichtenstein, Karina Glauber e Rosana Velloso. Sem nossas reuniões e discussões esta pesquisa não teria sido possível e a pandemia teria sido mais difícil de suportar. Recomendo a leitura de seus artigos, publicados na revista *El Rey Está Desnudo*, que apresentam perspectivas complementares sobre o mesmo tema.

negligenciado no ambiente psicanalítico, inclusive no âmbito de nossa sociedade: a relação entre a psicanálise e as chamadas mídias ou meios técnicos.

Na conferência *Psicanálise e Cibernética, ou da natureza da linguagem*, Lacan diz que não falará das máquinas, maquininhas, maquinonas da cibernética, das maravilhas que elas fazem e nem lhes chamará pelos nomes. É sobre a natureza da linguagem, no nível mais fundamental, que ele tratará. Tal natureza é probabilística e combinatória; para Lacan, remonta ao triângulo aritmético de Pascal e à distribuição de probabilidades em um jogo constituído por múltiplas partidas.⁴

Lacan diz que a linguagem com que se trabalha em análise é a mesma com que operam os computadores. O simbólico é o mundo da máquina, ele disse. Talvez pudesse ter dito: o inconsciente está estruturado como uma linguagem que corresponde àquela com que operam os circuitos digitais. Símbolos ou signos que passam ou não passam por portas ditas lógicas, porque implementam as operações AND, OR, NOR e XOR da álgebra de Boole. É disso, e também dos cálculos probabilísticos aplicáveis a um tal sistema, que trata a conferência de Lacan.

Ele situa a psicanálise como ciência conjectural, ciência de combinação de lugares, que permite que “tudo o que era uma espécie de caminho mais ou menos confuso, arriscado, no mundo dos símbolos se ordene ao redor de algo preciso: a correlação da ausência [0] e da presença [1]”. É o estudo sobre leis de presença e ausência que leva à “instauração da ordem binária, grande originalidade da cibernética”,⁵ essa *nuova scienza* com a qual Lacan tinha impressionante familiaridade.

Nesta mesma conferência, ele nos diz que o “elemento basal em torno do qual pode se ordenar tudo aquilo a que chamamos linguagem” é a “diferenciação de nível” ou “desniveleção” de probabilidades conforme avança a série de partidas de um determinado jogo (por exemplo, o jogo de par-ou-ímpar ou de cara-e-coroa).

Lacan enxerga nas leis combinatórias-probabilísticas da teoria das probabilidades e dos jogos uma espécie de sintaxe fundamental. Há para ele uma sintaxe “dada desde o início”, e “é por isso que se pode fazer máquinas de operação lógica”.⁶

Pensar informaticamente, segundo o filósofo tcheco-brasileiro Vilém Flusser, implica equiparar o teor de informação de uma situação com o seu teor de improbabilidade, de modo que as categorias de verdadeiro e falso não mais se aplicam; os termos “verdadeiro” e “falso” passam a designar limites inalcançáveis. A *mathesis* da informática, e da sociedade telemática na qual, segundo ele,

⁴ Lacan, J. (1955). *Conferência Psicanálise e Cibernética, ou da natureza da linguagem*, aula de 22/06/1955, em *Seminário 2: O eu*, disponível em <http://staferla.free.fr/>

⁵ *Idem, ibidem.*

⁶ *Idem, ibidem.*

vivemos, é o cálculo de probabilidades: números entre 0 e 1, onde 0 indica impossibilidade e 1, certeza.⁷

Como isso se articula à análise?

Segundo Friedrich Kittler, nome central da escola alemã da teoria das mídias, “a matemática dos sinais de Shannon e a matemática do ruído, de Norbert Wiener, reemergem na psicanálise [de Lacan], que analisa ou elimina discursos, assim como Freud analisava apenas almas ou as transferia para ‘aparelhos psíquicos’”. Para Kittler, “a ordem simbólica de Lacan - muito distante de interpretações filosóficas - é uma lei probabilística que se apoia no ruído, ou seja, é uma cadeia de Markov”.⁸

Por isso mesmo, diz ele, nós psicanalistas precisamos “interceptar as probabilidades de transição nos automatismos de repetição, da mesma forma que os criptógrafos interceptam uma mensagem secreta num aparente ruído”. Assim, segundo o teórico das mídias alemão, “somente a psicanálise consegue exaurir, isto é, calcular as chances estratégicas de um sujeito em termos de uma teoria dos jogos”.⁹ Esses dois postulados - a ordem simbólica como lei probabilística que se apoia no ruído, ou seja, uma cadeia de Markov - e a operatória analítica como interceptação de probabilidades de transição nos automatismos de repetição - me parecem centrais.

Dito isso, passo ao segundo ponto deste trabalho.

Como Lacan, também não pretendo falar sobre as maravilhas que as maquininhas e máquinas cibernéticas do nosso tempo são capazes de realizar. No meu caso, não será por falta de interesse. Penso que a revolução epistemológica, cultural, política e estética em curso desde as décadas de trinta e quarenta do século passado, com o surgimento das modernas teoria dos jogos e da informação, e com o advento dos computadores digitais, é tão importante, talvez mais, do que a revolução industrial e, certamente, tem impacto na nossa atividade como analistas, assim como tem em todos os outros aspectos da vida, e na concepção do que é, hoje, o *assim-chamado-ser-humano*, conforme expressão de Friedrich Kittler.

Para Vilém Flusser, tal revolução nos lança em um universo de imagens técnicas.¹⁰ Ele aponta estrutura social nova, a “sociedade informática”, que ordena as pessoas em torno das imagens, exigindo novo enfoque sociológico: a sociologia futura, diz, explicará o homem em função dos objetos culturais - filmes, programas de TV e de computadores - que os programam. Sociedade programada para vivenciar, conhecer, valorizar e agir apertando teclas, em um movimento circular -

⁷ Flusser, V. (2015). *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins Fontes, 63-64.

⁸ Kittler, F. (1993/2017). El mundo de lo simbólico - un mundo de las máquinas. *Caderno de Estudios Visuales y Mediales*, n. 1: 122-157.

⁹ *Idem, ibidem*.

¹⁰ Flusser, V. (1979). *Comunicologia: mutações nas relações humanas?* Traducido del original en inglés por Rodrigo Maltez Novaes. Inédito.

feedback no termo informático - graças ao qual imagens codificadas, produzidas por aparelhos, alimentam os homens para serem por eles retroalimentadas. A função destes *feedback loops*, que Lacan discute no *Seminário 2*, é levar em consideração o output de um sistema, de modo a provocar o ajustamento de sua performance à resposta desejada. Input e output - o que entra e o que sai de uma máquina que processa informação - é tema central da cibernética e das disciplinas teóricas que lhe sucedem.

Para Flusser, cujo pensamento vem sendo resgatado e largamente discutido sobretudo na Alemanha, mas também em outros países europeus e no Brasil, três códigos surgem, um após o outro: o primeiro é o das imagens ditas “tradicionalistas”, por exemplo, pinturas; em seguida, aparecem os textos lineares, que fazem surgir a consciência histórica; e, finalmente, as imagens ditas técnicas.

¹¹ Estas últimas são fundamentalmente diferentes das imagens tradicionais, produzidas pelo homem, pois são produzidas por aparelhos, caixas-pretas, cuja programação matemática subjacente desconhecemos. ¹²

Flusser define aparelho como brinquedo complexo, tão complexo que não poderá jamais ser inteiramente esclarecido. Seu jogo consiste na permutação de símbolos já contidos em seu programa. O jogo do aparelho implica agentes humanos, que Flusser chama de “funcionários”. ¹³

Sistema tão complexo não é jamais totalmente penetrado, ainda que o aparelho, curiosamente, funcione em função da intenção do operador. Isso porque, segundo Flusser, o operador-funcionário domina o *input* e o *output* da caixa: sabe com que alimentá-las e como fazer para que ela cuspa, por exemplo, fotografias. Domina o aparelho sem, no entanto, saber o que se passa em seu interior.

Pelo domínio do *input* e do *output*, o operador domina o aparelho, mas, por conta da ignorância dos processos no interior da caixa, é por ele dominado. Nas palavras de Flusser,

o aparelho-operador é demasiadamente complicado para que possa ser penetrado; é caixa preta e o que se vê é apenas input e output. Quem vê input e output vê o canal e não o processo codificador que se passa no interior da caixa preta. ¹⁴

Pergunto-me se o “dispositivo analítico”, que também poderíamos chamar “aparelho analítico” - não o psíquico de Freud - pode ser pensado a partir desse mesmo modelo...

¹¹ *Idem, ibidem.*

¹² Flusser, V. (2011). *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume, p. 44.

¹³ *Idem, ibidem.*

¹⁴ *Idem, ibidem.*

Constato que o que se passa nessa nossa jornada *híbrida*¹⁵ está sendo, nesse exato momento, convertido de fenômeno analógico em dados digitais, escritos em zeros e uns, para que seja então transmitido e armazenado, sob tal escritura digital e binária, em memórias que já não se situam em cérebros humanos.

Do mesmo modo, são também sequências de zeros e uns que atravessam a nossa tridimensionalidade, dessa vez sob a forma de ondas de rádio chamadas *Wi-Fi*. Cadeias de códigos que chegarão até nós por meio desses pequenos terminais que trazemos em nossos bolsos e mãos, que nos fascinam, e que determinam mais aspectos da vida de cada um de nós do que gostaríamos de admitir - do trabalho à vida afetiva -, conectando-nos a uma espécie de formigueiro cibernético, para empregar novamente a terminologia proposta por Vilém Flusser.

O sistema de escritura digital tem esta propriedade muito interessante e impressionante de armazenar, transmitir e processar qualquer tipo de dado: progressivamente, tudo à nossa volta vem sendo digitalmente escrito em zeros e uns, desde as fotografias que incessantemente se tiram, filmes e músicas que a indústria cultural difunde, até documentos governamentais e científicos, cifras impensáveis de dinheiro e, como não, sessões de análise. A emergência das novas tecnologias digitais e redes de fibra óptica provoca, para alguns, a morte dos meios, já que todas as mídias podem agora ser reformuladas em um único meio, o digital.

No caso da clínica psicanalítica, quando praticada online, produz situação curiosa: a máquina e o analista realizam atividade similar, em níveis distintos. Ambos convertem dados analógicos - o som de vozes humanas - em elementos discretos. Para que se possam transmitir, armazenar e processar significantes no contexto de sessões de análise *online*, é preciso, antes, que transistores localizados em chips de silício transmitam, armazenem e processem os mesmos dados em forma de *bits*.

