

OR
EN

O REI
ESTÁ NU



REVISTA DA PSICANÁLISE POR VIR

Nº 02

ANO 02

NOVEMBRO 2022



O REI ESTÁ NU

APOLa
Apertura para Otro Lacan
Sociedade Psicanalítica

O REI ESTÁ NU
Revista para a psicanálise por vir

Ano 2 Nº 2
Novembro 2022

COMITÊ EDITORIAL

KARIME COLARES
FLÁVIA DUTRA
CARINA RODRIGUEZ SCIUTTO
PEDRO HENRIQUE AFFONSO

ÍNDICE

Editorial.....	7
A construção performativa do corpo como substância gozante.....	9
BRUNO BONORIS	
O sujeito de Lacan a partir das antinomias da lógica matemática.....	17
PEDRO CARRERE	
A ontologia sem-um de Lacan segundo A. Badiou.....	27
RICARDO CUASNICU	
O rechaço ao pensamento.....	35
FLAVIA DUTRA	
O simbólico de J. Lacan, ou a função do furo.....	53
ALFREDO EIDELSZTEIN	
Freud e o Representacionalismo.....	61
LEANDRO EMMANUEL GOMEZ	
O passado é imprevisível	71
GABRIELA MASCHERONI	
O ultrapassado em Freud (parte 1): a formação, a escola.....	79
MARTÍN MEZZA	
O sujeito lacaniano como sujeito da ciência em relação ao Outro como lugar da verdade.....	91
MARÍA INÉS SARRAILLET	

EDITORIAL

Este segundo número da revista “O rei está nu” da Associação Psicanalítica “Apertura para Otro Lacan” (APOLa) se dedica exclusivamente à tradução para o português de artigos publicados em espanhol nas diversas edições da revista “El rey está desnudo”, a qual completa quatorze anos de existência em novembro deste ano, com dezenove números publicados.

A presente edição da revista “O rei está nu” conta com oito artigos, selecionados pela qualidade argumentativa e rigor investigativo, que abordam questões cruciais para a construção de uma psicanálise porvir, em consonância com o Programa de Investigação Científica (PIC) da APOLa, dentre elas: a noção de sujeito do inconsciente; o estatuto do corpo irreduzível ao organismo; o funcionamento intervalar do simbólico; a temporalidade circular da cadeia significante; e a desambiguação do freudo-lacanismo.

Esperamos com isso resgatar e tornar acessível a um público maior algumas das principais vertentes de investigação desenvolvidas no âmbito desta Associação, fomentando a interlocução com os psicanalistas brasileiros.

Comissão Editorial

A construção performativa do corpo como substância gozante

The performative construction of the body as enjoying substance

BRUNO J. BONORIS

RESUMO:

No presente trabalho tentaremos demonstrar que o corpo moderno oculta ou esconde seu caráter convencional para se apresentar como uma realidade natural e dada, ou seja, que se desdobra como um corpo a-histórico. Por sua vez, deixando de lado suas características particulares e seus diversos modos de apresentação, sustentaremos que o engano principal do corpo contemporâneo reside no esquecimento de sua construção social e historicamente determinada. Mas o que significa dizer que o corpo se constrói? Como se constrói um corpo? Qual é a sua materialidade? Tentaremos, ao menos de forma introdutória, responder a estas perguntas.

PALAVRAS-CHAVE: corpo — performatividade — Outro — substância gozante

ABSTRACT:

This paper tries to show that modern body hides its conventional character to stand as a natural reality, that is to say, it discloses as an ahistorical body. In turn, leaving aside its particular characteristics and its different modes, it will be argued that the main body of contemporary deception lies in forgetting its social and historically specific construction. But what does it mean that a body is built? How is a body constructed? What is its materiality? The aim is to answer these questions.

KEY WORDS: body – performativity – Other – enjoying substance

A história do corpo é a história de um esquecimento — propõe Le Goff em *Una historia del cuerpo en la Edad Media* — “como se a vida deste estivesse situada fora do tempo e do espaço, confinada na suposta imobilidade da espécie”.¹

Este enunciado tem, pelo menos, dois sentidos: em primeiro lugar — a partir de uma perspectiva mais previsível — indica que o corpo foi esquecido pela história e pelos historiadores, porque durante muito tempo considerou-se que ele pertencia à natureza e não à cultura. Em segundo lugar — e como suporte do esquecimento da disciplina histórica — aponta que o corpo moderno se compôs, estritamente falando, a partir da inadvertência sobre sua própria constituição. Talvez esta seja a característica fundamental do corpo moderno: que oculta ou esconde seu caráter convencional para

¹ Le Goff, J. y Troung, N. (2014). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires: Paidós, p. 11.

se apresentar como uma realidade natural e dada. O corpo moderno se desdobra como um corpo a-histórico.

Portanto, deixando de lado suas características particulares e suas diferentes formas de apresentação — o corpo máquina, o corpo anátomo-fisiológico, o corpo esfera, o corpo ciborgue —, podemos afirmar que o engano principal do corpo contemporâneo reside no esquecimento de sua construção social e historicamente determinada.

Mas o que significa dizer que o corpo se constrói? Como se constrói um corpo? Qual é a sua materialidade? Tentaremos responder a essas perguntas, pelo menos de forma introdutória.

Através do termo “técnicas corporais” — que anos mais tarde será muito vantajoso para Foucault —, Marcel Mauss demonstrou que cada sociedade possui seus próprios costumes com relação às atitudes corporais. A partir desse ponto de vista, o conceito “técnicas corporais” expressa “a forma com que os homens, sociedade por sociedade, fazem uso de seu corpo de uma forma tradicional”.²

Seria possível entender que, através desse termo, Mauss tentou dizer que cada indivíduo faz uso particular de seu corpo de acordo com a cultura em que foi criado, ou seja, que cada sociedade distorce as formas naturais de fazer as coisas segundo sua própria idiossincrasia. No entanto, seu argumento é mais radical, o que Mauss sustentou é que não há modo natural de fazer as coisas, “provavelmente — afirma — não existe forma natural”.³ Dormir, sentar-se, caminhar, beber, comer, correr, nadar, escalar, a imposição da voz, a forma de olhar, o ato sexual, são todas técnicas, ou seja, **algo herdado por tradição e eficaz em seu uso.**

A pertinência da proposta de Mauss reside no fato de que ele pôs em questão aquilo que é evidente e inquestionável: os usos de nosso corpo que aparentam estar determinados por fins estritamente biológicos. Aquilo que consideramos mais próprio do desempenho de nosso corpo como entidade anátomo-fisiológica é, na verdade, uma operação cultural, regulada pelo enredo simbólico. Diferentemente de outros atos tradicionais, como os religiosos, os jurídicos, ou os morais, os atos corporais são concebidos como atos mecânicos com uma finalidade biológica concreta. Eis aqui o engano que ele quer desvendar. Em suma, para Mauss o corpo é um construto codificado e normalizado que herda um número limitado de técnicas eficazes em seu uso.

Por sua vez, Mauss poderia ser concebido como um dos primeiros teóricos da performatividade — pensando, especialmente, nas ideias de tradição e eficácia. Recordemos brevemente sua origem. Em seu livro *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin definiu o enunciado performativo como aquele que não se limita a descrever um fato, e sim o que o realiza no próprio ato de expressá-lo. Verbos como “jurar”, “declarar”, “apostar”, “batizar” etc. produzem orações que, por si só, já são uma ação. Um

² Mauss, M. (1934). *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979, p. 337.

³ *Ibid.* p. 341.

exemplo bastante simples poderia ser quando um juiz diz: “Eu vos declaro marido e mulher”. Ao pronunciar a frase, o matrimônio é constituído e, obviamente, isso muda a realidade que existia até então.

Fora do escopo que esse conceito teve no campo da linguística, é um fato que tem sido decisivo também para o pensamento contemporâneo, especialmente para Judith Butler, que usou essa noção para analisar vários fenômenos com argumentos ousados e potentes. Mas o que significa para essa autora fazer coisas com palavras? Trata-se, possivelmente, de que a palavra, por si só, tem o poder de modelar os corpos em virtude de sua própria substância linguística? De novo, o que significa dizer que o corpo seja constituído, acrescentamos agora, performativamente?

Uma das críticas que Butler recebeu — depois da explosão midiática do seu livro *El género en disputa* — afirmava que a performatividade, o fato de poder criar coisas com palavras, traria como resultado um sujeito livre e autodeterminado que decidiria, por meio de uma ação instrumental, sobre seu gênero e sobre sua materialidade corporal — formas de caminhar, de falar etc. —, de acordo com seu próprio anseio. Por outro lado, os críticos pensaram que o construtivismo butleriano se reduziria a uma posição de monismo linguístico, como se forças impessoais — estrutura, poder, o discurso etc. — fossem capazes de construir realidades fora dos corpos onde são realizadas. Como sair dessa dicotomia? “Se não há um sujeito que decida sobre seu gênero e se, pelo contrário, o gênero é o que determina o sujeito”,⁴ como surge o gênero em sua materialidade corporal? Quem ou o que o constitui?

A resposta de Butler é que a materialidade corporal de um gênero é construída através da repetição ritualizada de normas estabelecidas pelas relações saber-poder. A partir dessa perspectiva, a performatividade não deve ser entendida como um “ato” único e intencional de um “eu” ou de um “nós”, mas como “a prática reiterativa e referencial pela qual o discurso produz os efeitos que nomeia”⁵. De fato, não existe um “eu” ou um “nós” fora da matriz da inteligibilidade que os constitui.

Em outras palavras, as relações de poder não são uma entidade volátil que recairia sobre corpos inertes e paralisados, mas, *strictu sensu*, são corpos pensando, falando e gozando; pensados, falados e gozados. Os corpos são, por sua vez, efeito e causa das relações de saber-poder. Portanto, a matéria dos corpos é indissociável das normas reguladoras que governam sua materialização e a significação daqueles efeitos que o próprio corpo materializa. Isso quer dizer que o corpo é, de alguma forma, nos termos de Le Goff, o agente e, por sua vez, o produto da história.

Como pode ser observado, Butler tentou de todas as formas se livrar das críticas feitas a um Foucault que supostamente teria se tornado paranoico ao situar o poder como sujeito gramático e

⁴ Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, p. 12-13.

⁵ *Ibid.* p. 18.

metafísico. De acordo com Butler, num sentido foucaultiano, a produção de um sujeito através das instâncias de poder e saber, é ao mesmo tempo o meio para alcançar sua própria regulação.

Não seria adequado dizer que o termo “construção” corresponde ao lugar gramatical do sujeito, porque a construção não é nem um sujeito nem seu ato, mas um processo de reiteração pela qual chegam a surgir tanto os “sujeitos” como os “atos”. Não há nenhum poder que atue, só existe uma atuação reiterada que se faz poder em virtude de sua persistência e instabilidade. Eu proporia, em vez destas concepções de construção, um retorno à noção de matéria, não como lugar ou superfície, mas como um processo de materialização, que se estabiliza através do tempo para produzir o efeito de fronteira, de permanência e de superfície que chamamos de matéria.⁶

Um fato fundamental é que, uma vez que a performatividade não é um ato singular, mas a reiteração de uma norma ou conjunto de normas que adquire a condição de ato no presente, ficam ocultos ou escondidos seu caráter convencional e sua essência iterativa; e, dessa forma, ela se apresenta para nós como uma realidade natural e eterna.

Nesse ponto, Butler lembra da teoria do narcisismo na obra de Freud, que diz que “o eu é primeiro e principalmente um eu corporal [...] uma projeção de uma superfície”,⁷ ou seja, uma morfologia imaginária. Na verdade, foi Lacan quem extraiu as consequências mais subversivas das ideias de Freud ao sustentar que o eu, a realidade e o corpo, não são um dado primário, mas construções imaginárias mediadas pela ordem simbólica. Em sua teoria do estágio do espelho, Lacan sustenta que o corpo e o eu são construídos pela identificação imaginária com o outro — “o eu é outro” — enquanto eu ideal; mas, a partir de uma instância simbólica, o ideal do eu — ou Ideal do Outro — que regula e orienta essa identificação. A partir desse ponto de vista, as teorias de Lacan e de Butler concordam. Seria possível pensar que a diferença reside em que, para Butler, os esquemas reguladores — o simbólico lacaniano — “não são estruturas eternas, mas constituem critérios historicamente revisáveis de inteligibilidade que produzem e conquistam os corpos”.⁸ Contudo, se entendemos que o Outro lacaniano representa tanto os outros primordiais como a cultura, e se, por sua vez, compreendemos que os outros primordiais são impensáveis sem um substrato histórico-social, seria obtuso pensar que o Outro está “fora de tempo”; e, portanto, deveríamos concluir que o simbólico regula e orienta as identificações imaginárias a partir das quais são construídos os corpos **em sua nuance histórica**. Em

⁶ Ibid. p. 28.