Essa tríade fundamental - transmissão, armazenamento e processamento - está na base das análises realizadas pelas disciplinas científicas conhecidas como arqueologia e teoria dos meios (ou das mídias). Talvez possa ser útil para pensar no dispositivo analítico, uma vez que a análise é, como postulou Lacan, ato original de comunicação.

Como apresentei na jornada do ano passado,¹⁶ Friedrich Kittler faz corresponder cada uma dessas três funções midiáticas aos três registros de Lacan, que ele, Kittler, trata como “distinção metodológica”.¹⁷ A máquina de escrever seria, assim, o simbólico: conjunto finito e predefinido de sinais abertos a variações daquele conjunto.

¹⁵ Este trabalho foi apresentado originalmente nas jornadas internacionais de APOLa de dezembro de 2022, que ocorreram em formato híbrido (presencial e online).

¹⁶ Jornadas internacionais de APOLa 2021, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=7QjZnPOgD08&t=2525s>.

¹⁷ Kittler, F. (1993-2017), *op. cit.*

Ao cinema, que oferece uma imagem espelhada do corpo, corresponde o imaginário. Já o real seria revelado por meio de tecnologias de gravação sonora, essas primeiras mídias mecânicas como o gramofone e o fonógrafo, que são, diz Kittler, “o suporte de tosses, suspiros, sussurros, gaguejos, e, em geral, o que chamamos ruído: o indesejável da comunicação, que sempre se infiltra no canal material de comunicação, que produz seu próprio “lixo””.¹⁸ Esta noção de real, alertaram-me alguns colegas, é diferente daquela do Programa de Investigação Científica de APOLa,¹⁹ o que, creio, não nos impede de investigá-la.

Retomo o significante *bits* - binary digits, dígitos binários - para citar novamente Kittler, dessa vez no ensaio *A Inteligência artificial da guerra mundial - Alan Turing*:²⁰

No início era, como sabemos, o verbo. O verbo estava com Deus. Durante sete dias e sete noites, ele tentou introduzir diferenciações binárias, ou seja, bits: dia e noite, céu e Terra, Sol e Lua, sem falar do bem e do mal. Esses dias antes do dia, essas sequências repetidas de codificação digital criaram literalmente nada - nada que já não tivesse existido desde sempre sob o título infame de *tohu vabohu*. Aquilo que os administradores da Escritura Sagrada chamam de criação a partir do nada foi, antes, uma criação de nada: pares antitéticos, palavras de código, significantes. Mas foi exatamente por isso que surgiu a diferença fundamental entre diferenças e ruído branco; é exatamente por isso que uma relação sinal-ruído separa a ordem ordenada do velho caos.

Kittler segue, em sua perspectiva midiática, materialista e radicalmente pós-humana, caminho indicado por Lacan, que, na altura do *Seminário 2*, diz a respeito do *fort-da*:²¹

Esse jogo pelo qual a criança faz desaparecer de sua vista, para trazê-lo de volta, para apagá-lo novamente, um objeto, cuja natureza é indiferente, enquanto modula essa alternância de sílabas distintivas, esse, dizemos nós, jogo, manifesta em seus traços radicais a determinação que o animal humano recebe da ordem simbólica. O homem dedica seu tempo a implementar a alternativa estrutural onde presença e ausência tomam uma da outra o seu chamado. É no momento de sua conjunção essencial, ou seja, no ponto zero do desejo, que o objeto humano cai sob o golpe da apreensão,

¹⁸ *Idem, ibidem.*

¹⁹ Disponível para consulta em <https://apola.online/programa>, o PIC norteia as pesquisas desenvolvidas pelos sócios de Apertura para Outro Lacan.

²⁰ Kittler, F. (2017). A inteligência artificial da guerra mundial en: *A verdade do mundo técnico: ensaios sobre a genealogia da atualidade*. São Paulo: Contraponto (301-328).

²¹ Lacan, J. (1955). Seminario sobre la Carta Robada, clase del 26/04/1955, en *Seminario 2: El yo*, disponible en <http://staferla.free.fr/> (164).

que, anulando sua propriedade natural, a partir daí o escraviza às condições do símbolo.

Segundo Kittler, Lacan aborda a psicanálise como uma mídia, ou como sistema de informação. Para o teórico alemão, produzir casos psicanalíticos, ou seja, colocar por escrito o que dizem os pacientes, requer que se registre o que quer que os dois censores - no divã e na poltrona, ou em cada endereço IP conectado ao Zoom - querem deixar como não dito: lapsos, trocadilhos, deslizos, piadas significantes. Para Kittler, “é consistente definir estudos de caso psicanalíticos, apesar do seu formato escrito, como tecnologias midiáticas”.²² Parece-me que seria interessante pensar nessa afirmação em relação ao que chamamos, em APOLa, de texto clínico.

Em seu trabalho sobre Psicanálise e Pós-Modernidade, Alfredo Eidelsztein afirma que a psicanálise não cura de mal-estares específicos, mas, sim, atende casos particulares plenamente estruturados nas condições sociais, culturais e “epocais”²³ nas quais existe. O que sugiro hoje é que deveríamos pensar também em condições midiáticas, pois, conforme postula Kittler, “os meios técnicos determinam a nossa situação”.²⁴

Para pensar a “psicanálise por vir”, parece-me importante dialogar com a escola alemã da teoria das mídias, também chamada de teoria da mídia materialista e teoria de mídia hardware, da qual Friedrich Kittler é um grande expoente. Essa vibrante disciplina considera os sistemas de escritura, armazenamento e comunicação como redes materiais. Dando ênfase ao científico e ao tecnológico, e à análise das estruturas materiais subjacentes aos processos comunicacionais, distancia-se dos estudos culturais que, para o provocativo Kittler, ao se interessar pelas ações e estruturas humanas de significado, “só conhecem a matemática superior dos boatos”.²⁵ Para a teoria materialista de Kittler, por outro lado, são a matemática e a engenharia da comunicação que constroem mundos, fazendo-o por meio da tecnologia moderna.

Apoiando-se em Claude Shannon e também em Lacan, Kittler prioriza o processamento de sinais em detrimento da semântica. Seu pós-humanismo, por vezes dito ontológico, em outras radical, se origina na engenharia, na matemática e na primazia do design de sistemas, afastando-se de qualquer perspectiva hermenêutica que busque a interpretação e o significado.

O *assim-chamado-homem* é, em última instância, determinado por parâmetros tecnológicos, e a agência subjetiva é concebida como reflexividade operacional na forma computacional de *feedback*.

²² Kittler, F. (1993-2017), *op. cit.*

²³ Eidelsztein, A. (2021). Psicoanálisis y Posmodernidad desde la perspectiva del Programa de Investigación Científica de APOLa en *El Rey Está Desnudo*, año 4, n. 18.

²⁴ Kittler, F. (2019). *Gramofone, filme, copywriter*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: EdUERJ.

²⁵ Kittler, F. (1993-2017). *Op. cit.*

Como diz um dos principais comentadores da obra de Kittler, Geoffrey Winthrop-Young: “onde havia sujeitos, ali deverão existir programas - pois os programas já estavam lá antes de tudo”.²⁶

O termo pós-humano é, segundo Jussi Parikka,²⁷ mais uma invenção da linguagem acadêmica americana. Numa boa síntese, Cary Wolfe diz que

pós-humanismo nomeia um momento histórico em que o descentramento do humano por sua imbricação em redes técnicas, médicas, informáticas e econômicas tornou-se crescentemente impossível de ser ignorado, um desenvolvimento histórico que aponta para a necessidade de novos paradigmas teóricos.²⁸

Em artigo publicado em 2009, Kittler²⁹ mostra como a metafísica ocidental, desde a Grécia antiga, negligencia a escrita e a matemática em suas considerações. Segundo o pensador alemão, a era das máquinas matemáticas exige que forma e matéria, noções metafísicas fundamentais desde Aristóteles, sejam repensadas especialmente a partir da chamada arquitetura de Von Neumann, que está na base dos computadores atuais. A materialidade das máquinas não é sobre forma e matéria, mas sobre uma estrutura básica que leva em consideração comandos, endereços e dados. Kittler assimila comandos a mensagens e endereços às “assim chamadas pessoas”. Para ele, a sociologia atual deveria centrar-se em programas e não em “seres humanos”. A seus alunos de estudos culturais e midiáticos, ele deu o seguinte conselho: “deveriam saber ao menos alguma aritmética, a integral, a função seno - tudo sobre signos e funções, ao menos duas funções de software”.³⁰

Seria tal conselho útil também para psicanalistas em busca de interpretar o sujeito do inconsciente em um mundo pós-humano?

²⁶ Winthrop-Young, G. (2011) *Kittler and the media*. Cambridge: Polity Press.

²⁷ Parikka, J. (2012) *O que é arqueologia das mídias?* Rio de Janeiro, RJ: EdUERJ.

²⁸ Wolfe, C. (2010) *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

²⁹ Kittler, F. (2009) Towards an ontology of media em *Theory, Culture & Society 2009*. SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore, vol. 26(2-3): 23-31.

³⁰ Griffin, M.; Hermann, S. (1996) Technologies of Writing: Interview with Friederich A. Kittler em *New Literary History*, vol. 27, no. 4 (731-742). The Johns Hopkins University Press.

BIBLIOGRAFIA

1. Eidelsztein, A. (2021). Psicoanálisis y Posmodernidad desde la perspectiva del Programa de Investigación Científica de APOLa em *El Rey Está Desnudo*, año 4, n. 18.
2. Flusser, V. (1979). *Comunicologia: mutações nas relações humanas?* Traduzido do original em inglês por Rodrigo Maltez Novaes. Inédito.
3. Flusser, V. (2011) *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume.
4. Flusser, V. (2015) *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins Fontes.
5. Fonseca, P. (14.12.2021). *El Psicoanálisis High-Tech: Lacan y la Cibernética*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=7QjZnPOgD08&t=2525s>.
6. Griffin, M.; Hermann, S. (1996) Technologies of Writing: Interview with Friederich A. Kittler em *New Literary History*, vol. 27, no. 4 (731-742). The Johns Hopkins University Press.
7. Kittler, F. (1993/2017) El mundo de lo simbólico - un mundo de las máquinas. *Caderno de Estudios Visuales y Mediales*, n. 1 (122-157).
8. Kittler, F. (2009) Towards an ontology of media em *Theory, Culture & Society* 2009. SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore, vol. 26(2-3): 23-31.
9. Kittler, F. (2017) A inteligência artificial da guerra mundial em *A verdade do mundo técnico: ensaios sobre a genealogia da atualidade*. São Paulo: Contraponto (301-328). Traducción personal.
10. Kittler, F. (2019) *Gramofone, filme, copywriter*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: EdUERJ.
11. Lacan, J. (1955) Conferência Psicanálise e Cibernética ou da natureza da linguagem, aula de 22/06/1955, em *Seminário 2: o eu*, disponível em <http://staferla.free.fr/>
12. Lacan, J. (1955) Seminário sobre la Carta Robada, aula de 26/04/1955, em *Seminário 2: o eu*, disponível em <http://staferla.free.fr/>
13. Parikka, J. (2012) *O que é arqueologia das mídias?* Rio de Janeiro, RJ: EdUERJ.
14. Winthrop-Young, G. (2011) *Kittler and the media*. Cambridge: Polity Press.
15. Wolfe, C. (2010) *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

PEDRO LEAL FONSECA

Psicanalista em São Paulo, sócio de APOLa.