⁷ Freud em Butler, *ibid.*, p. 35-6.

⁸ *Ibid.*, p. 36.

síntese, tudo indica que devemos conceber o simbólico como uma regulação da significação que varia com o tempo e não como uma estrutura quase permanente.

O que nos interessa apontar é que a constituição performativa do corpo não se limita à sua vertente imaginária — estritamente entendida como a imagem do corpo —, mas que abarca também sua face real, ou seja, os modos de satisfação sintomática que o compõem. Em outras palavras, acreditamos que o corpo como substância gozante se constitui performativamente. O que queremos dizer com isso? Que o corpo como substância gozante se constitui a partir da estabilização de certos enunciados, particulares e historicamente determinados, que se normalizam — fazem norma — e que se materializam no sentido mais radical do termo, ou seja, que se convertem em corpos afetados, sensíveis, gozantes.

A partir desta perspectiva, as dicotomias palavra-coisa, ideia-matéria, pensamento-corpo etc. não podem ser sustentadas. O corpo se materializa eideticamente como uma superfície intertextual de enunciados rígidos e particularizados sustentados em uma narrativa histórica esquecida. Finalmente, a linguagem não encontra outro modo de existência que não seja *en-cuerpo* (no-corpo).⁹

“A descoberta freudiana — diz Lacan — nos leva a escutar no discurso essa palavra que se manifesta através, ou até mesmo apesar, do sujeito. O sujeito não nos diz esta palavra só com o verbo, mas com todas as suas manifestações restantes, com seu próprio corpo o sujeito emite uma palavra.”¹⁰

O corpo é o suporte do discurso e, portanto, do gozo. E definir o gozo a partir da inércia do saber, da estabilização e materialização de certos enunciados, implica se livrar da ideia de que o saber é uma abstração que nada teria a ver com o sentir e o agir das pessoas. Como mencionamos anteriormente, é necessário romper com o obstáculo epistemológico fundado na separação radical entre ideia e afeto.

Para refletir sobre esse tema, lembremos da crítica que Lucien Goldman fez a Lacan quando ambos participaram da conferência feita por Foucault, chamada *¿Qué es um autor?* Nela, Goldman relembra Foucault de que a frase “as estruturas não descem às ruas”, escrita pelos estudantes em pleno maio francês, demonstra que não são as estruturas, mas os homens que fazem a história, mesmo quando sua conduta possa ter um caráter significativo ou estruturado. Outra vez, como pode ser observado, Goldman é capturado pela oposição construtivismo-humanismo, que foi tão incômoda para os avanços teóricos de Butler. Lacan, evidentemente, se sente interpelado perante esse comentário e responde:

Não considero de forma alguma legítimo ter escrito que as estruturas não descem às ruas, pois, se há algo que os acontecimentos de maio demonstram, é exatamente a

⁹ N.T.: na língua francesa, *en-corps*, neologismo criado por Lacan, homófono ao título de seu seminário *Encore*.

¹⁰ Lacan, J. (2008). *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, p. 387.

descida às ruas das estruturas. O fato de que isso seja escrito no mesmo lugar onde aconteceu essa descida às ruas nada mais prova que, simplesmente, o que frequentemente e até na maioria das vezes é interno ao que chamamos de ato, é que ele desconhece a si mesmo.¹¹

Na verdade, o que Lacan tenta enfatizar é que, no ato de escritura, ela se refuta. Ou seja, ao escrever que as estruturas não desciam às ruas, o que se fez foi demonstrar a existência e a influência decisiva da estrutura e do estruturalismo sobre os estudantes. Em outras palavras, para Lacan, da mesma forma que para Foucault, a questão é como os discursos conseguiram capturar os corpos, como um discurso dispõe de um corpo, de suas inclinações, de seus sentimentos, de suas ações. De fato, “entre o corpo e o discurso está isso que os analistas, deleitando-se, pretensiosamente chamam de afetos”.¹²

Para Lacan, então, um corpo “não se goza a não ser corporizado de maneira significativa. O que implica algo diferente do *partes extra partes* da substância extensa”.¹³ É a isso que a invenção de Lacan, de uma nova substância, se refere: a gozante; que, logicamente, difere da substância extensa — na medida em que não ocupa nenhum lugar no espaço tridimensional —, e da substância pensante — na medida em que aqui não há consciência que valha. Em conclusão, o corpo real para a psicanálise é significativo, fato que as histéricas tratadas por Freud revelaram com absoluta transparência. Isso não significa que o corpo seja “meramente representacional”, muito pelo contrário, o significativo só existe fazendo corpo.

Por fim, gostaríamos de recordar duas das mais valiosas indicações de Lacan sobre o gozo: a primeira é que “o saber é meio de gozo”¹⁴ e a segunda é que “o saber é o Gozo do Outro”.¹⁵ Com isso entendemos que para Lacan o saber não é algo que se possua, que se disponha, mas que, sobretudo, é algo que se exerce iterativamente. A partir dessa perspectiva, a frase de Lacan no final do *Seminário 20*, conhecido como seminário do gozo, pode ser entendida: “A chave para o que eu expus este ano diz respeito ao que é do saber, e enfatizei que seu exercício só poderia representar um gozo”.¹⁶ O gozo, então, poderia ser definido parcialmente como o exercício encarnado do saber inconsciente; e a pulsão como o lugar corporal a partir do qual isso fala, nos interstícios da superfície.

¹¹ Lacan en Foucault, M. (2010). *¿Qué es un autor?*, Córdoba, Argentina: Ediciones literales, cuadernos del plata, p. 57.

¹² Lacan, J. (2012). *El seminario. Libro 19: ...o peor*. Buenos Aires: Paidós, p. 224.

¹³ Lacan, J. (2006). *El seminario. Libro 20: Aun*, Buenos Aires: Paidós, p. 32.

¹⁴ Lacan, J. (2006). *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, p. 53.

¹⁵ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶ Lacan, J. (2006). *El seminario. Libro 20: Aun*. Buenos Aires: Paidós, p. 165.

BIBLIOGRAFIA

1. Butler, J. (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
2. Eidelsztein, A. (2011). El cuerpo en psicoanálisis. Recorridos intertextuales. Curso de Posgrado de la Universidad de Buenos Aires. Inédito.
3. Foucault, M. (1969). *¿Qué es un autor?* Córdoba, Argentina: Ediciones literales, cuadernos del plata, 2010.
4. Lacan, J. (1953-53). *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
5. Lacan, J. (1969-70). *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
6. Lacan, J. (1971-72). *El seminario. Libro 19: ...o peor*, Paidós, Buenos Aires, 2012.
7. Lacan, J. (1972-73). *El seminario. Libro 20: Aun*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
8. Le Goff, J. y Troung, N. (2003). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Buenos Aires, 2014.
9. Mauss, M. (1934). *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979.

BRUNO J. O BONORIS

Psicanalista. Graduado em Psicologia (UBA). Mestrando na Facultad de Filosofía y Letras da UBA. Professor de Psicopatología Cátedra II, UBA. Pesquisador bolsista UBACyT. Residência completa em Psicologia Clínica no Hospital Ramos Mejía. Membro de Apertura Sociedad Psicoanalítica.
E-mail: brunobonoris@hotmail.com

O sujeito de Lacan a partir das antinomias da lógica matemática

Lacan's subject from the antinomies of mathematical logic

PEDRO CARRERE

RESUMO:

Em vários lugares, Lacan recorre a algumas descobertas paradoxais da lógica matemática para explicar o estatuto do sujeito que propõe para sua psicanálise. Essas descobertas colocam em questão as leis da lógica clássica como forma universal de fazer ciência. A partir disso, tentaremos localizar quais são as vias possíveis para o desenvolvimento de uma psicanálise que se correspondem com essa novidade. Seguimos o caminho traçado por Lacan a partir da definição do sujeito como “correlato antinômico” no que diz respeito à operação sobre o conhecimento da ciência moderna.

PALAVRAS-CHAVE: sujeito – antinomia – lógica-matemática – impossível-saber – conjectura

ABSTRACT:

In several places Lacan turns to some paradoxical findings of mathematical logic in order to account for the status of the subject that he proposes for his psychoanalysis. Those findings put into question the laws of classical logic as a universal way of doing science. Drawing upon this, we will try to locate which are the open paths for developing a psychoanalysis that correspond to this novelty. We follow the path outlined by Lacan when he defines the subject as "antinomic correlate" with respect to the operation on knowledge proper of modern science.

KEY WORDS: subject – antinomy – mathematics-logic – impossible to know – guess

A lógica matemática constitui o campo em que, até o final do século XIX, se esperava assegurar o raciocínio matemático diante da possibilidade de contradições. A questão da consistência das matemáticas foi adquirindo maior relevância a partir do surgimento de uma ciência apoiada na ideia galileana de que a natureza é regida precisamente por leis matemáticas, passíveis de serem descobertas mediante a precisão do cálculo e da medição.

A lógica matemática estuda a inferência matemática mediante a construção de sistemas formais compostos de axiomas, símbolos e regras que permitem uma série de demonstrações rigorosas. Após a repetida aparição de paradoxos, esperava-se poder reconstruir os fundamentos das matemáticas através da solidez das leis da lógica, que eram tidas como verdades evidentes desde a antiguidade. Os formalistas buscavam transformar as matemáticas em um conjunto consistente de “axiomas e

definições completas e claramente formuladas”,¹ depuradas de todo elemento intuitivo.

Toda a questão se desenvolve, então, na interseção de dois campos: o do raciocínio matemático e aquele em que se pretende demonstrar formalmente sua validade. O programa formalista foi a tentativa de fazer coincidir ambos os campos para assegurar a existência do que Russell definiu como “matemáticas perfeitas, que não deixaram espaço para dúvidas”,² ou, nas palavras de Lacan, um discurso que se sustente por conta própria, onde “até o matemático tenha evaporado”.³

Tudo isso indica brevemente o contexto em que surgem os impasses a respeito dos quais Lacan define, em vários lugares, sua noção de sujeito. Estamos nos referindo especialmente aos teoremas de Incompletude de Gödel, que demonstram o fracasso do projeto formalista, revelando um limite intransponível entre matemática e lógica, entre raciocínio e demonstração formal, entre verdade e exatidão.

O segundo teorema de Gödel diz que “é impossível demonstrar formalmente a coerência de um sistema formal que contenha aritmética dentro desse mesmo sistema. Para demonstrá-la, é necessário sair do sistema e apelar a **intuições impossíveis de formalizar**”.⁴ Ou seja, existem verdades matemáticas que não podem ser recuperadas por escrito através dos métodos formais de demonstração.

Em “A ciência e a verdade”, Lacan se baseia justamente neste teorema para definir o que ele designou como “sujeito da ciência”:

[A lógica moderna] é a consequência estritamente determinada de **uma tentativa de suturar o sujeito da ciência**, e o último teorema de Gödel mostra que ela fracassa, o que significa dizer que o sujeito em questão permanece sendo o correlato da ciência, mas um **correlato antinômico**, posto que **a ciência se mostra definida pelo não-sucesso do esforço para suturá-lo**.^{5/6}

¹ Kline, M. (2000). *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre*. Cidade do México: Siglo XXI. p. 207.

² Russell, B. (1976). *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Madri: Alianza Editorial

³ Lacan, J. (1968). Seminario 16: *De un Otro al otro*. Aula 6: 8 de janeiro de 1969. Versão completa traduzida ao espanhol por Ana María Gómez e Sergio Rocchietti para a Escola Freudiana de Buenos Aires.

⁴ Goldstein, R. (2005). *Gödel. Paradoja y vida*. Barcelona: Antoni Bosch.

⁵ Grifo nosso.

⁶ Lacan, L (2009). *La ciencia y la verdad*. Em *Escritos 2*. Buenos Aires. Siglo XXI. p. 818.