E-mail: pedrolealfonseca@gmail.com

Lógica e Cibernética no Seminário sobre “A Carta Roubada” de Jacques Lacan

Logic and Cybernetics in the Seminar on “The Purloined Letter” by Jacques Lacan

JUAN LICHTENSTEIN

RESUMO: Este artigo explora a incidência da Cibernética no texto “O seminário sobre A Carta Roubada” de Jacques Lacan (1966), enfatizando seus desenvolvimentos formais e apontando o papel de G.-T. Guilbaud, um de seus orientadores matemáticos, na elaboração do escrito. As ideias da Cibernética que Lacan incorpora são sustentadas por concepções de tempo e de linguagem que as tornam compatíveis com as desenvolvidas no texto, a partir de duas aulas do *Seminário 2* (1955), e com aquelas apresentadas em “Psicanálise e Cibernética”, conferência de encerramento do seminário.

Lacan proporá a questão sobre a natureza da linguagem como eixo de relação através da qual se ilumina o significado dessas duas ordens de pensamento. Dessa forma, possibilita-se que se façam distinções nas concepções sobre “ser” e “não-ser” que relacionam Lacan a correntes filosóficas não-aristotélicas (criacionismo, pré-socráticos, taoísmo). A determinação do significante sobre o significado, consequência da incorporação da teoria matemática da informação, leva Lacan a sustentar ideias que, em seu tempo, poderiam ser inconcebíveis, mas que estão nos fundamentos que tornam possível grande parte das comunicações atuais, incluindo a pesquisa e a prática de Psicanálise.

PALAVRAS-CHAVE: seminário sobre “A Carta Roubada” – cibernética – álgebra booleana / lógica booleana, Georges-Theodule Guilbaud – tempo lógico – metafísica.

ABSTRACT: This paper explores the incidence of Cybernetics in the writing “The Seminar on The Purloined Letter” by Jacques Lacan (1966), emphasizing its formal developments and pointing out the role of G.-T. Guilbaud, one of his mathematical advisors, in the development of the writing. The ideas from Cybernetics that Lacan incorporates are supported by conceptions of time and language that make them compatible with those developed in the writing, based on two classes from Seminar 2 (1955), and with those presented in "Psychoanalysis and Cybernetics", closing conference of the seminar.

Lacan will propose the question of the nature of language as the axis of relationship through which the meaning of both orders of thought is illuminated. In this way, distinctions are enabled in the conceptions about “being” and “non-being” that relate Lacan to non-Aristotelian philosophical currents (creationism, pre-Socratics, Taoism). The determination of the signifier to the signified, a consequence of the incorporation of the mathematical theory of information, leads Lacan to support ideas that, in his time, could be inconceivable, but which are in the foundations that make a large part of current communications possible, including research and practice in Psychoanalysis.

KEY WORDS: seminar on “The Purloined Letter” – cybernetics – boolean algebra / boolean logic – Georges-Theodule Guilbaud – logical time - metaphysics.

Zenão é incontestável, a menos que confessemos a idealidade do espaço e do tempo.

Aceitemos o idealismo, aceitemos o crescimento concreto do percebido [...]¹

J.L. Borges, La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga, em *Discusión*, 1932.

Introdução

Em suas recentes intervenções em APOLa (2021-2022), Pedro Fonseca apresentou um grupo de autores que trabalham extensivamente a utilização, por parte de Lacan, no *Seminário 2* (1954-1955), de ideias e ferramentas provenientes da Cibernética. Encontram-se neste seminário:

- a) As duas aulas dedicadas ao conto policial “A Carta Roubada”, de Edgar Allan Poe, reformuladas e ampliadas em 1966 para se transformarem no texto “O seminário sobre a Carta Roubada”, escolhido por Lacan como abertura de seus Escritos.
- b) A conferência "Psicanálise e Cibernética", destinada a encerrar o *Seminário 2*.

O lugar de destaque que Lacan atribui em sua obra ao trabalho sobre “A Carta Roubada” foi amplamente discutido por Alfredo Eidelsztein em cursos e apresentações dedicadas ao texto em questão. Neste trabalho, tentarei sugerir a incidência que algumas ideias situadas na origem da Cibernética tiveram para a elaboração do escrito sobre “A Carta Roubada”, dando ênfase aos seus desenvolvimentos formais (+ e -, 0 e 1, letras e redes), mencionando, ainda, alguns dados que destacam o papel de Georges-Théodule Guilbaud, orientador matemático de Lacan.

Os conceitos e ferramentas que Lacan incorpora, vindos da Cibernética, são baseados em concepções de tempo e linguagem – especialmente, das relações entre significante e significado – que as tornam compatíveis com aquelas desenvolvidas nas referidas aulas e no texto mencionado. Essas ideias o levam a propor, em “Psicanálise e Cibernética”,² a linguagem – a pergunta por sua natureza – como eixo de relação através do qual se ilumina o significado de ambas as ordens de pensamento. Dessa forma, possibilitam-se distinções nas concepções sobre “ser” e “não-ser” que relacionam parcialmente Lacan a correntes filosóficas não-aristotélicas (criacionismo, pré-socráticos, taoísmo).

A determinação do significante sobre o significado, consequência da incorporação da teoria matemática da informação, leva Lacan a sustentar ideias que, em seu tempo, poderiam ser

¹ Tradução nossa.

² Lacan, J. (1955). Conferencia Psicoanálisis y Cibernética, o de la naturaleza del lenguaje, aula de 22/06/1955, em *Seminario 2: El yo*, disponível em <http://staferla.free.fr/> (tradução nossa).

inconcebíveis, mas que estão nos fundamentos que possibilitam grande parte das comunicações que se realizam na atualidade.

O aumento exponencial do uso de mídias digitais (Meet, Zoom, WhatsApp, Instagram, Facebook) em todas as áreas da vida, incluindo a pesquisa em Psicanálise e a própria análise, torna especialmente relevante a discussão dessas ideias, rejeitadas na Psicanálise com diferentes argumentos que poderiam ser agrupados sob o enunciado “não somos máquinas”, numa perspectiva humanista que Lacan critica, por exemplo, ao afirmar:

seu homem... antropologia do analista... nós a conhecemos há muito tempo, aquela velha *ovσία* [ousia], essa alma, sempre presente, bem viva, intacta, inatacada. Mas o analista, para não nomeá-la, a não ser com alguma vergonha, exatamente por seu nome, é apesar de tudo a ela que se refere em seu pensamento.³

Georges-Theodule Guilbaud e o seminário sobre “A Carta Roubada”

Lydia Liu⁴ afirma sobre Guilbaud:

Na França do pós-guerra,⁵ as ciências físicas passavam por rápidas transformações sob a influência da teoria cibernética americana. Uma figura-chave na tradução e interpretação da teoria dos jogos e da cibernética na França foi o matemático católico Georges Theodule Guilbaud, que se tornou amigo íntimo de Lacan em 1950. A amizade deles durou até a morte de Lacan em 1981. [...] Roudinesco nos informa que em 1951 Lacan, Emile Benveniste, Guilbaud e Lévi-Strauss se encontravam frequentemente para estabelecer vínculos entre as ciências sociais e a matemática.

Liu, citando Ronan Le Roux, menciona que Guilbaud, em sua palestra na Sorbonne em 24 de março de 1953, cita o texto de Lacan “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada” e se alinha “firmemente com Lacan para se opor às falácias do psicologismo”.

Em 1954, Guilbaud publicou *O que é cibernética?* e *Lições sobre os principais elementos da Teoria Matemática dos Jogos*. Courtois e Tazdait⁶ trazem uma informação importante:

³ Lacan, J. (1965). Aula de 06/01/1965, em *Seminário 12: Problemas Cruciais*. Versão crítica estabelecida por Ponte, Ricardo R.

⁴ Liu, L. (2010). El inconciente cibernético: Repensando a Lacan, Poe, y la Teoría Francesa. En *Critical Inquiry*, Vol. 36, No. 2, pp. 288-320. (Tradução nossa).

⁵ A Segunda Guerra Mundial, ou seja, depois de 1945.

⁶ Courtois, P. y Tazdait, T. (2021) Jacques Lacan y la teoría de juegos: una contribución temprana al common knowledge reasoning. *European Journal of the History of Economic Thought*, Taylor & Francis.

[...] Guilbaud (1953) [...] aponta que Poe foi o primeiro a tentar uma análise do jogo "par ou ímpar". [...] acrescenta [...] que para estudar o jogo [...] não se deve recorrer à psicologia, mas à lógica, como Lacan em seu artigo de 1945.⁷ [...] Em seu artigo, Guilbaud recomenda usar o modo de raciocínio de Lacan para analisar o jogo do “par ou ímpar” e é isso que o próprio Lacan faz em seu seminário sobre *La Lettre Volée*. Isso reforça a ideia de que foi Guilbaud quem inspirou Lacan na escolha da obra de Poe.

Liu vai afirmar que:

Embora seu interesse pela teoria dos jogos não tenha se originado com Guilbaud, a leitura de Poe por Lacan foi claramente inspirada em seu importante trabalho sobre von Neumann e Morgenstern. A peça central em questão é o artigo de quarenta e cinco páginas de Guilbaud sobre “Teoria dos jogos e comportamento econômico”, publicado em 1949 [...].

Teremos então que: 1) Guilbaud, entre 1949 e 1953, realiza uma análise de “A Carta Roubada” com base na Teoria dos jogos; 2) Em 1950, torna-se amigo de Lacan e um de seus conselheiros cibernéticos – juntamente com Jacques Riget; 3) Em 1953, cita o escrito de Lacan “O Tempo Lógico”, e recomenda usar seu modo de raciocínio para analisar o jogo “par ou ímpar” de “A Carta Roubada”; 4) Em 1954, publica dois livros introdutórios sobre Teoria dos jogos e Cibernética; 5) Em 1955, Lacan desenvolve a análise de “A Carta Roubada” que havia sido proposta por Guilbaud em 1953, valendo-se da Teoria dos jogos e da Cibernética.