No mesmo escrito, Lacan afirma que a ciência moderna foraclui a verdade,⁷ o que é um diagnóstico de como o método científico se funda numa matemática que se pretende garante da exatidão.⁸ Para Lacan, a lógica moderna, ou seja, a lógica matemática, é uma das maneiras pelas quais a ciência tenta suturar o sujeito que ela própria produz. Essa tentativa – fracassada, é claro – acaba revelando como seu correlato antinômico o que Lacan define como “sujeito da ciência”. Apoiando-se no modelo topológico da banda de Moebius, ele também define o sujeito como a divisão entre o saber e a verdade, “uma divisão em que esses dois termos”, diz Lacan, “vêm a convergir”.⁹

O sujeito dividido é, então, o correlato antinômico da ciência, uma vez que anuncia o lugar onde a verdade foracluída retorna ao campo do saber. Mas essa verdade que retorna não é a da revelação divina da Idade Média, nem está vinculada às pretensões de um cálculo exato. Pelo contrário, a verdade se anuncia onde o aparecimento de antinomias lógico-matemáticas produz o desvanecimento das certezas.

Para precisar o alcance da proposta de Lacan, convém esclarecer que o termo “antinomia”, a partir do qual ele define o sujeito da ciência, não alude simplesmente a duas ideias opostas, mas implica uma contradição insolúvel de duas ideias fundamentadas logicamente, ou seja, um paradoxo. A antinomia indica o lugar onde está enfraquecida a possibilidade de decidir sobre a verdade ou falsidade de uma declaração. É por isso que o sujeito da ciência, que é para Lacan o verdadeiro sujeito da psicanálise, é paradoxal no que diz respeito à ambição moderna de um sujeito “saturado” ou com “um certo ancoramento no ser”,¹⁰ tal como Lacan define a condição subjetiva que se deriva do cogito.

A antinomia de Gödel, à qual Lacan se refere, consiste no aparecimento de enunciados indecidíveis¹¹ nos sistemas formais da aritmética. A presença dessas proposições exatamente onde se esperava a desambiguação absoluta dos termos matemáticos significa uma transformação epistêmica inédita, consistente na impossibilidade da lógica de se tornar a metalinguagem da matemática e, portanto, da ciência como um todo. Lacan define a lógica justamente como uma tentativa de metalinguagem,¹² ou seja, a pretensão de reduzir toda a linguagem a um conjunto completo e articulado de letras esvaziadas de sentido, mas presta atenção especial aos impasses que anunciam o fracasso dessa tentativa no campo das matemáticas.

Essas ideias de Lacan estão alinhadas com as do matemático Henri Poincaré, que sustentou que o projeto de derivar as matemáticas da lógica estava fadado ao fracasso. Nesse sentido, chegou a afirmar:

⁷ Idem, p. 830.

⁸ A matemática tem sido historicamente o paradigma do que é conhecido como “ciências exatas”.

⁹ Idem, p. 814.

¹⁰ Idem, p. 814.

¹¹ É indecidível um enunciado do qual não é possível estabelecer se é verdadeiro ou falso. São proposições matemáticas que têm a mesma estrutura do paradoxo do mentiroso, uma vez que falam de sua própria estrutura formal ao enunciar sua indemonstrabilidade (“este enunciado não é demonstrável dentro deste sistema”).

¹² Lacan, J. (1965). Seminário 13: *El objeto del psicoanálisis*. Aula 2: 8 de dezembro de 1965. Versão comparada de Jorge Tarella para a Escuela Freudiana de la Argentina. p.13.

“A lógica não é mais estéril, engendra antinomias”.¹³

O projeto de fazer da lógica a metalinguagem que garanta a consistência das matemáticas revela, no que se refere a Poincaré, sua esterilidade a partir do surgimento de antinomias. Mas essas antinomias não são algo insignificante, pelo contrário, abrem as portas para um novo capítulo na história das matemáticas.

A ciência moderna é definida, como diz Koyré, por “explicar o real pelo impossível”.¹⁴ Ou seja, que, a partir da modernidade, o acesso ao conhecimento sobre o mundo não é mais dado por meio da experiência sensorial, mas torna-se possível por ser capaz de estabelecer com precisão as leis matemáticas que regem seu funcionamento. O exemplo dado por Koyré é o da lei da inércia de Newton, que indica que os corpos se movem eternamente no espaço a uma velocidade e em uma direção constantes – movimento retilíneo uniforme – a menos que sejam afetados pela ação de uma força. O impossível neste exemplo seria a realização empírica dessa ideia, uma vez que ela se refere ao movimento ideal dos corpos no vácuo. No entanto, tem sido determinante na hora de calcular com precisão o movimento dos corpos celestes.

As demonstrações de Gödel, juntamente com outros notáveis desenvolvimentos da ciência do século XX, abrem as portas para uma nova dimensão do saber, dado que, de certa forma, questionam os próprios fundamentos da matemática, disciplina, lembremos, consagrada como a ferramenta fundamental da ciência para alcançar o conhecimento objetivo do mundo. Se o método moderno se funda no estabelecimento de certezas matemáticas a partir de impossibilidades, o sujeito da ciência é definido por Lacan em relação àqueles lugares onde a possibilidade dessa certeza é discutida.

A transformação que a matematização da natureza significou, fez do surgimento da ciência moderna uma verdadeira revolução epistêmica. No entanto, não é senão a partir do aparecimento de antinomias lógico-matemáticas no século XX, como os teoremas de Gödel, que se torna concebível a possibilidade de uma ciência capaz de ser independente dos princípios binaristas da lógica clássica,¹⁵ tomados por certos desde a antiguidade. A demonstração da presença de enunciados indecidíveis nos sistemas formais da aritmética coloca em questão a máxima Aristotélica de que “não é possível que a mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo”.¹⁶

Essa novidade implica, em certo sentido, uma nova transformação no que se refere ao real, e abre as portas para o desenvolvimento daquilo que Lacan designou como “ciências conjecturais”.¹⁷ Lacan esclarece que essa designação não é um nome novo para as ciências humanas, mas diz respeito ao

¹³ Vários autores atribuem essa afirmação a Poincaré, contudo, não pude encontrar a referência exata. No entanto, a frase está claramente em sintonia com o espírito da obra do matemático francês.

¹⁴ Koyré, A. (2007). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Buenos Aires. Siglo XXI. p 183.

¹⁵ Os princípios de identidade, não contradição e terceiro excluído.

¹⁶ Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madri: Editorial Gredos. p 437.

¹⁷ Na matemática, o conceito de conjectura se refere a uma afirmação que se supõe certa, mas que não foi comprovada ou refutada até o momento.

“conjunto da ciência”¹⁸ e inclui, ou pelo menos essa é a sua proposta, a psicanálise como “ciência conjectural do sujeito”.¹⁹ Essa nova dimensão da ciência coloca em questão as possibilidades de um saber com pretensões de certeza, posto que inclui raciocínios onde a verdade não fica reduzida a uma das duas alternativas da disjunção clássica – V ou F –, mas é o que se anuncia com a própria impossibilidade da disjunção, quando se demonstra que um enunciado é verdadeiro e falso ao mesmo tempo, violando o princípio aristotélico do terceiro excluído.²⁰ O sujeito de Lacan se corresponde com essa novidade:

Que o inconsciente diga sempre a verdade e que minta, é, da parte dele, perfeitamente sustentável. Simplesmente cabe a vocês saber disso.

O que isso lhes ensina? Que da verdade, vocês não sabem algo dela a não ser quando ela se desencadeia, e ela se desencadeou: rompeu sua cadeia. Ela disse as duas coisas também, quando vocês diziam que a conjunção não era sustentável.²¹

A verdade do inconsciente, então, não é o que se opõe ao falso, mas aquilo que é meio dito no paradoxo de que algo seja logicamente verdadeiro e falso ao mesmo tempo. Não se trata na psicanálise de encontrar a verdade verdadeira nem a opção correta. O trabalho com o desejo inconsciente não terá, então, nada a ver com essa figura repetida do psicanalista empurrando as coisas para o lugar onde o paciente diz o que é que ele verdadeiramente quer. A verdade do inconsciente, portanto, distingue-se da exatidão.²²

Dessa forma, assim como o real da ciência moderna pode ser definido como **a demonstração precisa do possível a partir do impossível**, o que Lacan designa como ciências conjecturais parecia se corresponder a um real onde **o impossível é a própria demonstração**. Tudo isso é simplesmente outra forma de dar conta do caráter antinômico com o qual Lacan define o sujeito de sua psicanálise no que diz respeito à particular operatória sobre o saber que surge com a ciência moderna. Essa transformação é uma consequência do que Gödel designa como a “incompletude da matemática” e deriva, em nosso campo, da insistência de Lacan em afirmar que “não há metalinguagem”. A impossibilidade de atingir esse nível “meta” é precisamente o que define a ciência em sua dimensão conjectural.

¹⁸ Lacan, J (2009). *La ciencia y la verdad*. Em *Escritos 2*. Buenos Aires. Siglo XXI. p 820.

¹⁹ Lacan, J (2007). *El Seminario. Livro 11*, Aula 4. Buenos Aires: Paidós. p. 51.

²⁰ Lacan diz sobre a afirmação “eu mintei” que “não há nada mais verdadeiro que possa ser dito”. Lacan, J. (1971) Seminario 18: De un discurso que no sería (del) semblante. Aula 1: 13 de janeiro de 1971. Versão crítica de Ricardo R. Ponte. p.11.

²¹ Lacan, J. (1971). Seminario 18: *De un discurso que no sería (del) semblante*. Aula 4: 17 de fevereiro de 1971. Versão crítica de Ricardo R. Ponte. p. 11.

²² Lacan, J. “[...] a exatidão se distingue da verdade, e a conjectura não exclui o rigor”. Lacan, J (2009). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. Em *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI editores. p. 276.

Mas como se pratica uma disciplina vinculada a uma modalidade do saber que não se reduz aos princípios da lógica clássica? Como é possível guiar-se nesse lugar onde a verdade não se limita ao campo do exato, mas é definida precisamente por aquilo que o coloca em questão?

Para responder a essas perguntas, vale considerar o seguinte esclarecimento: os teoremas de Gödel não implicam a inconsistência daqueles sistemas formais onde se demonstra o aparecimento de proposições indecidíveis, mas sim a impossibilidade de demonstrar sua consistência dentro do próprio sistema. A consistência do sistema implica necessariamente sua incompletude, ou o que é o mesmo, só se sustenta a partir de “uma intuição matemática não derivável de seus axiomas”.²³ Mas que significado tem para nós essa intuição da qual a lógica matemática parece não ter conseguido se livrar?

O que encontramos na experiência dessa lógica matemática, [...] senão, justamente, esse resíduo onde se designa a presença do sujeito? [...] Trata-se de algo que constrói um limite, que não descobre nada, sem dúvida que o próprio discurso matemático não tenha descoberto, uma vez que é nesse campo de descobrimento que se põe à prova um método que permite interrogá-lo sobre o que é inteiramente essencial, isto é, **até que ponto ele é capaz de dar conta de si mesmo...**²⁴

É porque ali falta algo que o **desejo do matemático** vai ser posto em jogo.²⁵

O sujeito de Lacan se corresponde com essa impossibilidade das matemáticas de se demonstrarem plenamente. Trata-se de um sujeito que não pode dar conta de si mesmo, por estar estruturado a partir de uma ordem simbólica incompleta. A linguagem, que é sua morada, não persegue o próprio rabo, jamais pode ser constituída como objeto de qualquer metalinguagem, senão, que somente é possível se referir à linguagem a partir da própria linguagem. Essa impossibilidade do sujeito de dar conta de si é outra forma de nomear o inconsciente.

Nesse lugar onde Gödel localiza a necessidade do matemático de recorrer ao ineliminável fator intuitivo como consequência dos impasses em que a formalização lógico-matemática deriva, Lacan propõe o que ele define como o desejo do matemático, que tem para nós o valor de nos remeter ao desejo do analista. Na psicanálise, onde se verifica a impossibilidade de eliminar a ambiguidade dos termos, onde algo não cessa de não se escrever, é justamente onde a função “desejo do analista” é justificada.

²³ Gödel, K. (1951). *Alguns teoremas básicos sobre os fundamentos da matemática e suas implicações filosóficas*. Gibbs Lecture (disponível em <https://godelparatodos.blogspot.com>).

²⁴ Grifo nosso.

²⁵ Lacan, J. (1968). *Seminário 16: De un Otro al otro*. Aula 6: 8 de janeiro de 1969. Versão completa traduzida ao espanhol por Ana María Gómez e Sergio Rocchietti para a Escuela Freudiana de Buenos Aires.

O uso que fazemos aqui do termo “intuição” não indica um desvio a respeito do caminho da razão nem um retorno à experiência sensorial como uma modalidade de acesso ao saber. Muito pelo contrário, a “intuição” seria aqui o termo que devolve a responsabilidade ao psicanalista, que será, de agora em diante, o único encarregado de tentar impedir que o desenvolvimento do saber se esgote nos princípios da lógica clássica. Em outro campo, mas nessa mesma linha de pensamento, Poincaré, referência justamente da escola intuicionista, destaca a importância da invenção do matemático:

O que é de fato a invenção matemática? Não consiste em fazer novas combinações com outros entes matemáticos já conhecidos. Isto, qualquer um poderia fazer, mas as combinações que poderiam ser formadas assim seriam infinitas e a maioria seria totalmente desprovida de interesse.

Inventar consiste precisamente em não construir combinações inúteis, mas em construir apenas aquelas que podem ser úteis, que não são mais que uma ínfima minoria. Inventar é discernir, é escolher.²⁶

Essas ideias de Poincaré devem ser lidas no contexto da discussão acerca das possibilidades das matemáticas de serem fundadas novamente nos fundamentos sólidos da lógica. Sua posição era crítica a respeito dessa possibilidade. Em vez disso, ele argumentou que o trabalho do matemático não é definido pela automação do cálculo, mas depende em grande parte das possibilidades de sua intuição e sua capacidade criativa.²⁷ Se a partir de Gödel está demonstrado que a lógica matemática engendra enunciados indecidíveis, é pertinente dar valor às capacidades criativas do matemático exatamente para tomar decisões. Ou seja, a impossibilidade de reduzir plenamente as matemáticas à lógica devolve seu lugar ao matemático e até mesmo ao cientista — figuras até então excluídas pelas pretensões de objetividade do método moderno — como participantes necessários, com sua contribuição criativa e suas decisões, no progresso do saber da ciência.

Mas o que tudo isso tem a ver com psicanálise? Lacan destaca, em relação ao trabalho do analista:

[...] a maneira de centralizar o que diz respeito **ao que ele escolhe saber**. Nessa escolha, o lugar do não saber é central. Este lugar não é menos articulável em condutas práticas... Mas estas são completamente inúteis fora de uma teoria firme **daquilo que se recusa e do que se admite considerar como algo a saber**.²⁸

²⁶ Poincaré, H (1946). *Ciencia y método*. Buenos Aires – Buenos Aires. Espasa Calpe. p 44.

²⁷ A mesma posição pode ser encontrada, por exemplo, em: Badiou, A (2016). *Elogio de las matemáticas*. Buenos Aires. Capital intelectual.

²⁸ Grifo nosso.

O não saber não é modéstia... é propriamente a produção “em reserva” da estrutura do único saber oportuno.²⁹

Estamos aqui com uma boa definição do que é uma teoria. Pode-se dizer que uma teoria é a escolha que permite o acesso a um determinado campo do saber. Esta, como qualquer outra escolha, implica também um rechaço. O notável, a partir do aparecimento de antinomias dentro da empreitada lógico-matemática, é que essa escolha não está garantida por nenhuma metalinguagem, de modo que a produção de saber, tanto nas matemáticas quanto na psicanálise, não consegue se tornar independente das capacidades criativas do praticante. O psicanalista não conta com uma metalinguagem à qual possa se referir para garantir sua condição neutra. Cabe a ele, então, a responsabilidade pela escolha do elemento discursivo ao qual dirigir a interrogação que o transforme em significante. O psicanalista, longe de poder descansar na pressuposição de alguma “via régia”, tem que escolher as formas de acesso à estrutura do inconsciente. Assim como o princípio da incerteza³⁰ obriga o físico que investiga o mundo subatômico a tomar decisões para poder acessar a realidade, sempre parcial, que pretende abordar, o psicanalista, pela própria incompletude da estrutura do saber conjectural, também é obrigado a escolher, como disse Poincaré, entre as infinitas combinações possíveis, as mais pertinentes.

Vejamos como Lacan está advertido da discussão em relação ao lugar do elemento intuitivo ineliminável nas matemáticas e qual é a sua posição sobre ele:

Todos conhecem a importância que tem toda a batalha entre matemáticos... Poincaré e outros sustentam que há um elemento intuitivo irreduzível, e toda a escola de axiomáticos finge que podemos formalizar completamente a partir de axiomas, definições e elementos, todo o desenvolvimento das matemáticas, ou seja, arrancá-las de toda intuição topológica.³¹

Por sorte, o Sr. Poincaré percebe muito bem que é exatamente na topologia que se encontra o suco do elemento intuitivo, e que não pode ser resolvido, e ainda digo mais: fora da intuição não se pode fazer essa ciência chamada topologia, não se pode começar a articulá-la, porque é uma grande ciência.³²

A topologia, aqui mencionada em relação às contribuições de Poincaré, é justamente outro dos lugares onde Lacan se apoia para questionar o binarismo da lógica aristotélica. Se a lógica clássica

²⁹ Lacan, J. (2012). *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela*. Buenos Aires: Paidós.

³⁰ Formulado em 1927 pelo físico teórico Werner Heisenberg.

³¹ Poincaré se tornou famoso pela conjectura que leva seu nome (1904). Esta ganhou notoriedade e se tornou um dos mais importantes problemas não resolvidos da matemática. Finalmente, foi provado e transformado em um teorema em 2003.

³² Lacan, J (1962). Seminario 9. Aula 12: 7 de março de 1962. Versão crítica de Ricardo Rodríguez Ponte.

aspira à abolição de todo o elemento intuitivo, a consideração de seus limites implica recuperar o valor deste como meio de acesso a uma realidade cuja existência dependerá das condições que o investigador é capaz de estabelecer para sua abordagem. Ao psicanalista, e somente a ele, caberá, então, a responsabilidade de fazer dos impasses da lógica as razões de seu ato, ato que dependerá da colocação em função do desejo do analista. A intuição deve ser entendida aqui como uma forma de se referir à capacidade criativa do praticante, exigida pela inexistência de uma metalinguagem e da condição conjectural do saber. Por essa razão, se a psicanálise é uma disciplina destinada a continuar seu desenvolvimento em alguma direção, é esperado, e entendo que esta seja a proposta de Lacan, que se oriente nas vias do saber conjectural, seguindo o modelo da topologia, da física quântica, das lógicas paraconsistentes etc. Ou seja, usar essas disciplinas, cujas possibilidades de desenvolvimento se devem à sua capacidade de converter os impasses paradoxais da lógica, em ocasiões propícias ao nascimento de uma verdade.

BIBLIOGRAFIA

1. Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madri: Editorial Gredos.
2. Badiou, A. (2016). *Elogio de las matemáticas*. Buenos Aires: Capital intelectual.
3. Gödel, K. (1951). Algunos teoremas básicos sobre los fundamentos de la matemática y sus implicaciones filosóficas. Conferencia Gibbs (disponible en <https://godelparatodos.blogspot.com>).
4. Goldstein, R. (2005). *Gödel. Paradoja y vida*. Barcelona: Antoni Bosch.
5. Kline, M. (2000). *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre*. Cidade do México: Século XXI.
6. Koyré, A. (2007). *Estudios de historia del pensamiento científico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
7. Lacan, J. (2009). La ciencia y la verdad. Em *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
8. Lacan, J. (1962). Seminario 9. Aula 12: 7 de março de 1962. Versão Crítica por Ricardo Rodríguez Ponte.
9. Lacan, J. (1965). Seminario 13: El objeto del psicoanálisis. Aula 2: 8 de dezembro de 1965. Versão comparada de Jorge Tarella para a Escuela Freudiana de la Argentina.
10. Lacan, J. (2007). *El Seminario. Livro II*, Aula 4. Buenos Aires: Paidós.
11. Lacan, J. (1971). Seminario 18: De un discurso que no sería (del) semblante. Aula 4: 17 de fevereiro de 1971. Versão crítica de Ricardo R. Ponte.
12. Lacan, J. (2009). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
13. Lacan, J. (1968). Seminario 16: De un Otro al otro. Aula 6: 8 de janeiro de 1969. Versão completa traduzida por Ana María Gómez e Sergio Rocchietti para a Escuela Freudiana de Buenos Aires.
14. Poincaré, H. (1946). *Ciencia y método*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
15. Poincaré, H. (2018). *La invención matemática. Cómo se inventa: el trabajo del inconsciente*. Oviedo. KRK ediciones.
16. Russell, B. (1976). *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Madri: Alianza.

PEDRO CARRERE

Graduado em Psicologia (U.B.A.).

Membro de Apertura Para Outro Lacan (APOLa) Buenos Aires.

E-mail: pedro_carrere@hotmail.com

A ontologia sem-um de Lacan segundo A. Badiou
Lacan's not-one ontology according to A. Badiou.

RICARDO CUASNICÚ

RESUMO:

O que vou apresentar é parte de um trabalho de investigação da obra de Alain Badiou sobre a ontologia enquanto matemática a partir dos desenvolvimentos da teoria de conjuntos. Minha intenção é lançar um pouco de luz sobre a conhecida afirmação de que a matemática é a ciência do real e sobre a noção de matema na obra de Lacan.

PALAVRAS-CHAVE: ontologia – um – matemática – real – platonismo

ABSTRACT:

This essay is part of Alain Badiou's research on ontology in its mathematical side, taking into account the developments of set theory; in an attempt to shed some light on the assertion that mathematics is the science of "real" and about the notion of "matheme" in Lacan's work.

KEY WORDS: ontology – one – mathematics – real – platonism

Antigos problemas filosóficos vêm se revelando sob nova perspectiva e coloco, por exemplo, a pergunta fundamental da metafísica pelo ser do real, que a física quântica reformula hoje, poderíamos dizer, com literalidade matemática. A obra de Badiou é muito complexa, portanto, me proponho apenas a comentar algo sobre a sua ideia de ontologia e delimitar um pouco o significado do platonismo na matemática e no pensamento de Lacan. Essas são as questões centrais sobre as quais trabalho.

Sabemos que a questão do ser é a velha pergunta metafísica pelo que faz ser o que é, que pergunta pela determinação da presença que se faz patente na unidade e por ela, pelo ser do ente em geral. Essa determinação do aparecer do ser como entidade, no sentido de unidade, é para Heidegger o traço distintivo da metafísica, concebida por ele como história do esquecimento do ser.

Para ele, essa guinada opera no recurso platônico de colocar o verdadeiro sob o domínio da Ideia – do Princípio. Como se a filosofia, logo após o seu nascimento, tivesse esquecido a multiplicidade da *physis* pré-socrática e, desde então, o Ser tivesse sido progressivamente empobrecido de seu conteúdo real e demonstrativo, ao custo de transpor e transferir sua realidade como ato ao mundo das

ideias, ao intangível, como se este fosse o substrato do seu verdadeiro fundamento. Assim foi concretizado o esquecimento do ser.

Tudo isso o leva a fazer o recorte da ideia como singularidade de algo pensável, ou seja, a destacar a unidade como o pensável do ser. Qual seja: ao recortar a presença como unidade, estabelece que o/todo ente é ao mesmo tempo um, e que, portanto o um tem predomínio sobre o movimento inaugural do ser múltiplo. Vou retomar em breve essa questão do ser.

Isso pode ser expresso de outra forma, dizendo que a representação predomina sobre a apresentação. Ou que o significado predomina sobre o significante, já que o significado é uma forma da representação, do um. A verdade será, então, fixação, detenção, na determinação que submete o ser do ente ao recurso de um cálculo, ou seja, ao contar-como-um. Quero dizer que a verdade é uma operação e que um já é um resultado. Eles se atravessam, diria Hegel. Dito de forma metafísica e sintética, aquilo pelo qual “o que é” é o que é, é também aquilo “pelo quê é um”. Voltarei para esclarecer isso.

Agora vou tratar da questão do ser tal como é necessário pensá-la atualmente: não há dúvida de que essa questão hoje envolve alcançar a natureza do real enquanto matematicamente formalizável. A velha questão hoje envolve ressignificar o papel preponderante que o formal cumpre nas três ciências fundamentais: a lógica, as matemáticas e a física.

Creio que, apesar da hiperespecialização em que todas as ciências entraram, ao mesmo tempo tem-se acentuado uma tendência irresistível à unidade total em relação aos axiomas fundamentais. Isso parece se refletir em alguns dos trabalhos mais recentes da física quântica que, embora confluem para a unificação total da ciência, incorrem numa espécie de movimento de contrabalanceamento, em que o próprio caráter do que é conhecido pela teoria quântica não chega a ser totalmente compreendido, pois altera o caráter do próprio saber.

Noutras palavras, em poucas gerações passamos da *physis* grega, onde as ciências seriam divididas em parcelas ou campos de saber, para a infinitude atual do cálculo lógico-matemático e para a renascida cosmologia, que apesar do enorme desenvolvimento científico-técnico, ainda não tem respostas para as perguntas mais importantes.