Liu abre seu artigo com a seguinte citação do *Seminário 2* de Lacan:

Vem em nosso auxílio um pequeno texto, de Edgar Poe, do qual os cibernéticos, notei, fazem alguma coisa. O texto está em A Carta Roubada, uma história absolutamente sensacional, que até poderia ser considerada essencial para um psicanalista.

⁷ O já mencionado “Tempo lógico...”

2. A Álgebra de George Boole

Em “Função e campo da palavra e da linguagem na psicanálise”⁸ (1953), Lacan afirma:

[...] a matemática pode simbolizar um outro tempo, principalmente o tempo intersubjetivo que estrutura a ação humana, do qual a teoria dos jogos, também chamada de estratégia, [...] começa a nos dar as fórmulas.

O autor destas linhas tentou demonstrar na lógica de um sofisma⁹ as molas de tempo através das quais a ação humana, na medida em que se ordena à ação do outro, encontra na escansão de suas vacilações o advento de sua certeza, e na decisão que a conclui dá à ação do outro, à qual inclui doravante, com sua sanção quanto ao passado, seu sentido por vir.

E nos antecipa:

Vê-se a partir desse exemplo como **a formalização matemática que inspirou a lógica de Boole, e mesmo a teoria dos conjuntos, pode aportar para a ciência da ação humana essa estrutura de tempo intersubjetivo que a conjectura psicanalítica necessita para assegurar-se em seu rigor.**¹⁰

George Boole:¹¹

[...] matemático e lógico britânico. Como inventor da álgebra booleana, que marca os fundamentos da aritmética computacional moderna, Boole é considerado um dos fundadores do campo das ciências da computação. Em 1854 [...] desenvolveu um sistema de regras que lhe permitiam expressar, manipular e simplificar problemas lógicos e filosóficos cujos argumentos admitiam dois estados (verdadeiro ou falso) por procedimentos matemáticos. [...] é o pai dos operadores lógicos simbólicos e [...] graças à sua álgebra hoje é possível operar simbolicamente para realizar operações lógicas.

Em relação a esses dois estados possíveis – falso e verdadeiro –, pode-se mencionar que:

⁸ Lacan, J. (1953). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. Em *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2009.

⁹ Lacan, J. (1945). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: un nuevo sofisma. Em *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2009. [284].

¹⁰ Os negritos são meus.

¹¹ George Boole, em https://es.wikipedia.org/wiki/George_Boole.

A lógica binária é aquela que trabalha com variáveis binárias e operações lógicas da Álgebra de Boole. Assim, as variáveis assumem apenas dois valores discretos, V (verdadeiro) e F (falso), embora esses dois valores lógicos também possam ser denotados como sim e não, ou como 1 e 0, respectivamente.¹²

Boole substitui a operação de multiplicação pela palavra “e” [AND] e a operação de soma pela palavra “ou” [OR]. Os símbolos nas equações podem ser aplicados a coleções de objetos [conjuntos] ou declarações lógicas.¹³

3. Boole e o seminário sobre “A Carta Roubada”

Em 2018, tentei abordar os desdobramentos formais que Lacan faz em seu seminário sobre “A Carta Roubada”.¹⁴ Ao estudar o funcionamento das cadeias de +/-, letras gregas, S e D, 1 e 0, circuitos e conceitos psicanalíticos sobrepostos, me deparei com a dificuldade de ter que gastar muito tempo “fazendo contas” – traduzindo uma cadeia de + e -, segundo critérios lógicos, a mais de cinco “idiomas” que Lacan agrega ao longo de seu texto. Para resolver este problema, utilizei um programa de uso comum (Excel), que “programei” para traduzir automaticamente a cadeia de + e - para os diferentes “idiomas” do escrito, resultando na seguinte imagem – para o exemplo de cadeia citado por Lacan:¹⁵

¹²Lógica binária, em https://es.wikipedia.org/wiki/L%C3%B3gica_binaria.

¹³George Boole, em https://es.wikipedia.org/wiki/George_Boole.

¹⁴Liechtenstein, J. (2018). Desarrollos formales en “El seminario sobre La Carta Robada” de Jacques Lacan. Inédito.

¹⁵Disponível em

<https://docs.google.com/spreadsheets/d/1F5xB40krTRL9Y04FtayRGNr4hsSuaXiu/edit?usp=sharing&ouid=101689767417522002906&rtpof=true&sd=true>

- 1) À ausência absoluta de sentido/significado desses símbolos, números e letras. Com efeito, a teoria matemática da comunicação prescinde de significado ao operar com os objetos que manipula, que são teóricos, isto é, simbólicos. No “Seminário sobre A Carta Roubada”, então, é o modo como $-$ e $+$ (0 e 1) se articulam em uma cadeia que permitirá uma leitura/interpretação do texto, que pode ser e é expresso em termos binários, e não mais a questão do que esses símbolos “são” ou “significam” para a pessoa que os disse ou escreveu.
- 2) À rejeição da ideia de que o discurso humano possa ser expresso em linguagem binária. Na aula anterior a “Psicanálise e Cibernética” (1955)¹⁶, J. Riguet expôs no seminário de Lacan alguns fundamentos da teoria matemática da informação:

[...] a noção de linguagem, para os matemáticos, só se define até um isomorfismo. Melhor: é definida apenas por uma codificação. Porque se considerarmos o conjunto de símbolos constituído por 0 e 1, vou concordar que: $a = 00$, $b = 01$, $c = 10$, $d = 11$, e vou traduzir todas as produções sintáticas e os axiomas de acordo com esses símbolos 0 e 1.

Finalizando esta aula, Lacan afirmará que:

[...] na perspectiva que abordamos [...] veem que de certo modo [...] existe uma espécie de miragem pela qual a linguagem, ou seja, todos os seus pequeninos 0 e 1 estão aí desde toda a eternidade. Quando digo que eles estão aí independentemente de nós, vocês poderiam me perguntar: onde? Eu teria dificuldade em lhes dizer. Mas a verdade é que, em perspectiva [...] só podemos vê-los aí, desde sempre.

No dizer de John Johnston:¹⁷

Embora seja em ou pelos números, ou mais simplesmente em sua articulação de 1s e 0s, que não-ser chega a ser, Lacan conclui sua conferência com um paradoxo: “A relação fundamental do homem com essa ordem simbólica é, muito precisamente, o que funda a própria ordem simbólica – a relação do não-ser com o ser”.

Nessa perspectiva, categorias como “não-ser” e “ser” só podem ser admitidas em sua articulação com a linguagem e com o tempo, não sendo este último um tempo “natural”, pelo fato de que:

¹⁶ Lacan, J. (1955). Aula de 15/06/1955, em *Seminário 2: El yo*, disponível em <http://staferla.free.fr/> (tradução nossa).

¹⁷ Johnston, J. (2008). *The Infusion of Machines: Cybernetics and Psychoanalysis*, em *The Allure of Machinic Life*, MIT Press.

[...] a matemática pode simbolizar outro tempo, principalmente o tempo intersubjetivo que estrutura a ação humana, do qual a teoria dos jogos, também chamada de estratégia [...] começa a nos dar as fórmulas.

A partir dessa articulação entre tempo e linguagem – em cadeia – , pode-se aproximar Lacan de sistemas filosóficos nos quais não costumamos pensar quando se utiliza a palavra “Lógica”. Termino com duas citações:

Chamei o padre BEIRNAERT para me socorrer porque, de todo modo, existe o *in principio erat verbum* [...] é a linguagem propriamente dita, [...] a linguagem e não a fala. E depois disso, Deus usa a palavra. Ele diz: “Que se faça a luz”. [...] Acho que trazer de volta, exemplificar o fenômeno da linguagem com algo tão depurado formalmente quanto os símbolos matemáticos – e esse é um dos interesses de acrescentar a cibernética ao expediente, para nos guiar em nossa técnica – nos faz ver da maneira mais clara que qualquer que seja a simplicidade que se dê à notação matemática de [...] algo que é o *verbum*, a linguagem concebida como um mundo de signos, é completamente claro que isso existe independentemente de nós. Quero dizer que, quer escrevam em numeração decimal ou em numeração binária, ou seja, apenas com 0 e 1, o sistema de números, os números têm propriedades que são, absolutamente. E eles são, quer estejamos lá ou não.

Não há aí mais que o efeito de uma emergência histórica, ou seja, daquilo que, segundo Freud, surgiu de um novo vínculo, digo novo enquanto emergência; é certo que não é à toa que Freud pôde encontrar essa maneira maior de articular um certo número de coisas apenas entre os pré-socráticos; é um termo que em si não tem nenhum valor: os pré-socráticos, por definição, não dão testemunho de uma escola, de uma unidade de pensamento; eles certamente dão testemunho, como muitos outros, como outras tradições, como a tradição taoísta por exemplo, dos primeiros esforços para formular as relações de nosso ser com aquilo de que somos dotados, a saber, a linguagem.¹⁸

¹⁸ Lacan, J. (1973). Intervención tras las conclusiones de grupos de trabajo. *Congreso de la Escuela Freudiana de París*. 1973-11-04, disponível em <https://ecole-lacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>

4. Tabela de conceitos

Conceitos de Cibernética e Teoria dos Jogos no Seminário sobre A Carta Roubada (nos textos citados de John Johnston, Courtois & Tazdait e Lydia Liu)	
Conceito	Autor
Cadeias de Markov	Johnston
Teoria dos jogos, Estocástica, Minimax, Estratégias Mistas	Courtois & Tazdait / Johnston / Liu
Código binário	Johnston/Liu
Cifrado, Incerteza, Probabilidade, Redundância, Aleatoriedade (Entropia)	Liu
Lógica e “common knowledge reasoning” (raciocínio do conhecimento comum)	Courtois & Tazdait

BIBLIOGRAFIA

1. *George Boole*, em https://es.wikipedia.org/wiki/George_Boole.
2. Lacan, J. (1955). *Seminaire 2: Le moi*, disponível em <http://staferla.free.fr/>
3. Lacan, J. (1965). *Seminário 12: Problemas cruciales*. Versão crítica estabelecida por Ponte, Ricardo R. Inédito.
4. Lacan, J. (1973). Congreso de la Escuela Freudiana de París. 1973-11-04. Disponível em <https://ecole-lacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>
5. Lacan, J. (1998). *Escritos I*, Siglo XXI, México.
6. Liechtenstein, J. (2018). *Desarrollos formales en “El seminario sobre La Carta Robada” de Jacques Lacan*. Inédito.
7. Liu, L. e outros. (2010). El inconciente cibernético: Repensando a Lacan, Poe, y la Teoría Francesa, em Ferguson, F. e Brown, B. (eds.), *Critical Inquiry*, Vol. 36, No. 2, Chicago.
8. *Lógica binária*, em https://es.wikipedia.org/wiki/L%C3%B3gica_binaria.
9. Courtois, P. e Tazdaït, T. (2021) Jacques Lacan y la teoría de juegos: una contribución temprana al common knowlegde reasoning, em *European Journal of the History of Economic Thought*, Taylor & Francis.
10. Johnston, J. (2008). La inmixión de las máquinas: Cibernética y Psicoanálisis, em *The Allure of Machinic Life*, MIT Press.