Ainda desconhecemos o verdadeiro tamanho do universo, nem sequer sabemos se é infinito ou não. Tampouco conhecemos sua topologia, ou seja, se o espaço se fecha sobre si mesmo. Desconhecemos a causa da expansão ou se ela criou uma pluralidade de universos paralelos afastados do nosso, como sugerem as teorias inflacionárias. E não está claro por que o universo prefere a matéria à antimatéria.

Voltando ao fio do que eu vinha dizendo, cabe acrescentar que, assim como a irrupção do formal a partir do século XVII foi um “acontecimento” imprevisível, o mesmo aconteceu com as três ciências profundamente ligadas: a lógica, as matemáticas e a física mudaram ao mesmo tempo e sem obedecer

a uma mesma causa. Todas passaram do visual, do representativo e do objetivo para o formal, o abstrato; embora a lógica sempre tenha sido, mesmo sem ser completamente honesta nisso, por muitos séculos.

Mas apenas há um século a matemática descobriu que não trabalha com objetos ou quantidades, e sim com relações puras, independentes de todo o conteúdo, de modo que não tem mais nenhum contato com a realidade – num sentido ingênuo.

E quanto à física, à medida que penetrava na natureza do espaço, do tempo e da matéria, descobria que os únicos conceitos fixos sobre os quais podia se apoiar não eram mais “visíveis, nem mesmo dizíveis”; na verdade, possuíam uma natureza quase puramente matemática. Entendo por matemática aquela *mathesis universalis*, que é a revelação de uma ordem finita e exaustiva que apresenta as relações entre as palavras e as coisas.

Pergunto como essa mudança, essa mutação, afetará nossa forma de pensar, visto que a própria estrutura do saber mudou desde a refundação da física pela teoria quântica, que se baseia em conceitos que expressam propriedades da matéria apoiando-se em regras matemáticas e, por fim, em meras letras.

Retomando a questão do ser, acrescento que hoje ela gira em torno da lógica matemática e de sua relação com a “realidade” física. Porque se agora, com a quântica, o lógico tem seu fundamento na realidade em si, significa que o ser da matéria é axiomático. Então, se o lógico não tem sua base em nosso espírito – como sempre acreditamos –, mas no real, podemos agora explicar como é que nosso espírito pensa da maneira que pensa?

Parece, de certa forma, que se abre um abismo entre o mundo do pensamento teórico e a realidade física, como se os meios da lógica e das matemáticas, após terem alcançado os mínimos detalhes das aparências dessa realidade física, tivessem estacionado no limiar próprio de sua mesmidade, diria o filósofo.

A teoria quântica se apoia em possibilidades, no acaso. Vemos então que a possibilidade de uma descrição lógica e verdadeira do mundo repousa sobre a ideia de probabilidade. Temos então hoje uma descrição do possível que se opõe à ideia da realidade, pois a nota essencial da realidade é precisamente a de ser uma, a de sua unicidade. E a probabilidade nos fala de uma multiplicidade.

A situação da época pode ser descrita como se tivessem sido atingidos os limites do “projeto cartesiano”, ou seja, a explicação teórica do mundo pela lógica e a matemática. Em outras palavras, e para concluir essa retrospectiva da ciência, é como se após abarcar o cosmo no logos nos deparássemos com as fronteiras finais do pensamento. E aqui estamos.

Tendo dito isso a respeito da reformulação contemporânea da questão do ser, quero voltar à introdução, quando me referi à primazia do um sobre o ser, para acrescentar que, a partir da

formulação platônica e em sua consequência, a norma do pensável será a unificação do ente singular sob a potência do um e essa norma marcará o surgimento do múltiplo do ser. Voltarei a isso.

Assim, o caráter peculiar da metafísica ficou estabelecido. O um enquanto unidade unitiva se converteu em normativa para a determinação subsequente do ser do que é.

Podemos então definir a metafísica como faz Leibniz, dizendo: “aquilo que não é UM ser não é um SER”, estabelecendo a reciprocidade entre ser e um. Porém, essa tese ontológica tradicional é o impasse (o indecível) da metafísica, visto que, se dizemos que o um é, teremos que dizer que o múltiplo não é. Se o um é todo e se todo é um, a multiplicidade é aparência vazia.

E se dissermos que o múltiplo é, já que é o múltiplo que se nos apresenta imediatamente, então teremos que negar o um. Mas o problema se complica, porque o múltiplo somente se pode contar por um. É aí que entra Badiou e tenta superar esse mistério aporético, como ele diz, com uma **decisão**: sustentar que **o um não é**.

O que significa dizer que “o um não é”? Significa que existe somente como **operação**. Não há um, o que há é a conta-por-um. O um não é uma apresentação – como é, isto sim, o múltiplo que ele é. O um é apenas um resultado operatório, e o mesmo pode ser dito do todo.

Por que insisto em tal ponto desde o início? Por que é precisamente este o ponto de partida da interrogação de Badiou? Será possível separar o um do ser? Sua decisão é sustentar que aquilo que pode ser pensado, afinal, como pertencente ao ser está contido na forma do múltiplo radical, que não se sujeita à potência do um, mas ao múltiplo-sem-um. Essa é sua tese principal e sua ontologia deverá ser, então, a teoria das multiplicidades inconsistentes como tais. Badiou escreve:

Está claro que o múltiplo também se encontra dividido. Pois se diz múltiplo da apresentação retroativamente apreendida como não-uma, na medida em que o ser um é um resultado. A este múltiplo eu chamo de inconsistente. Porém, também se diz múltiplo da composição da conta, ou seja, da operação do múltiplo como “muitos uns”, contados pela própria ação da estrutura da “conta-por-um”. Eu chamo isso de múltiplo consistente. Há uma multiplicidade de inércia, que é a da apresentação, e uma multiplicidade de composição, que é a do número e do efeito de estrutura.¹

Isso ocorre porque toda multiplicidade admite um operador da conta-por-um que lhe é próprio. Ou seja, é a estrutura que prescreve o regime da conta-por-um. Entretanto, é preciso esclarecer que toda multiplicidade já está estruturada, o que significa apenas que o múltiplo é “legível” retrospectivamente. Em outras palavras, o que a estrutura institui, o que a conta-por-um institui em

¹ Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa

uma situação, é a onipertinência do par um/múltiplo para toda multiplicidade. Isso talvez fique mais claro daqui para o final.

O que Badiou nos diz é que, libertos do jugo que a determinação metafísica impõe, existem duas maneiras de pensar sobre o múltiplo:

1. Partindo de uma multiplicidade determinada que nos permite pensar a totalidade de seus elementos como existentes simultaneamente e que funciona como um único objeto, como uma unidade.
2. A outra forma de pensar a multiplicidade não permite esta reunião, pois a hipótese da existência simultânea de todos esses elementos leva a uma contradição, ou seja, que uma multiplicidade absolutamente infinita é inconsistente.

A proposta de Badiou é pensar o inconsistente como SER sem pensá-lo como UM ser, contrariamente à proposição de Leibniz que citei anteriormente. O que ele pretende é revogar esse axioma, introduzindo entre os seres inteiros, unitários, um ser desunido que exige do espaço e do tempo uma nova estética – no sentido de aisthesis –, uma nova intuição.

Badiou ressalta que o múltiplo não pode ser exposto ao pensável como composto de muitos uns. O múltiplo é composto de múltiplos, pois todo múltiplo é um múltiplo de múltiplos e, no final, é múltiplo de nada, não de uns. Na ausência de múltiplos não há nada. Também não há definição do múltiplo porque a definição é a forma linguística de estabelecer a permanência e a preeminência do Um, ou seja, a preeminência da totalidade, do significado ou da representação, sobre a singularidade, o significante ou a apresentação sem-um.

Mas então, se não pode definir seu objeto, o que é que conhece? Se não há definição do conceito, pois significaria recair na unificação, o que é um pensamento como este que não define o que pensa, que não o expõe como seu objeto?

Sem dúvida, é um pensamento axiomático, e isso porque expõe o pensável sem transformá-lo em tema, ou ainda: porque os termos do problema estão inscritos no pensamento sem um referente. Isso significa que os axiomas são disposições em que o termo está no jogo pautado de suas conexões fundamentais, como em um matema. A exigência dessa ontologia da evitação do Um consiste em que sua apresentação não se encontra na forma da definição dialética, mas na forma do axioma, o qual prescreve sem nomear.

Para resumir o que expus até aqui, vou ressaltar que a maneira de Badiou de conceber a Filosofia passa por legitimar a ontologia com a matemática:

1. A ontologia é o pensamento da multiplicidade inconsistente, ou seja, reduzida unicamente ao predicado de sua multiplicidade.
2. O múltiplo é sem-um, o que existe é múltiplo de múltiplos.

3. Não existe nenhum princípio original de finitude ou a infinitude é outro nome para o múltiplo, ou há uma infinidade de infinitos.
4. Um múltiplo é da ordem do nada e nada nem mesmo é dotado de um princípio de consistência. Assim como o ser é um conjunto vazio.
5. A apresentação ontológica é necessariamente axiomática.

Uma tese central de Badiou é, então, que a ontologia é a própria matemática. Pode-se dizer que com Cantor e a Teoria de Conjuntos, que refundam a matemática, passamos da ontologia restrita – que liga o múltiplo ao tema metafísico da “representação” dos objetos – à ontologia geral que estabelece a apreensão impossível da multiplicidade como um destino para a matemática, uma vez que deixa de limitar o pensável à dimensão restrita do objeto.

Se a ontologia do real é organizada como uma matemática para contornar a norma do um, será necessário que exista um ponto em que o campo ontológico e, portanto, matemático, perca seu caráter de totalidade ou se verá num beco sem saída. Badiou deu a esse ponto o nome de acontecimento.

Seguindo para o final, gostaria de esclarecer brevemente o que o platonismo significa nas matemáticas, pois isso dará contexto à postura de Lacan. De forma geral, o pensamento platônico é caracterizado como o “daqueles que consideram a matemática a descoberta de verdades que concernem a estruturas que existem independentemente do pensamento dos matemáticos”. No entanto, isso pressupõe uma distinção entre exterior e interior, entre sujeito e objeto, que é estranha ao dispositivo platônico, que se apoia justamente em declarar a identidade imanente, o co-pertencimento entre o conhecido e a alma que conhece, pois possuem uma comensurabilidade ontológica.

Platão está situado em um lugar de pensamento que torna indiscernível a imanência da transcendência. O platonismo considera chamar existente à mesmidade de ser e pensar, na tradição do Poema de Parmênides. Badiou sustenta que o indecível é uma categoria crucial do platonismo, uma vez que precisamente “nunca pode ser predito que a uma fórmula bem definida corresponda uma entidade concebível”, logo o correlato de conceitos e proposições bem definidas pode estar vazio ou ser inconsistente. E acrescenta: “o indecível atesta que um platonista não confia de forma alguma na clareza da língua para decidir uma existência”.

Por último, no que diz respeito à condição matemática moderna e, portanto, à ontologia, há três características que legitimam tipificar um pensamento como sendo de orientação platônica, campo no qual Badiou inclui Lacan:

1. Que a matemática seja considerada como um pensamento, no sentido de que seja indiscernível o descobrir do inventar: o pensamento matemático é axiomático porque toma decisões que inventam ou descobrem existências, e sua inteligibilidade alcança a consistência destas. Então a distinção entre

um sujeito que conhece e um objeto conhecido já não é pertinente.

Quando digo que as matemáticas sejam consideradas um pensamento, não quero dizer que não constituam um saber coerente e racional, mas sim que, enquanto pensamento desvinculado de todo princípio ontológico, não podem aspirar à verdade, pois isso impediria o desenvolvimento real que todo pensamento efetivo requer:

1. Que a matemática, como todo pensamento, implica em tomar decisões (ou seja, axiomas) relacionadas com o indecível, isto é, à com o não dedutível.
2. Que as questões matemáticas sobre a existência remetam apenas à consistência inteligível do que é concebido; pois ser, pensamento e consistência são uma só e mesma coisa na matemática.

Para a posição platônica a ideia, neste caso o axioma, designa o enodamento da matemática com algo real, e só faz sentido falar de verdades matemáticas em função desse enodamento. Dito de outra forma, matemática é uma gramática da existência possível ou uma ciência do real.

BIBLIOGRAFIA

1. Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa

RICARDO CUASNICÚ

Filósofo e psicanalista, em vida Membro da Apertura Sociedad Psicoanalítica.

in memoriam

O rechaço ao pensamento

The rejection of thought

FLÁVIA DUTRA

Nosso século é menos o do triunfo da técnica que o da derrota e o da impotência do racional.¹

Alain de Libera, *sobre o séc. XXI*

RESUMO:

Proponho que o rechaço ao pensamento seja efeito do estabelecimento da ação como paradigma, junto à edificação das mitologias no séc. XIX. Este rechaço tem no Discurso do Mestre o seu veículo e, como resultados, o giro naturalista; a sociedade do desempenho; e a forclusão do sujeito.

PALAVRAS-CHAVE: pensamento – intelectualização – ação - giro naturalista – desempenho - sujeito.

ABSTRACT:

I propose that the rejection of thought is an effect of the establishment of action as a paradigm, together with the construction of mythologies in the 19th century. This rejection finds its vehicle in the master's Speech and, as a result: the naturalistic turn; the performance society; and the foreclosure of the subject.

KEY WORDS: thought – intellectuallization – action - master speech - naturalistic turn – performance - subject.

[...] que alívio e que benefício terem-se livrado por tão pouco, pois, uma vez desfeito esse erro e substituído pela convicção de que esse prurido era justamente, de fato, o que se chama pelo nome maldito de intelectualismo, quão reto enfim é o caminho, com que felicidade o pensamento encontra seu caminho para a natureza! – e porventura os movimentos de nossas vísceras não estão aí para nos assegurar isso?²

E é aqui que só podemos alarmar-nos com alguns ideais que parecem prevalecer na formação destes: como o que é suficientemente denunciado, posto haver direito de cidadania, pelo termo *desintelectualização*.³

¹ De Libera, A. (1999). *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed.34. p. 177.

² Lacan, J. (1998). Situação da psicanálise em 1956. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.486,487.

³ Idem. p.494.

Lacan denuncia aqui a desintelectualização como ideal de formação do analista. Neste mesmo texto, relata que alguns analistas diziam que suas análises haviam sido experiências de desintelectualização, numa homenagem prestada aos didatas.

[...] quero dizer aos que me ouvem em quê eles não de reconhecer os maus analistas: é no termo de que eles se servem para depreciar qualquer pesquisa técnica e teórica que siga a experiência freudiana em sua linha autêntica. Trata-se da palavra *intelectualização* [...]⁴

A investigação científica recebe a pecha de intelectualização.

Dos autores que investiguei – A. Koyré, K. Popper, J.Lacan, G. Steiner, G. Agamben, A. Eidelsztein, A. de Libera, B. Chul-Han – alguns denunciam o rechaço ao pensamento, à intelectualidade, à racionalidade, em tom de desabafo, outros o fazem de modo mais formalizado e outros, ainda, não o denunciam mas desenvolvem argumentos que ajudam a situar e articular o tema.

[...] **os psicanalistas resistem à ciência com ilogismo e obscurantismo, não somente pelo atraso e o rechaço à teoria**, mas por crer com firme convicção que o saber surge da experiência.⁵

Este livro tem entre seus objetivos a luta contra **duas formas de preconceitos solidários**, estreitamente dependentes um do outro e que nascem da mesma ignorância – **o anti intelectualismo e o etnocentrismo**; um que desvaloriza a vida do espírito, o outro que oculta os primeiros inícios e os atores verdadeiros.⁶

Os sintomas da Síndrome da Fadiga Informativa (IFS) ou seja, do cansaço da informação, incluem a **incapacidade de pensar analiticamente**. Tal síndrome é a incapacidade de concluir e inferir. Portanto, a massa de informação acelerada abafa o pensamento.⁷

Para Libera, o recrudescimento da astrologia, assim como a apelação das indústrias a videntes e os políticos que não saem às ruas sem seus magos de estimação, são exemplos desse repúdio ao

⁴ Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 527.

⁵ Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva. p. 102.

⁶ De Libera, A. (1999). Op.Cit. p. 9.

⁷ Chul-Han, B. (2016). *Por favor cierra los ojos*. Barcelona: Herder. Edición digital. p. 77. (tradução nossa).

pensamento. Libera, em sua denúncia, destaca um preconceito concomitante ao anti-intelectualismo: o etnocentrismo. É obra de ambos que grande parte do ocidente desconsidere o fato (ou não dê a devida importância a ele) de que o aristotelismo ocidental é, em larga medida, um empréstimo tomado aos árabes.⁸ A razão seria impropriamente dita ocidental.

Traço importante do etnocentrismo, que se evidencia também no ideal de desintelectualização dos analistas, apontado por Lacan: aquilo que arrisca romper uma suposta unidade é condenado e banido, para que se mantenha a consistência do uno, um chão firme onde pisar. Em ambos os casos, o proscrito é o Outro: o estrangeiro – o inconsciente, para os analistas.

A desconsideração ao que há de mais subversivo no ensino de Lacan parece ser efeito do mesmo fenômeno. E não é exclusivamente na rejeição à matemática e à topologia – pontos ressaltados por Eidelsztein – onde tal postura se manifesta na psicanálise. O rechaço ao pensamento se faz presente também na busca de regularidades entre Freud e Lacan, na ausência de debate, de discussão teórica e de crítica. Ou seja: o repúdio à matemática e à topologia na psicanálise faz parte de um movimento maior: o rechaço generalizado ao pensamento, à intelectualidade.

Como se estabeleceu o campo em que este rechaço se deu?

Quais coordenadas estão implicadas neste acontecimento?

Em relação à questão específica da psicanálise: o que **Isso pensava** na conjuntura da transmissão do ensino de Lacan e pode ter contribuído, ou determinado, o menosprezo por sua novidade, produzindo um retorno em marcha a ré ao freudismo? Retorno que quer converter a ambos, Freud e Lacan, corpo uno da psicanálise – e, sendo assim, fechado e morto. A Lacan restaria o lugar de um tradutor surrealista de Freud, que trouxe à baila seus conceitos com truques herméticos; ou o lugar de *enfant terrible* da psicanálise; de um autor de estilo *oulipiano* que conferiu à psicanálise uma cara mais moderna. Ou, ainda, de um psicanalista de vanguarda, uma vez que pensava à frente de seus contemporâneos.

Lacan, é preciso considerar, abre um flanco quando propõe um retorno a Freud. Este foi entendido como um retorno à verdade freudiana original, o que acabou por favorecer com que parte de seu ensino, justamente aquela que se destacava do modelo freudiano, figurasse como residual, hoje, no cenário psicanalítico.

⁸ De Libera. Op.Cit. p. 18.

A teoria lacaniana exige de seus leitores uma operação trabalhosa e contraintuitiva, uma reformulação no modo de pensar categorias fundamentais, físicas e metafísicas; nada menos que uma reforma no pensamento aristotélico, que é o nosso usual. Mais uma razão para o rebote de seu pensamento – o de Lacan – no meio psicanalítico e para o fracasso de seu ensino.

Algumas considerações sobre a questão do pensamento:

Nada, nem mesmo as explorações mais profundas da epistemologia ou da neurofisiologia, nos levaram além da identificação do pensamento com o ser, identificação que devemos a Parmênides. Este axioma permanece tanto a fonte quanto o limite da filosofia ocidental.⁹

A identificação do pensamento ao ser, consagrada pelo cogito cartesiano, está arraigada em nosso modo de pensar. Segundo Popper¹⁰ e Steiner¹¹: pensamos com o pensamento de Parmênides (e não com o de Aristóteles, como afirma Lacan em *Encore*). A estrutura do Sujeito, tal como propõe Lacan, contradiz este modo de pensar -que identifica o pensamento ao ser, – apreendê-la, portanto, exige um combate ao automatismo intuitivo que associa de imediato pensamento e ser; e isso suscita, no mínimo, resistências.

A estrutura do sujeito contradiz as intuições.¹²

Nosso modo de pensar, no ocidente, viveu a **crise dos fundamentos e o eclipse dos absolutos**.¹³ O cosmo finito e hierarquicamente ordenado – do pensamento antigo e medieval – regido pelos auspícios de Deus, foi substituído por um universo infinito e homogêneo. Essa mudança exigiu uma reformulação nas razões filosóficas e científicas, e em concepções fundamentais como as de movimento, espaço, matéria, saber e ser.

A perda dos absolutos – deus e as cosmologias finitas – e sua nostalgia engendraram as narrativas mitológicas do séc. XIX.

Qual pensamento é o objeto do rechaço?

⁹ Steiner, George (2007). *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Madrid: Ediciones Siruela. Edición digital. p. 50. (tradução nossa).

¹⁰ Popper, K. (2008). *Conjecturas e refutações*. Brasília: UnB.

¹¹ Steiner, G. (2007). *Op.Cit.*

¹² Lacan, J. (1966). Entrevista con Pierre Daix. (tradução nossa).

¹³ Koyré, A. (2011). *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense universitária. pp. 4 e 5

Para abordar esta questão é necessário fazer algumas considerações sobre o pensamento, propriamente.

Em que consistem a potência de pensar e a faculdade de pensar, na leitura que Agamben¹⁴ faz de Aristóteles? – que se distingue da leitura de Aristóteles que comumente é feita pelos modernos.

Há duas formas de potência. A potência positiva – potência de fazer alguma coisa – e a potência negativa: potência de não fazer, que se distingue do que entendemos normalmente por impotência. O pensamento tem, em seu fundamento, uma potência negativa. Potência, para Aristóteles, significa também possibilidade; e está ligada ao ato. O termo faculdade, que tem estreita relação com a potência, expressa o modo como uma certa atividade é separada de si mesma e é atribuída a um indivíduo – como a faculdade de ver, por exemplo, que se distingue do ver em ato. A faculdade é algo que atesta a presença do que falta ao ato. Ou seja: no ato de ver, falta o não ver, que se faz presente neste ato apenas em potência. A potência é, então, definida pela possibilidade de seu não-exercício. Posso não ver; que se distingue de: não posso ver. Potência articula-se à privação – que é a forma de negação da potência – e ato articula-se à presença ou exercício da potência.

Todo o poder agir do homem é um poder não agir; todo pensar é um poder não pensar. Para Agamben, potente é o que acolhe e deixa vir o não ser. A potência do não – não passar ao ato – não é o que entendemos comumente por impotência – ausência de toda potência. Daí conclui-se que toda potência humana, em sua estrutura originária, mantém-se em relação com sua privação; e assim é com a potência do pensamento.

Quando o pensamento pode passar ao ato, ele permanece ainda, de certa maneira, em potência. E pode pensar a si mesmo. Temos, assim, que o pensamento pode pensar a si mesmo, com a condição de conservar a potência do não pensar.

Se tivéssemos apenas a potência de pensar algo, o pensamento estaria disperso numa quantidade infinita de objetos. Seria impossível haver reflexão, pois a potência positiva, o excesso de positividade, só admite continuar pensando.¹⁵

A possibilidade de reflexão requer o tempo de concluir, que só acontece mediante a preservação da potência negativa.

Vejamos algumas formas de conceber o pensamento:

¹⁴Agamben, G. (2015). A potência do pensamento. Em *A potência do pensamento*. São Paulo: Autêntica. pp. 243 a 254.

¹⁵ Chul Han, B. (2015). *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis: Editora Vozes. Edição digital. p. 460.

1. Para um platônico, a verdade – que é divina – está alojada no interior da alma que pensa em conformidade com as ideias de Deus. É a alma que pensa! A verdade não está nas coisas mas nas ideias, que são divinas. Aqui o corpo pode até atrapalhar, porque se interpõe feito obstáculo entre a alma e a verdade.
2. Para um aristotélico, o mundo em si não muda, mesmo que o homem mude; por isso a verdade das coisas reside nas coisas mesmas, em sua natureza. A verdade não é acósmica. O mundo, para um aristotélico, não é um reflexo de Deus mas consiste numa natureza, ou num conjunto hierarquizado e bem ordenado de naturezas; conjunto muito estável e muito firme e que possui uma existência própria, que a possui por si próprio. Mesmo que esse mundo tenha sido criado por Deus, a existência pertence à criatura, não mais ao criador. O pensamento, para um aristotélico, começa pela percepção sensível das coisas materiais.
3. Para Averróis, o caráter não individual, impessoal do pensamento humano implica em uma negação: a negação da imortalidade. Para o averroísta quem pensa não sou eu, nem minha alma: é o intelecto agente, impessoal e comum a todos, que pensa dentro de mim. Do ponto de vista filosófico o averroísmo implica a negação da individualidade espiritual e rompe a unidade do homem.¹⁶
4. George Steiner, em continuidade com Schelling, associa o pensamento a uma tristeza incurável. A vida intelectual é uma experiência desta melancolia e a capacidade vital de se sobrepor a ela. Esta ideia carrega um **ruído de fundo** que é bíblico: a perda de uma felicidade inocente como punição ao ilícito da aquisição de conhecimento. Por positiva que seja a passagem do *homo* ao *homo sapiens*, o pensamento carregaria um legado de culpa. Esta seria uma das possíveis razões – ele elenca 10 – para a tristeza do pensamento.¹⁷
5. Para De Libera,¹⁸ o pensamento é uma questão de lugar, é o ponto em que se unificam o lugar onde se está, aquele de onde se vem e aquele para onde se vai.¹⁹
6. Para Lacan, o homem pensa com um instrumento. O instrumento que o homem utiliza para pensar é o pensamento de Aristóteles. Pensamos com o pensamento de Aristóteles.