JUAN LICHTENSTEIN

Membro de APOLa. Coordenador de Borges a la gorra.

e-mail: juanlichte@gmail.com

A criação *ex nihilo*: sobre a necessidade da contingência¹

Creation *ex nihilo*: on the necessity of contingency

ANTONI CANYELLES SUAU

RESUMO: Este artigo propõe um diálogo entre o materialismo especulativo de Quentin Meillassoux e a psicanálise lacaniana. Mais concretamente, se propõe a analisar alguns aspectos da ontologia factual do filósofo francês para reconsiderar a questão da causalidade e a criação *ex nihilo* no PIC da APOLa. Ambas as conjecturas, frente ao niilismo na sociedade contemporânea, propõem uma teoria que designaremos “ex-niilista”. Será exposta, no campo especulativo da causalidade, a tese sobre a necessidade da contingência para situar e elucidar, dentro da psicanálise, alguns aspectos a respeito da cadeia significante e do objeto *a*.

PALAVRAS CHAVE: cadeia significante - contingência - *ex nihilo* - causalidade - Meillassoux - ontologia

ABSTRACT: This article proposes a dialogue between the speculative materialism of Quentin Meillassoux and Lacanian psychoanalysis. More specifically, it poses to analyze some aspects of the french philosopher’s factual ontology in order to reconsider the question of causality and *creatio ex nihilo* in APOLa’s SRPs. Both conjectures, in the face of nihilism in contemporary society, propose a theory that we will call “exnihilistic”. The thesis on the necessity of contingency will be presented in order to locate, within psychoanalysis, how it can elucidate some aspects regarding signifying theory and object small *a*.

KEYWORDS: signifying chain - contingency - *creatio ex nihilo* - causality - Meillassoux - ontology

*Não se manifestam as mesmas consequências (sobre a existência de um sujeito)
desde que se proferiu o discurso da lógica matemática.*

Ali se situam o necessário e o contingente no discurso efetivamente sustentado.²

¹ Tradução de Daria Pozzer. Revisão de tradução de Fauzy Araujo

² Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro XVI: de un Otro a un otro*. Buenos Aires: Paidós. p. 34.

Este artigo reúne alguns assuntos de um estudo mais amplo que trabalha, com base em nosso Programa de Investigação Científica, a concepção criacionista a partir da articulação significativa no campo do Outro. Com este texto busco demonstrar por que a obra de Quentin Meillassoux pode ser uma referência válida tanto para descrever logicamente a criação *ex nihilo*, como para atualizar o diálogo entre filosofia e psicanálise. A hipótese de investigação que segue defende que a psicanálise lacaniana requer uma lógica que permita sustentar ontologicamente a criação *ex nihilo*. Neste escrito pretendo explicar por que tanto a lógica modal, se afirmamos a necessidade de contingência, quanto a teoria dos conjuntos, onde a não-totalidade do múltiplo evidencia racionalmente a inexistência de um conjunto de possibilidades preexistente, nos permitem defender a criação *ex nihilo* em psicanálise.

Em seguida serão apresentadas duas problemáticas concretas que permitem, ao menos, fundamentar alguns pontos que são interessantes a respeito do estado atual do PIC da APOLa. Ambas as questões se encontram em dois artigos de Meillassoux, “Potencialidade e virtualidade”³ e “Materialismo e surgimento *ex nihilo*”,⁴ publicados respectivamente em 2006 e 2007. Por um lado, será exposta uma aporia do galileanismo, na qual se propõe a reconciliação entre o racionalismo e o surgimento *ex nihilo*. Por outro lado, almejo olhar com maior precisão para o velho problema de Hume — como podemos justificar que o futuro se parecerá ao passado? —, o que requer resolver um sofisma probabilístico. Essas duas problemáticas nos permitirão abrir algumas perguntas em relação à teoria significativa de Jacques Lacan e ao estatuto da criação *ex nihilo* no campo da causalidade psíquica. Para isso, apoiaremos-nos em uma conferência que Meillassoux proferiu na Universität Freie de Berlín em 2012: “Iteração, reiteração, repetição: uma análise especulativa do signo sem sentido”.⁵

Tanto a psicanálise de Lacan como a ontologia de Meillassoux são propostas que buscam subverter a lógica niilista contemporânea. O niilismo, entre outras, é uma das tendências que operam na origem do mal-estar que se enfrenta na clínica hoje em dia e também tem efeitos no estado atual da teoria psicanalítica. Consideramos não niilista uma teoria capaz de defender a criação *ex nihilo*. Isto não é algo óbvio, muito menos um jogo de palavras e, portanto, teremos que argumentar nesse sentido. Portanto, conciliar a psicanálise com a noção de criação *ex nihilo* não somente é uma consequência racional dentro do campo lógico da causalidade, como também faz face à análise histórica do sofrimento na sociedade contemporânea. Definimos o niilismo, apoiando-nos em nosso PIC, como a não existência de valores nem sentidos transcendentais para

³ Meillassoux, Q. (2018). En *Hiper-caos*. Salamanca: Holobionte. pp. 93-119.

⁴ Meillassoux, Q. (2019). En *Devenires*. xx, nº 39, pp. 265-287. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

⁵ Meillassoux, Q. (2022). En *Aitías*. Vol. II, nº 4, pp. 39-107. Universidad Autónoma de Nuevo León.

além das satisfações imediatas das necessidades e gostos individuais.⁶ Outra definição possível é a que propõe Alain Badiou: a crença de que não há verdade possível; no máximo, um saber singular dessa ausência, porque o único que seria eterno e incorruptível é a dúvida.⁷

A aporia do galileanismo

Quentin Meillassoux localiza uma aporia no interior do galileanismo. Estamos acostumados a pensar que os êxitos em física de Galileu Galilei e Johannes Kepler, a elaboração de uma ciência da natureza livre da física qualitativa de Aristóteles, favoreceram a eclosão de um materialismo fundado nos ideais do racionalismo ilustrado. Porém, não foi bem assim. O materialismo, longe de abraçar a tese da ciência moderna, ficou em uma posição incômoda por suas próprias ideias. Por exemplo, a de que a libertação dos homens do terror divino exige compreender, como disse Lucrécio, que nenhuma coisa nasce do nada.

Pensemos com Descartes: a consequência rigorosa do galileanismo em filosofia é o dualismo corpo-espírito. Este é o paradoxo do materialismo: havia nascido uma nova ciência que caminhava de êxito em êxito... Porém, esta ciência acabou constituindo um dualismo de natureza religiosa.⁸ Por ser um cartesiano amigo da ciência galileana e infiel aos ensinamentos da Igreja, ele reafirmou paradoxalmente a ideia de uma imaterialidade essencial da alma. Como podemos resolver esta violenta aporia e conciliar a existência das qualidades subjetivas com a ciência das mediações quantificáveis? Até os dias de hoje, toda tentativa materialista de mediação foi um fracasso.

Meillassoux diferencia dois caminhos: o primeiro, hilozoísta, sustenta que o galileanismo é ontologicamente falso e que as qualidades subjetivas existem na própria matéria; o segundo, o condutivismo ou, numa versão mais recente, o materialismo eliminativo defende que o galileanismo é verídico e nega a irreducibilidade das qualidades subjetivas à análise científica.⁹ O primeiro caminho, representativo dos estudos deleuzeanos, restaura a matéria como qualitativa e cria uma matéria não galileana. Sendo assim, evita um mistério — a alma —, sustentando um prodígio — que as pedras têm vida. O segundo caminho, condutivista, reduz a vida mental ao que é mensurável: estímulos e reações. A restauração cognitivista deste paradigma tampouco soluciona a aporia: Daniel Denett, em seu livro *La conciencia explicada*,¹⁰ nega radicalmente a existência das qualidades subjetivas. Esse viés arma um modelo de inferências psicológicas que reduz a

⁶ APOLa, (2019). *Programa de Investigación Científica en Psicoanálisis*. p. 12.

⁷ Badiou, A. (2021). *El nihilismo contemporáneo. Imágenes del tiempo presente I*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu. p. 140.

⁸ Meillassoux, Q. (2019). “Materialismo y surgimiento *ex nihilo*”. Op. cit. pp. 270-271.

⁹ Ídem, p. 272.

¹⁰ Denett, D. (1995). *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós.

causalidade psíquica ao mensurável. Por exemplo, a partir do Teorema de Bayes, onde se expressa a probabilidade condicional de um evento aleatório, busca-se prever ações em situações de incerteza.

Ambos os caminhos, seja negar a ciência e vivificar as coisas, seja afirmar a ciência e zumbificar os sujeitos, representam para nós um tropeço. Quentin Meillassoux propõe conciliar, sem negar nenhum dos dois termos, a aparição da subjetividade qualitativa com a descrição matematizada, o que resulta por formalizar uma matéria inorgânica sem qualidade. Como os concilia? Rejeitando o pressuposto comum: a falsidade do surgimento *ex nihilo*.^{11 12} Desta maneira opõe ao materialismo clássico um *exniilista* ou *exniiliste*, que também considera não-niilista. Propõe um tempo capaz de surgimentos puros, nem determinista nem mecanicista, cuja formalização racional, pensável por meio da resolução transfinitista do problema de Hume, é o que mais nos interessa.