O que ele (Aristóteles) afirma é que o homem pensa com-instrumento, hein? – com sua alma. Ou seja, como acabo de lhes dizer – eu poderia resumir isso rapidamente-

¹⁶ Koyré, A. (2011). Op.Cit. p. 40.

¹⁷ Steiner, G. (2007). *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Madrid: Ediciones Siruela. Edición digital. p. 39. (tradução nossa).

¹⁸ Trabalhei este autor mais extensamente no texto "Sujeito e responsabilidade". Em *El rey esta desnudo n.8* <https://elreyestadesnudo.com.ar/portfolio/el-rey-estadesnudo-n-8/>

¹⁹ De Libera. Op.Cit. p. 327.

os mecanismos: os mecanismos supostos com que sustenta seu corpo. Naturalmente, prestem atenção, somos nós que estamos às voltas com os mecanismos, por causa da nossa Física, mas nossa Física, aliás, é uma Física indo pra garagem... Quero dizer, porque houve a Física quântica e, desde então, os mecanismos estão fora! [...] Então, o homem pensa com sua alma quer dizer que o homem pensa com o pensamento de Aristóteles, no que o pensamento está, naturalmente, do lado do manche.²⁰

A estrutura do Sujeito contradiz este modo de pensar – que identifica o pensamento ao ser –, apreendê-la, portanto, exige um combate ao automatismo intuitivo que associa de imediato pensamento e ser; e isso suscita, no mínimo, resistências.

A estrutura do sujeito contradiz as intuições.²¹

Lacan encontra na física quântica um modelo de pensamento não instrumental. Ele também tem um modo de pensar não aristotélico, assim como Santo Agostinho em seu modelo pericorético do mental.

Além dessas há outras formas de pensar não aristotélicas, que prescindem de instrumento?

Libera apresenta outras formas de pensamento não instrumentais, como a que propõe Heidegger, em seu discurso intitulado *Gelassenheit*, traduzido por **serenidade**. Neste discurso Heidegger anuncia que não se precisa mais do instrumento para pensar, não se precisa pensar com alguma coisa. Defende a ideia da alma serena em presença das coisas. O *lassen*, de *Gelassenheit*, é um deixar ser, deixar ir, deixar partir, abandonar. Além de Heidegger: Plotino, Dionísio, Angelus Silésius e Eckhart, pensam na mesma direção. Abandona tudo! É um lema de Plotino -também tomado por Eckhart. A lei do pensamento, segundo Eckhart, é uma lei de troca: quem sai de si próprio, libera um lugar para Deus em seu espaço interior. Para ele a própria imagem do mundo deve ser rompida, a experiência do pensamento não está ligada a nenhum modelo de inteligibilidade do universo; ela é o inteligível, uma **abertura ao secreto do mundo**, desde que se entenda por **secreto do mundo** que o universo seja inteiro sem porquê. O pensamento que não requer instrumento para pensar se retira de tudo, deixando ser todas as coisas, inclusive Deus. Deus e as coisas em uma involução mútua. Trata-se de uma superação do espaço mental aristotélico em direção a um pensamento sem sujeito, um ponto no

²⁰ Lacan, J. (2010). *Seminário 20 (1972-1973)*. Rio de Janeiro: edição não comercial da Letra Freudiana. Lição 11. 8/05/73 p. 230.

²¹ Lacan, J. (1966). Entrevista con Pierre Daix. (tradução nossa).

espaço-tempo não linear. O abandono implica em um pensamento em ato.²² Pensamento que não pensa mais com alguma coisa. Não é isso o que poderia descrever o **Isso pensa?** Um pensamento em ato, um pensamento que não pensa com um instrumento? O pensamento como onda, no qual a ideia de passado, presente e futuro em progressão linear se desfaz – uma vez que não conta com a materialidade dos elementos que o colocaria na linha daquela progressão. Que Isso pense em imissão de Outridade, postula um pensamento desapropriado; onde sujeito e Outro estão numa interioridade recíproca e onde do pensar se conclui que haja pensamento; e não, ser.

O que visou ressaltar, a partir dessas diferentes vertentes, é que, cada qual a seu modo, parece indicar que o pensamento se funda por uma negatividade. O objeto do rechaço recai sobre o pensamento mas talvez não seja ele próprio o rechaçado, e sim sua negatividade inalienável.

Paradigma da ação

Com o fim da Idade Média e o esgotamento de seu espírito se opera uma “substituição do teocentrismo medieval pelo ponto de vista do humano.”²³

Isto implica na substituição da salvação pela ação na modernidade. Como Deus – o fiador da imortalidade da minha alma – morreu, não tenho mais garantias de sua eternização. A salvação, deste modo, perde o sentido: tenho que apostar tudo nesta vida mesmo, me fazer aqui. Proponho chamar esta mudança da salvação para a ação de **Paradigma da ação**.

A significação do termo intelectual na Idade Média se relacionava à virtude, ao conhecimento e ao prazer.²⁴ O paradigma da ação opera uma mudança na significação deste termo na passagem da Idade Média para a Modernidade: o pensamento se opõe à ação, justamente porque é associado à passividade. E a passividade é um vício – muito mal visto em um mundo em que cabe a cada um fazer-se. Quem lê, não vive; este é um preconceito corrente.

A finalidade última do homem era a salvação, que precisava ser cultivada, e não analisada. Mais valia uma **vontade piedosa e boa do que uma inteligência vasta e clara**.²⁵

O paradigma da ação estabelece uma substituição da correlação entre ser e pensamento, para a correlação entre ser e ação, muito bem descrita na equação fundamental do quiasma da agência por Alain de Libera²⁶, que define uma equivalência entre os termos: sujeito = agência = eu. O sujeito

²² De Libera (1999). Op.Cit.

²³ Koyré, A. (2011). Op.Cit. p. 11.

²⁴ De Libera (1999). Op.Cit. p. 11.

²⁵ Koyré, A. (2011). Op.Cit. Citando Santo Agostinho. p. 10.

²⁶ De Libera, A. (2013). *Arqueologia do sujeito, Nascimento do Sujeito*. Vol. I. São Paulo: Fap-Unifesp.

agente faz sua entrada no cenário filosófico moderno. Tem-se aqui mais uma razão para o rechaço ao pensamento. Desde que ao homem coube fazer-se, a ação substituiu o pensamento.

Até se poderia pensar numa outra formulação do cogito: do penso, logo sou; ao ajo, logo sou.

A pessoa é definida como protagonista de uma ação. Ação maior consiste em fazer a si mesma. O *self made man* é obra do sistema de pensamento forjado pelo paradigma da ação. Não temos aqui uma dualidade pensamento X ação; é importante ressaltar que o paradigma da ação é, ele mesmo, um sistema de pensamento. O *self made man* sabe fazer, sabe fazer-se ser e é responsável, sobretudo, por seu sucesso e autonomia. A tristeza do pensamento vai na contramão deste homem bem-sucedido e penhorado à felicidade. Nietzsche bem avisou que, após a morte de Deus, a saúde se erigiria como uma deusa. Daí sobrevém uma deusa repleta de mandamentos que parecem, aos seus devotos, autoimpostos. Por todas as partes, o manual substitui o texto, numa clara confirmação da prevalência da ação sobre o pensamento. A literatura de auto ajuda é prova tanto da popularidade dos manuais como dos mandamentos “auto impingidos”.

No âmbito da clínica essa lógica se impõe em certas vertentes psicanalíticas: a clínica psicanalítica dirigida ao Real parece dominada pelo paradigma da ação, onde ato é tomado por ação. Uma intervenção no Real implica em que o analista faça coisas no lugar de falar, interpretar. O ato é hipostasiado, substancializado, ao se tornar ação.

Que haja algo que funde o ser, é certamente o corpo. Sobre isso Aristóteles não se enganou.²⁷

É surpreendente que na psicanálise se sustente que tudo se apoia no solo do cérebro ou no solo das tripas.²⁸

A clínica da ação não suporta a vertigem de se apoiar num buraco e se firma no que toma como substância original da subjetividade – o corpo – em um movimento de mão dupla: dá um corpo ao Real, ao localizá-lo no organismo; enquanto que este Real lhe serve de base onde acorrer-se. Substância gozante! Eis o naco de substância necessário para ampará-la!

Byung Chul-Han descreve a sociedade pós-moderna do trabalho como submetida ao imperativo de desempenho²⁹, característico de um mundo que se tornou pobre em negatividade e dominado por um

²⁷ Lacan, J.(2010). Op.Cit. p. 230.

²⁸ Eidelsztein, A. (2015). Op.Cit. p. 79. (tradução nossa).

²⁹ Sua tese tem como referência maior os seguintes autores: Agamben, Baudrillard, Ehrenberg, Esposito e Foucault.

excesso de positividade. A sociedade do desempenho redundando em cansaço; cansaço de fazer e de poder.

A tão propagada potência na sociedade do desempenho é, na verdade, impotência. A potência redundando em impotência uma vez que se sacrifica a potência do não, a potência do não fazer: a sociedade do desempenho, que cobra o êxito da autorrealização, implica em não mais poder não.

George Steiner nos lembra: se escutamos atentamente o tumulto do pensamento, encontramos dúvida e frustração; o que não cabe na positividade da sociedade do desempenho. Sob domínio do paradigma da ação, não se pode não agir. O pensamento que resta a este homem de ação é o pensamento positivo, redundante e substancializado. O pensar positivo é uma ação, e se equivale à impotência do pensamento, uma vez que não tem a potência de não pensar. Duvidar, cogitar ficam impedidos. Assim como fica também obstaculizada a investigação acerca do pensamento científico – como veremos adiante, com a proposta do giro naturalista para a filosofia da ciência.

Ora, há um fundamento de negatividade na possibilidade de pensar. Quando se nega esta negatividade fundamental, o pensamento é atravancado. O paradigma da ação, que tem fundamento positivo, barra, por óbvio, a negatividade. A sociedade do desempenho, sob a vigência do paradigma da ação, bloqueia a potência de não. Vedar a potência de não, resulta em tudo poder, em positividade absoluta. Sendo assim: a incapacidade de se estabelecer um impossível.

O Discurso do Mestre é o veículo do paradigma da ação. Este discurso gera ser e renui ao pensamento, na medida em que impõe uma positividade mandatória. O paradigma da ação é veiculado pelo **seja** imperativo deste discurso. Ser de um corpo que age.

O poder ilimitado é o verbo modal positivo da sociedade de desempenho. O plural coletivo da afirmação Yes, we can expressa precisamente o caráter de positividade da sociedade de desempenho. No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação.³⁰

Mitologias

A decadência da teologia e do papel desempenhado pelos sistemas religiosos formais deixa um vazio tão considerável, ao ponto de George Steiner imputar à história política e filosófica do ocidente, nos últimos 150 anos, uma série de tentativas -mais ou menos violentas- de preencher este vazio.

³⁰ Chul Han, B. (2015). Op.Cit. p.173.

As mitologias suprem a vacância deixada pela teologia, funcionando como credos substitutivos. Ergue-se, assim, o império das mitologias, afinal Deus deve fazer falta; Deus como um dos nomes do Outro, como expressão de que a existência não é tudo. Deste modo, assumem como encargo o restabelecimento de valores dos quais dependem a coerência da vida do indivíduo e da sociedade. Valores tais como: a justiça social, o sentido da história humana, das relações entre mente e corpo, o lugar do conhecimento em nossa conduta moral. As mitologias equivalem a uma doutrina ou corpo de pensamento social, psicológico ou espiritual, que tem uma pretensão à totalidade.

Uma mitologia, neste sentido, é um quadro completo do homem no mundo.³¹

Popper afirma, sobre a psicanálise e o marxismo, que essas teorias pareciam explicar tudo, seu estudo parecia ter o efeito de uma conversão ou de revelação intelectual, de uma nova verdade a abrir os olhos dos recém iniciados.