O problema de Hume ou da indução

O problema da indução tem sido progressivamente abandonado. O campo da ciência experimental e da epistemologia popperiana se limitam atualmente a descrever o procedimento da indução, dissolvendo assim a pergunta ontológica pelo fundamento da conexão causal. A conclusão de Hume foi que não podemos justificar por meios racionais ou dedutivos se o futuro se parecerá com o passado. Dado que as induções se dão a partir das contingências, ele chega ao ponto de sugerir que não há necessidade lógica alguma de que seja certo que o sol nascerá amanhã. Não obstante, fica o alerta de que esta formulação do problema é particular, uma vez que está dada desde um início orientado: uma resposta negativa sobre a necessidade causal implica um fracasso. Sendo assim, Meillassoux reformula a pergunta: existe alguma forma de justificar que o futuro pode realmente não parecer com o passado? Sua tese é que a identidade das próprias leis é efetivamente contingente e que o problema proposto por Hume — se existe alguma razão para aceitar a (não) necessidade do efeito pela causa — não é, assim, insolúvel.¹³

Neste caso, como verificar esta contingência radical se os costumes e a experiência cotidiana demonstram que as leis não mudam com frequência? Isso é possível não apoiando a afirmação de um acaso fundamental, o qual não questiona, mas, ao contrário, supõe uma permanência metafísica no porvir. Aplicar um raciocínio probabilístico a um fenômeno particular é um sofisma e há que argumentar o porquê. Representar um conjunto de casos possíveis e iguais diante do destino e, a

¹¹ Meillassoux, Q. (2019). Op. cit. p. 280.

¹² O autor propõe a palavra “surgimento” para diferenciar o conceito da criação divina ou ex Deo.

¹³ Meillassoux, Q. (2018). Op. cit. p. 95.

partir disso, concluir que, se o universo mantém-se constante, se confirma a existência de leis ocultas, é um sofisma, pois supõe um universo de casos possíveis dentro do qual pode ter lugar um cálculo numérico. Sendo assim, o problema de Hume converte-se no “problema da diferença entre o acaso e a contingência”.¹⁴

Antes de confrontar essa nova formulação do problema é necessário diferenciar quatro conceitos fundamentais. Chamamos potencialidades (1) aos casos não atualizados de um conjunto catalogável de possibilidades segundo a condição de uma lei dada – aleatória ou não. Chamamos acaso (2), a toda atualização de uma potencialidade para a qual não existe nenhuma instância unívoca de determinação; e contingência (3) à propriedade de um conjunto de casos catalogáveis – e não de um caso de um conjunto – de não ser ele mesmo o caso de um conjunto de conjunto de casos. Por último, virtualidade (4) é a propriedade de todo conjunto de casos de emergir dentro de um devir que nenhuma totalidade pré-constituída de possíveis domina.¹⁵ A legalidade da virtualidade é a própria criação do nada. Isto é, um surgimento sem nenhuma estrutura potencial, diferentemente da metafísica clássica ou de um evento aleatório e incerto ao “estilo bayesiano” na psicologia cognitiva.

Meillassoux segue a teoria dos conjuntos, cujo valor ontológico subjacente tem origem na filosofia de Alain Badiou.¹⁶ Não existe forma de construir um conjunto de mundos possíveis onde se possa empregar a noção de probabilidade porque ninguém, exceto o Deus de Leibniz, jamais teve o tempo livre para esquadrihá-los. Os infinitos constituem uma multiplicidade impossível de fechar, visto que, para qualquer conjunto, existe indefinidamente um de maior cardinalidade: o conjunto de todos os seus subconjuntos. Trata-se de uma tradução do transfinito cantoriano: “o Todo (quantificável) do pensável é impensável”.¹⁷ Se não há razão, nem teórica nem empírica, para escolher um infinito ou outro, é incorreto deduzir por probabilidade que a necessidade da contingência suscita um caos, o que se supõe ser um sofisma. Tudo é contingente, mas nem tudo é possível.

¹⁴ Ibidem p. 102.

¹⁵ Ibidem. p. 109-110.

¹⁶ Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayos sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra. p. 165. (2022). “Iteración, reiteración, repetición...”. Op. Cit. p. 81. Badiou pressupõe que o matematicamente pensável é absolutamente possível. Por exemplo, os signos chamados “conjuntos”, ainda que não definidos, são o referente ontológico indispensável para seu sistema que é a “multiplicidade pura”. Neste caso, o projeto de Meillassoux, que encontra aqui o seu ponto de partida, diferencia-se buscando construir uma ontologia do signo-vazio desprovido de todo significado. A pergunta: em que consistem as matemáticas?, que é o mesmo que: como podemos pensar um signo sem significado?, é uma pergunta eminentemente ontológica. Distancia-se de Badiou no sentido de que não interpreta hermeneuticamente os axiomas matemáticos para localizar uma designação de seus referentes, mas que fundamenta sua ontologia unicamente sobre como se constitui a formalidade da linguagem matemática. Sobre isso retornaremos ao final do artigo.

¹⁷ Ibidem. p. 168.

A principal consequência da não totalização do múltiplo na noção do devir é que isso pode elucidar novos conjuntos de possibilidades sem ser contraditório. Graças à junção da tese de Hume com a incompletude cantoriana, o surgimento *ex nihilo* se converte no único conceito imanente do devir. O possível acontece como um imprevisto jurídico, o surgimento de um sétimo caso em uma jogada de dados.¹⁸ Todo surgimento do nada se torna a evidência racional da inexistência de um conjunto metafísico de possibilidades pré-existentes.¹⁹ Portanto, já não se trata de justificar racionalmente a necessidade causal:

Se cem “acontecimentos diferentes” — e mesmo muitos mais — *podem efetivamente resultar de uma causa em comum* (...) pareceria então que a maneira mais sensata de abordar o problema da conexão causal consiste em partir não da suposta verdade dessa conexão, mas de sua evidente falsidade.²⁰

Meillassoux empreende uma especulação sobre o absoluto, mas o único absoluto é a contingência radical do que é. Então, não podemos falar do que é. Mesmo que tudo seja contingente, o que nos interessa é o necessário. Porém, nada é necessário. Lacan sugere algo muito parecido:

Faz falta que, da contingência, pelo menos nesse dizer de Cantor, passemos ao necessário daquilo que não cessa, esse \emptyset , de se escrever, que não cessa de se escrever a partir do momento que subsiste – o quê? – nada, senão uma noção de verdade.²¹

Esta reformulação de Quentin Meillassoux do problema de Hume contém uma estrutura similar ao problema do niilismo diagnosticado em nosso programa, onde se estabelece que a não existência de valores culturais compartilhados sobre as satisfações imediatas e individuais das necessidades está na base do sofrimento na sociedade contemporânea. Em ambos os casos, a solução se dá pela mesma via: oferecer uma lógica que sustente a criação *ex nihilo*. Portanto, se o futuro pode deixar de parecer-se ao passado é uma pergunta que, desde uma perspectiva *ex-niilista*, deve fazer-se

¹⁸ Ibidem. p. 112.

¹⁹ A contingência radical sobre a necessidade das leis supõe uma rejeição do princípio de razão suficiente. Neste caso, isto não implica declinar a razão mesma. Trata-se de reatualizá-la filosoficamente sem impugnar o princípio da não contradição, uma estratégia filosófica que não explicaremos aqui. Não obstante, espero apenas poder insinuar que Meillassoux deduz uma necessidade absoluta, como é o princípio de contingência, de maneira não metafísica. Sobre este ponto, consultar Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. Op. Cit. p. 87.

²⁰ Meillassoux, Q. (2015). Op. Cit. p. 146-147.

²¹ Lacan, J. *Séminaire 21: Non-dupes...* p. 38 (tradução própria) “Faut-il que de sa contingence donc, à ce dire de CANTOR, nous passions au nécessaire de ce qu’il ne cesse plus, cet \emptyset , de s’écrire, qu’il ne cesse plus de s’écrire désormais pour que subsiste - quoi ? - rien d’autre qu’une notion de vérité.”

presente em uma análise. Para isso, proponho adotar esse novo uso do operador modal da contingência na psicanálise. Lacan reconhece que o surgimento da estrutura significante, inerente e irreduzível se dá em concomitância com um vazio e deve conceber-se como um processo material: a “causa material é propriamente a forma de incidência do significante que eu defino nela”.²²

A contingência na teoria do significante

O signo linguístico, segundo Saussure, é arbitrário e imotivado, porque o mesmo galo que canta *quiquiriquí* em um lugar, canta *cococoricó*, noutra parte. Mas o verdadeiro problema encontra-se em outro lado: “lidar com a estrutura íntima do fenômeno de que apenas a aparência exterior é notada e descrever sua relação com o conjunto das manifestações de que ele depende”.²³ É nesse sentido que Émile Benveniste propõe como objeto de estudo o discurso, uma realidade que para Saussure já estava dada. Entre significante e significado o nexos não é arbitrário, mas necessário. Como poderia ser de outra maneira? São duas caras da mesma moeda. “O que é arbitrário [ou contingente] é que tal signo, e não outro, seja aplicado a tal elemento da realidade, e não a outro”.²⁴

A chave é entender que isso não é um problema filosófico e que, se a linguística qualificou essa relação como arbitrária, não foi mais que uma defesa diante de um impasse que realmente não pertence ao seu campo.²⁵ Neste caso, que o nexos entre o significante e o significado seja absolutamente necessário não quer dizer que o significante seja eterno. Os fundamentos para estudar esta questão se encontram na ontologia que, neste caso, situamos subjacente ao uso que as matemáticas fazem dos signos-base na teoria dos conjuntos. O signo é arbitrário e, portanto, recodificável. Mas também, como tudo que é existente é eternamente contingente, pode ser de outra maneira. Em seu seminário, Lacan também segue Benveniste quando afirma que, enquanto a relação entre o signo e a realidade é arbitrária e cultural, o significante, mais que arbitrário, é *por si mesmo* contingente — e é desse modo que participa nesse nada, a própria emergência da ideia criacionista.²⁶

O significante é por si mesmo, mas repudia a categoria do eterno: é imanente e, ao mesmo tempo, contingente. Em outras palavras, a existência de um nada ou um vazio simultâneo à lógica do significante não se localiza no nexos entre o significante e o significado e seu valor de oposição em

²² Lacan, J. (2002). “La ciencia y la verdad”. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 831.

²³ Benveniste, É. (1971). *Problemas de lingüística general*. Madrid: Siglo XXI. p. 51.

²⁴ *Ibidem*. p. 52.

²⁵ *Ibidem*. p. 55. Desta forma, Benveniste, com sua teoria da enunciação, relega o domínio do contingente — a relação que há entre a língua e a realidade — para fora da compreensão do signo linguístico. O princípio estrutural da língua forma-se pela necessidade dialética dos valores em constante oposição, a qual está regida pelo caráter absoluto do signo linguístico.

²⁶ Lacan, J. (1972-1973). *El Seminario. Libro XX: Otra Vez, Encore*. Versión crítica Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos Aires. Clase 5, pp. 6-7.

um conjunto fechado que constitui o discurso, mas na necessidade de contingência cuja demonstração centra-se na impossibilidade, definida na teoria cantoriana, de reunir o conjunto de todos os subconjuntos. Que um significante enquanto tal não signifique nada não é, neste ponto, uma definição suficiente. Trata-se de onde localizamos o nada da criação: o intervalo na cadeia significante, que permite a extração.²⁷ Se um corte estabelece a criação de outro conjunto de possibilidades é porque é impossível fechar o próprio corte. “A ruptura jamais está *no* conjunto, mesmo se o conjunto apenas se sustenta por querer fechar a ruptura”.²⁸ Para Meillassoux, o princípio de identidade não é lógico, mas ontológico, e apela à eterna contingência do signo. A substância, com essa ontologia baseada na teoria dos conjuntos, pode então definir-se muito bem em psicanálise como o que falta e como o que constitui o conjunto.²⁹ Apenas desta forma, com um diálogo rigoroso com a ontologia que nos proteja de cair em uma metafísica ingênua, a substância gozante pode projetar-se como o verdadeiro conceito que unifique o campo da psicanálise.

Retornemos à interpretação de Meillassoux do problema de Hume: pode o futuro efetivamente *não* se parecer ao passado? Repito que considero imprescindível, como analista, estar em condições de poder afirmar formalmente esta interrogação a respeito da causa. Com este fim, primeiro constatamos que a contingência no significante não tem nada a ver com a contingência empírica da causalidade probabilística que opera na ciência popperiana.³⁰ E muito menos tem a ver (a contingência no significante) com a ideia que encontramos no campo atual da psicanálise: a existência ou não existência do Outro, uma forma de traumatismo. É ontologicamente impossível

²⁷ É importante notar que falamos do puro nada e não do vazio, dois conceitos que não têm nada em comum. Vejamos a partir de como a física os pensa. O vazio quântico não é uma ausência, mas uma substância, um estado fundamental do campo, cujas flutuações são estudadas pelo eletromagnetismo quântico (QED). O vazio em mecânica quântica é uma coisa, e não nada – ainda que não possua nem massa, nem carga elétrica e sua intensidade média seja zero –, porque é um campo material, sendo que não tem uma densidade de energia positiva. Mesmo assim, participa de um conjunto de leis, ou seja, de um sistema. Se não, como seria possível calcular a constante velocidade da luz no vazio? Refiro-me ao campo de Higgs, o qual permite emergirem vibrações, que são partículas elementares, no vazio quântico. Então, a concepção do vazio da física quântica não nos ajuda a explicar a criação *ex nihilo*. Além disso, o nada iria contra à relação de indeterminação de Heisenberg: se sustenta-se um nada, seria possível calcular a (ausência de) energia exata em mais de um instante concreto de tempo – uma determinação que, em mecânica quântica, deveria ser incerta. Então, vejamos: há alguma teoria física na atualidade que se proponha a conceituar o nada?

A cosmologia quântica, em seu princípio, sustentou a emergência *ex nihilo*, porém isto foi muito criticado pelos físicos contemporâneos, já que rompe com os princípios de conservação das teorias que pretende sintetizar – a mecânica quântica e a relatividade geral. Consultar Bunge, M (2003). *Emergência y convergência*. Barcelona: Gedisa. pp. 50-51. Entretanto, hoje há novos modelos que voltam a propor um puro nada na cosmologia. Trata-se do debate sobre se o universo é plano, infinito e eterno, ou curvo e fechado. Por exemplo, os cosmólogos Stephen Hawking ou Aleksandr Vilenkin têm modelos de criação de universos do nada, e não do vazio. Essas teorias, ainda sem determinação experimental, buscam validar-se a partir de cálculos probabilísticos que se baseiam no princípio cosmológico – o universo é homogêneo e isotrópico – e na teoria do universo inflacionário. O resultado desses cálculos obriga a sustentar cosmologicamente um nada anterior às flutuações do vazio quântico no início acausal do universo. Somente se um universo é fechado a sua magnitude total de energia pode valer matematicamente zero. Consultar Fernandez, E. (2019). *El vacío cuántico y la nada* [vídeo]. Em síntese, o que analisamos neste artigo não é uma criação a partir do vazio, mas sim um surgimento no qual o devir rompe com as possibilidades contidas nas leis precedentes, justamente para fazer emergir isso que não existia em nada nas constantes antigas. Nada: leis físicas e lógicas incluídas.

²⁸ Lacan, J. (1972-1973). *El Seminario. Libro XX: Otra Vez, Encore*. Op. cit. Clase 2, p. 25.

²⁹ Ídem, clase 2, p. 33.

³⁰ Chiesa, L. (2010). “Hyperstructuralism's Necessity of Contingency”. En *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique, Capitalism and Psychoanalysis*, vol 3, pp. 159-177. p. 174. Neste artigo considera-se que a diferença que Meillassoux faz entre o acaso e a contingência possa ser homóloga ao tratamento que Lacan dá aos operadores *tyche* e *automaton* no *Seminário 11*.

construir um conjunto completo de significantes que permita inferir uma probabilidade. Também em Lacan:

O conjunto não é outra coisa que o sujeito. Precisamente por isso não caberia sequer manipulá-lo sem a adição do conjunto vazio.

O *não-todas*, (...) não é outra coisa que a expressão da contingência.³¹

Logo apontamos que, se o significante não é eterno, devemos supor uma declinação da identidade na repetição do objeto — “o que passa entre um sujeito e a operação que o objetiva, o define ou o limita na predicação, se relaciona com a categoria do que sustenta a si mesmo”³². Então, forma-se a seguinte pergunta: como podemos localizar este corte de forma imanente? Proponho adotar a tese de Meillassoux — a necessidade da contingência — dentro do campo da psicanálise para confrontar de modo racional o âmago dessa problemática. Para tal, não se pode falsear a criação *ex nihilo*. Com essa lógica, poderemos afirmar que o futuro do analisante pode efetivamente não se parecer ao passado. Com o *não-todas*, em que não há metalinguagem, Lacan abre o campo não apenas a uma ontologia não-metafísica, mas também à possibilidade de articular plenamente a condição (\$) do sujeito ao objeto *a*: criação de valor e sentido particular.³³ Todo o universo, seja discursivo ou não, é acausal e está aberto à mudança.

A cadeia significante: repetição, iteração, reiteração

Nosso PIC rejeita o evolucionismo em psicanálise e sustenta de forma hipotética uma posição criacionista — criação *ex nihilo*. Proponho explorar essa lógica com base na formalidade da linguagem matemática, ou seja, a partir dos signos vazios de sentido. Para isto, vamos apresentar a teoria do signo-vazio de Quentin Meillassoux, na qual ele propõe que o alcance ontológico das matemáticas movimenta-se sobre as noções centrais de repetição e iteração. A finalidade é poder operar com esta lógica na interpretação ou formalização de um caso. O problema de investigação tem sido proposto a partir de uma aporia no interior do galileanismo, uma reproposição do problema de Hume e a reconsideração do estatuto arbitrário do significante. O que vamos apresentar agora é uma tentativa de descrever a criação *ex nihilo* na própria cadeia, o significante em um espaço-tempo, seja sensível ou não. Por mais que, de acordo com a hipótese da contingência,

³¹ Lacan, J. (2012). *El Seminario. Libro XIX: ...o peor*. Paidós: Buenos Aires. pp. 201-205.

³² Lacan, J. (1972-1973). *El Seminario. Libro XX: Otra Vez, Encore*. Op. cit. Clase 2, p. 25.

³³ APOLA, (2019). *Programa de Investigación Científica en Psicoanálisis*. Op. cit. p. 16.

compreendamos o significante de fora da pura relação ou oposição, é necessário também propô-lo em relação com a condição de possibilidade da significação, o sentido particular e a identidade.

Meillassoux busca na linguagem um sistema de identidade sem precedentes, que seja capaz de sustentar um em-si absoluto, porém não metafísico. Pois bem, o que nos interessa é como este sistema de identidade permite, também, o acesso a um sistema de diferença igualmente sem precedentes. A partir disso, com o objetivo de conciliar a existência das qualidades subjetivas com a ciência galileana das mediações quantificáveis, há que assimilar que não podemos especificar a repetição de uma forma qualitativa, ao menos em sua formalização. É disso que trata Meillassoux através da reiteração: uma diferença que não é nem uma não-similaridade, nem o efeito de uma repetição sensível, a qual não permitiria fazer cadeia porque, ao introduzir uma modificação, romperia a progressão quantitativa.³⁴ O que permite este gesto a Meillassoux é a teorização do signo-vazio de significado. Assim, pode apoiar-se em outra linguagem da diferença, de fora do espaço-tempo sensível que caracteriza a repetição:

Repetição	I	II	III'	(III')', etc.
Efeito diferencial		+I	(+I)'	(+I)''
Reiteração	I	II	III	III, etc.
Iteração		+I	+I	+I ³⁵

Podemos observar como, na série iterativa, se faz possível localizar uma progressão quantitativa. Diversamente da primeira série que, ao incluir a diferença, é qualitativa. O signo-vazio que caracteriza a cadeia iterativa é apresentado como o melhor candidato para a especulação sobre o que existe.

Em resumo, com essa teoria podemos defender a criação *ex nihilo* de fora de um efeito-repetição diferencial, porque a iteração não implica num aumento indefinido, mas ilimitado: sempre igual, uma reprodução idêntica. Este tipo de recorrência diferencial, como a repetição, mas de outra maneira, já que se abre ao infinito, é o que permite formular a série reiterativa. Dito de outra maneira, a possibilidade de pensar a diferença fora do campo da repetição sensível passa pelo infinito potencial, a inexistência de uma totalidade acabada de números naturais. A criação converte-se, assim, em uma não-sucessão iterativa da cadeia entre os números ordinais finitos e

³⁴ Meillassoux, Q. (2022). “Iteración, reiteración, repetición...”. Op. Cit. p. 96-97. O autor francês distingue (1) a recorrência, uma reprodução de uma mesma marca; (2) a repetição, uma recorrência finita que se inscreve na diferença à causa do espaço-tempo sensível, e (3) a iteração, uma recorrência não diferencial e, portanto, ilimitada, por ser uma identidade pura de marcas. A iteração, ao escapar do efeito da repetição, abre a possibilidade da (4) reiteração.

³⁵ Ídem, p. 98-99.

infinitos, onde pode-se supor uma ruptura do princípio de identidade. Os ordinais referem-se à organização, ou seja, sua função é nomear algo que precede. O problema é quando nos perguntamos o que fazer com o primeiro ordinal, o que não precede a nada, porém causa a organização.

Se extrapolarmos essa tentativa ao nosso campo, abre-se a possibilidade de pensar ontologicamente a mudança da posição subjetiva frente ao sofrimento, a partir da introdução de uma *acausalidade*. Trata-se da capacidade do pensamento para iterar um signo, independentemente da idealidade ou eternidade do significado. Com isso, podemos concretizar o advir do sujeito a partir da articulação significativa no campo do Outro/A. “Sem o significativo no começo, é impossível articular a pulsão como histórica. E isso basta para introduzir a dimensão do *ex nihilo* na estrutura do campo analítico”.³⁶

Supondo que o real inorgânico é não-sentinte, então nos salvamos de agregar à matéria uma capacidade sentinte muito problemática; porém, diante disso, creio descobrir um mundo que é infinitamente mais interessante que o mundo subjetivado. Para este mundo de matéria morta, resulta que há uma emergência radical *ex nihilo* de realidades (sensações, percepções, etc.), que absolutamente não existiam antes, nem sequer potencialmente (uma vez que as combinações potenciais da matéria inorgânica implicam apenas complexos físicos, que nunca tiveram nenhuma razão para complementarem-se a si mesmos com um sistema de sensações).³⁷

Seja ($\$ \diamond a$) ou ($\$ \diamond D$), aceitar a criação *ex nihilo* é a consequência de que o significativo em psicanálise seja a causa do sujeito.

O infinito potencial permite recoletar a totalidade dos ordinais finitos e infinitos, mas jamais poderá ser aquele que nada está em possibilidade de exceder. É nesse sentido que Meillassoux “destotaliza o possível” e libera assim o tempo de toda subordinação legal.³⁸ Desta maneira, a cadeia significativa, agora uma sucessão iterativa, transforma-se na própria verdade do múltiplo ou estrutural tal como nos ensina Cantor: a inexistência do Todo. Em uma série entre um ordinal e outro ($\omega + n$), entre o nada [*le rien*] do conjunto vazio e sua inscrição no S1, existe um buraco que não se pode alcançar: pode-se superar, mas não alcançar³⁹. Trata-se do famoso caso de Aquiles e a tartaruga. Este limite é o todo: a substância para uma ontologia metafísica ou “o real do corpo”, à

³⁶ Lacan, J. (1988). *El Seminario. Libro VII: La ética del psicoanálisis*. Paidós: Buenos Aires. p. 258.

³⁷ Meillassoux, Q. (2022). “Iteración, reiteración, repetición...”. Op. Cit. p. 66.

³⁸ Meillassoux, Q. (2018). “Potencialidad y virtualidad”. Op. cit. p. 109.

³⁹ Lacan, J. (1972-1973). *El Seminario. Libro XX: Otra Vez, Encore*. Op. cit. Clase 2, p. 17.

maneira da extensão *partes extra partes*, em uma teoria psicanalítica não baseada no significante. Recordemos que a metafísica é uma lógica clássica aonde o ser é, o não-ser não é, e não há uma transição possível (mudança) entre essas identidades. Pois então, como temos argumentado, a presunção de um acaso probabilístico no devir é igualmente metafísica. Com isso, buscamos demonstrar que em uma análise, em que o saber encontra-se no Outro que não pode ser Tudo, a verdade unicamente pode localizar-se na função do objeto *a*: a criação de valor e sentido particular. Desta forma, abrimos à experiência analítica — esse *cessa de não escrever-se* em relação com o falo (Φ) que não é mais que a contingência — a possibilidade de produzir o mais que pode produzir, o S1.⁴⁰ Deixo incompleta a descrição do par de conceitos repetição e iteração e sua relação com os ordinais infinitos para futuras investigações.

Conclusão

Sustentar ontologicamente a criação *ex nihilo*, ou outra hipótese possível, não significa suturar a “falta-em-ser”. Ao contrário, trata-se de poder fundamentar algo a partir desta falta sem cair no relativismo ou no niilismo — e tampouco, ingenuamente, em nenhum absoluto metafísico, seja um ideal ou, inclusive, a natureza discursiva de toda a realidade. Desta maneira, sustentar ontologicamente a criação *ex nihilo* é o que permite afirmar que existe algo no lugar do nada. Em outras palavras, avançar de forma propositiva na investigação em nosso campo, o qual constitui as propriedades de sua linguagem formal. Tanto a concepção lacaniana do matema como os signos vazios de sentido de Meillassoux, cada um com sua particularidade, convertem-se em questões propriamente ontológicas. A psicanálise não é uma ontologia. A filosofia tampouco. Se estabelecemos um diálogo com a ontologia factual é porque possibilita-nos incluir a questão do nada, fundamental pelo assunto tratado, e poder entender as consequências de sua existência.

A realidade pode intuir-se de duas maneiras diferentes: como uma coisa contingente ou como o veículo para a contingência eterna. A segunda é a maneira especulativa de ver contingência inerente a cada ente ou objeto como necessária. Igualmente, a contingência de uma coisa sempre pertence a esta ou aquela coisa. O ponto que quero ressaltar é que é possível sustentar uma teoria onde o significante pode ver-se sendo veículo da contingência, sendo capaz de ser de outro modo, ainda que sua base seja, para nós, indestrutível ou eterna. Em relação à determinação, essa é a uma forma de ser radicalmente materialista em psicanálise e poder localizar a causa de fora da lógica clássica metafísica, cujo princípio do terceiro excluído impossibilita a mudança. E além disso, também de

⁴⁰ Ídem, classe 9, p. 9.

fora da lógica freudiana, onde a causa — uma verdade oculta — infere-se a partir dos efeitos do inconsciente. A esta causalidade atualizada denominamos *acausalidade*, que se constitui na nossa verdade: a intotalização. Este gesto é produto de duas convicções: (1) que é possível localizar uma ontologia não-metafísica subjacente, segundo a forma da linguagem matemática e (2) que a psicanálise, inclusive em seu aspecto “antifilosófico”, requer um projeto ontológico — seja próprio ou não.

Em consequência, se sustentamos uma teoria *exniilista*, não é suficiente que o resultado de uma análise seja um “saber fazer com” ou uma “conciliação”. Um psicanalista deve tratar de buscar, em um campo onde a existência do Outro — uma intotalização — é o antecedente lógico de todo sujeito, a causa de um novo caso. Se não, para quê um paciente começaria uma análise? É a partir daqui que concebemos o objeto *a* como uma dimensão criada de valor e sentido particular. Se definimos o objeto *a* em relação à *acausalidade*, o correlato objetivo da emergência de uma ruptura ou um corte, podemos compreendê-lo como uma identidade especulativa do absoluto em psicanálise: a necessidade da contingência. A ancestralidade que expõe Quentin Meillassoux em *Después de la finitud*, e que tornou-se viral na internet e no campo da filosofia, não é mais que isso.⁴¹

Trata-se de o analista ser capaz de ler um caso desde uma lógica onde não se invalide a “capacidade da razão para acessar a ineficácia de um Todo das potencialidades que preexistiriam à sua emergência”.⁴² Em tempo, cabe lembrar que inferir que isto implicaria em caos é um sofisma. Deste modo, o tempo deixa de ser a atualização de uma semente do passado e converte-se em uma criação em que nada é pré-existente a seu próprio surgimento. A criação *ex nihilo* torna-se – o que poderia parecer inicialmente um paradoxo – a demonstração da inexistência de Deus, porque qualquer ruptura radical do presente com o passado manifesta a ausência de uma ordem capaz de dominar o poder do devir. Consideramos essa proposta teórica *exniilista* não niilista, porque no nada não encontramos nem a dúvida nem a singularidade, mas a causa e a verdade.

⁴¹ Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. Op. Cit. p. 51. Define a ancestralidade como a saída de si mesmo, apoderar-se do em-si independentemente do que sejamos ou não. O autor justifica esta tese com o paradoxo do *archifossile*, o qual demonstra um impasse no solipsismo contemporâneo na sua incapacidade de pensar nas evidências sobre a existência do universo antes do surgimento da espécie humana. Afirma que há sentido em pensar como propriedade do absoluto tudo que pode ser formulado em termos matemáticos. Desta forma, reativa a tese cartesiana das propriedades primárias e secundárias e tenta sair do correlacionismo sujeito-objeto pós-kantiano. Assim, o correlacionismo tem se convertido na etiqueta de moda que substituiu o idealismo.

⁴² Meillassoux, Q. (2018). “Potencialidad y virtualidad”. Op. cit. p. 118.

BIBLIOGRAFIA

1. APOLa (2019). *Programa de Investigación Científica en Psicoanálisis*. <https://apola.online/programa>
2. Badiou, Alain (2021). *El nihilismo contemporáneo. Imágenes del tiempo presente I*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu.
3. Benveniste, Émile (1971). *Problemas de lingüística general*. Madrid: Siglo XXI.
4. Bunge, Mario (2003). *Emergencia y convergencia. Novedad cualitativa y unidad del conocimiento*. Barcelona: Gedisa
5. Chiesa, Lorenzo (2010). "Hyperstructuralism's Necessity of Contingency". En *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique, Capitalism and Psychoanalysis*, vol 3 pp. 159-177. <http://www.lineofbeauty.org/index.php/s/article/view/35/89>
6. Denett, Daniel (1995). *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós.
7. Fernández, Enrique (2019). *El vacío cuántico y la nada* [vídeo]. Youtube. Facultad de Física de la Universidad de Sevilla. <https://www.youtube.com/watch?v=NGgK6qYsnIY>
8. Lacan, Jacques (2008). *El Seminario. Libro XVI: Del Uno al otro*. Buenos Aires: Paidós.
———, (1973-74). *Séminaire 21: Non-dupes...* <http://staferla.free.fr/S21/S21.htm>
———, (2002). "La ciencia y la verdad". En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
———, (1972-1973). *El Seminario. Libro XX: Otra vez, Encore*. Versión crítica Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos Aires.
———, (2012). *El Seminario. Libro XIX: ...o peor*. Buenos Aires: Paidós.
———, (1988). *El Seminario. Libro VII: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
9. Meillassoux, Quentin (2019). "Materialismo y surgimiento *ex nihilo*". En *Devenires*, xx, n° 39, pp. 265-287. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/issue/view/38>
———, (2018). "Potencialidad y virtualidad". En *Hiper-caos*. Salamanca: Holobionte.
———, (2022). "Iteración, reiteración, repetición: un análisis especulativo del signo sin sentido". En *Aitías. Revista de Estudios Filosóficos*, vol. II, n° 4, pp. 39-107. Universidad Autónoma de Nuevo León. <https://aitias.uanl.mx/index.php/a/article/view/42>
———, (2015). *Después de la finitud. Ensayos sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.

ANTONI CANYELLES SUAU

Graduado em Estudos Literários pela Universitat de Barcelona. Estudante de Psicologia na Universitat Oberta de Catalunya. Mestrando em Psicanálise na Universidad de Buenos Aires. Sócio da APOLa.
canyellesantoni@gmail.com
@canyelles