Tal **revelação intelectual** transforma-se em cegueira dogmática quando deixa de ser interrogada, consagrando-se à mitologia. E, como **revelação**, convoca à adesão por fé. Steiner, na trilha de Popper, apresenta a psicanálise freudiana e o marxismo como mitologias que correspondem à nostalgia do absoluto, devido ao buraco deixado pelo fracasso das religiões. Steiner critica o modo como a psicanálise foi tomada, não promove aqui nenhum demérito a Freud. Ao contrário: considera Freud, como um dos intelectos e sensibilidades criativas mais potentes da raça humana.

Além da pretensão à totalidade, as mitologias têm como características um gênio fundador que lega textos canônicos, ortodoxia contra heresia, metáforas, gestos e símbolos cruciais – e, quem sabe, um dialeto?

Deste modo, as mitologias surgidas no Ocidente desde o começo do séc. XIX, mesmo que tenham se estabelecido como sistemas de crenças e arrazoamentos bastante antirreligiosos, mesmo que postulassem um mundo sem Deus, ainda assim sua estrutura (e aspirações e pretensões em relação ao crente) é profundamente religiosa em sua estratégia e efeitos. Tornaram-se semelhantes à teologia que pretenderam substituir.³²

Lacan parece concordar com Steiner quando afirma sobre Freud:

³¹ Steiner, G. (2011). *Nostalgia del Absoluto*. Madrid: Ediciones Siruela. Edição digital. p. 44. (nossa tradução).

³² Idem.

É assim que Freud re-salva o pai, no que ele imita Jesus Cristo, modestamente, sem dúvida.³³

É um dado notável, já bastante comentado, como algumas instituições psicanalíticas se assemelham a igrejas e como a teoria é tratada feito doutrina. Este funcionamento não faz outra coisa que transmitir e perpetuar a mitologia psicanalítica.

Giro Naturalista

O giro naturalista define a si mesmo como um retorno. Preconiza a ideia de **mundo como unidade natural** – talvez numa nostalgia daquele cosmo finito e hierarquicamente ordenado? O que se apresenta como novo neste giro é a proposta de um programa de naturalização da filosofia da ciência, com a intenção de redefinir a própria identidade da disciplina.

O naturalismo repudia a epistemologia popperiana. Popper estabelece para o fazer científico o procedimento racional a partir do método das tentativas – da conjectura e da refutação. Todas as leis e teorias científicas são essencialmente tentativas conjecturais, hipotéticas – mesmo quando não é mais possível duvidar delas. As observações são interpretações empreendidas à luz das teorias e são sempre seletivas: exigem um objeto, uma tarefa definida, um ponto de vista, um interesse especial, um problema.³⁴

O naturalismo propõe uma reorientação no estudo da ciência e na agenda de problemas em que esse estudo deve se deter. Busca **a verdadeira natureza da ciência moderna**. Para um naturalista, os modelos abstratos funcionam como enunciados que podem ter coerência interna, mas passam ao largo do mundo. A correspondência com o mundo é empírica, mesmo que parcial e imperfeita, e a verdade está na essencialidade da matéria, na contramão dos modelos abstratos. Propõe uma mudança do conhecimento para a prática na abordagem da ciência. Tendo em vista sua proposta, esse retorno poderia ser considerado como um retorno ao aristotelismo, uma vez que o espírito aristotélico é naturalmente orientado para as coisas. A verdade das coisas reside na natureza mesma das coisas. A verdade não é acósmica. E a gênese do pensamento está na percepção sensível.

Ora, é inescapável que o que tenha natureza seja suposto, é sempre com um suposto que lidamos. Assim acontece com a teoria. A teoria é, ela própria, um suposto. As ciências experimentais -que

³³ Lacan, J.(2010). Op.Cit. p. 228.

³⁴ Popper, K. (2008). *Conjecturas e refutações*. Brasília: UnB.

pensam instrumentalmente, com o *manche* de Aristóteles³⁵- condicionaram-nos a ver no fato, ou no acontecimento, a verdadeira realidade objetiva, como se o fato ou o acontecimento não fossem, eles mesmos, **linguageiros**. Não há outro modo de apreensão do acontecimento. Um fato é sempre de linguagem.

O mais urgente para o giro naturalista é a questão acerca de como estudar a ciência. Este movimento tem por compromissos centrais a reconexão da filosofia com as ciências, pela via da biologia, e o uso da informação empírica sobre o que é chamado de **prática científica real**. Há um combate à autonomia da filosofia da ciência e uma discussão sobre a sua substituição pela psicologia -alguns preveem, inclusive, seu banimento.

Um naturalista consequente, com efeito, reivindica a relevância da informação empírica e esta, supõe-se, deve prevalecer sobre qualquer ideia a priori, tanto sobre o empreendimento científico quanto sobre os sujeitos que são seus agentes. Foi assim que a informação empírica revelou que os sujeitos cognitivos não são mentes desencarnadas sem mais restrições que as da lógica formal; a afirmação da relevância epistemológica dessa informação é o que tem levado a substituir a epistemologia sem sujeito cognoscente pela epistemologia naturalizada.³⁶

A substituição da epistemologia sem sujeito cognoscente pela epistemologia naturalizada equivale a substituição de sujeito por cérebro.

Vejam o irônico:

O naturalismo não apenas rejeita o uso exclusivo do arsenal das técnicas filosóficas clássicas. Ele o rechaça junto com – ou precisamente por – o tipo de produtos que elas forneceram: produtos a priori tão distantes da realidade que não poderiam sequer funcionar como um ideal. O naturalismo propõe, em vez disso, como fonte mais frutífera, o estudo da prática científica real. Curiosamente, porém, essa fonte se reduziu ao uso de informações, recursos e modelos das próprias ciências – não surpreende, portanto, que as únicas versões do naturalismo academicamente consolidadas sejam a histórica, a cognitiva e a biológica.³⁷

³⁵ Lacan, J.(2010). Op.Cit. p. 230.

³⁶ Ambrogì, A. (1999). *Filosofia de la Ciencia: El giro naturalista*. Palma: Univrst. de les Illes Balears. p. 85. (tradução nossa).

³⁷ Ambrogì, A. (1999) Op.Cit. p. 97. (tradução nossa).

O naturalismo propõe, como fonte mais frutífera, o estudo da prática científica real. Ambrogi se surpreende com o fato de que esta fonte tenha se reduzido ao uso de **informação, recursos e modelos!** Ora, se não reencontramos aí o que tentaram expulsar: as conjecturas e as hipóteses!

Este é o *quid*: há algo que se interpõe entre nós e o mundo em que vivemos. As conceitualizações, as observações (como no princípio da incerteza) são atos de pensamento. Não há nenhum imediatismo inocente na recepção, por mais espontânea e impensada que possa parecer. As teorias sobre a cognição, sejam elas de Descartes, Kant ou Husserl, esforçam-se heroicamente para estabelecer um ponto de imediatismo impremeditado, um ponto em que o eu se encontra com o mundo sem qualquer pressuposição, sem nenhuma interferência de pressuposições psicológicas, corporais, culturais ou dogmáticas.³⁸

Esse ponto, em que o Eu se encontraria com o mundo sem qualquer pressuposição, descreve o objetivo da epistemologia naturalizada.

Poderíamos perguntar se o progresso científico e tecnológico não contraditaria o rechaço ao pensamento. O progresso científico e a evolução técnica são instrumentos cegos; não são, por si mesmos, produtores de mundos.³⁹ Produtor de mundo é o pensamento. Esta é, justamente, uma das ideias mais repudiadas pelo naturalismo: o pensamento produz um mundo ideal, que, muitas vezes, em nada reflete **o mundo real**. Portanto, o pensamento só poderia atrapalhar o acesso ao **mundo de verdade**, natural, ao mundo dado, cuja apreensão mais imediata é a sensível.

Trata-se, neste movimento, de um giro em direção ao animal humano.

Para concluir:

Apesar dos esforços de Lacan na reformulação do modo de pensamento aristotélico, a psicanálise foi tomada pelo paradigma da ação e pela instrumentalização do pensamento.

Não há nada que os psicanalistas de hoje tenham mais aversão do que o inconsciente, pois não sabem onde colocá-lo. Isso é compreensível, ele não pertence ao 'espaço euclidiano', é preciso construir-lhe um espaço próprio, e isto é o que faço hoje. Isso, os psicanalistas que não foram tocados pelo meu ensino não sabem. Então, preferem

³⁸ Steiner, G. (2007). Op. Cit. p.412. (tradução nossa).

³⁹ De Libera, A. (1999). Op.Cit. p. 236.

recorrer a noções tais como o eu, o supereu, etc... que são encontradas em Freud, mas que são igualmente homônimas a noções que já são usadas há muito tempo, de modo que usá-las permite voltar implicitamente a suas antigas acepções.⁴⁰

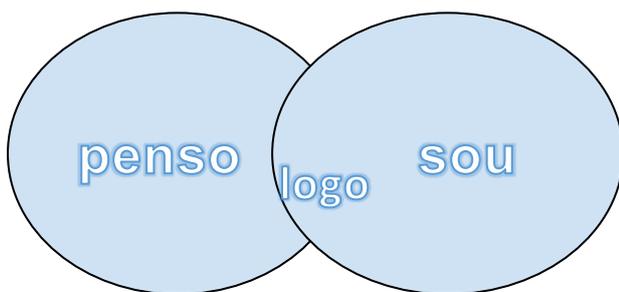
Voltar às antigas acepções é ao que enseja a ortodoxia dogmática. Tal é o trabalho de sustentação da mitologia: o retorno ao mesmo e o rigor em sua manutenção. O que foi banido não deve ser lembrado. Melhor esquecer. E assim se sacrifica a vida de espírito e a história. Fala aqui o ideal de uma natureza harmônica que mantém a coesão de seu corpo às custas do degrado do pensamento, do intelectualismo. Não querer saber nada disso compete para este anátema e o mantém.

Reatar com a herança esquecida, segundo Libera⁴¹, permitiria a reconexão com uma dimensão que faz parte dessa herança: uma busca coletiva, plural, da verdade e uma destinação intelectual e ética do homem.

Se o advento da ciência moderna foraclui a verdade, o giro naturalista foraclui o sujeito da enunciação, uma vez que a subjetividade que se depreende de seus marcos advém de um ordenamento natural, genético; é um dado irrefutável da natureza. O sujeito sujeitado ao evento, ao acontecimento, o sujeito que emerge entre significantes, é excluído pelo naturalismo. A moralidade e a ética, que são categorias que dependem do conceito de liberdade, tornam-se manifestações de dados genéticos.

O sistema de pensamento que rejeita o próprio pensamento concebe um mundo positivado em uma unidade real, natural, cuja apreensão mais imediata se dá pela experiência sensível. Tal assimilação é obstaculizada pelo pensamento, pela condição de assujeitamento à linguagem que desvirtua ou impede o acesso à verdade. Verdade que se alinha à substancialidade. O Naturalismo seria uma resposta deste sistema de pensamento que rejeita o pensamento mesmo.

O que é abjurado no pensamento é sua dimensão de negatividade alocada na intersecção do cogito, onde se escreve o *logo/ergo*; onde se aloja o não ser.⁴² O inconsciente é proscrito:



⁴⁰ Lacan, J. (1966). Entrevista con Pierre Daix. (tradução nossa).

⁴¹ De Libera, A. (1999). Op.Cit.

⁴² Lacan, J. (2008). *Seminário 14* (1966-1967). Recife: edição não comercial do Centro de Estudos Freudianos. Lição 7. p.117.

Foi esse abismo aberto ao pensamento de que um pensamento se fizesse ouvir⁴³ no abismo que provocou, desde o início, a resistência à análise. E não, como se costuma dizer, a promoção da sexualidade no homem. [...] O escândalo intolerável, na época em que a sexualidade freudiana não era santa, foi ela ser tão 'intelectual'.⁴⁴

Podemos concluir que o rechaço ao pensamento é dirigido ao inconsciente, uma vez que Isso pensa, sem ser! Efeito reativo de uma positividade que quer suplantar qualquer negatividade. Porque a dimensão de negatividade abre um abismo no pensamento – é esse abismo mesmo – e, nele, surge pensamento. Ter em conta o inconsciente é considerar a dimensão de não ser do pensamento; desconsiderá-la redundante em expor a própria psicanálise à autocontradição.

⁴³ Em francês também significa entender.

⁴⁴ Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 527.

BIBLIOGRAFIA

1. Ambrogí, A. (1999). *Filosofía de la Ciencia: El giro naturalista*. Palma: Universitat de les Illes Balears.
2. Agamben, G. (2015). *A potência do pensamento*. São Paulo: Autêntica.
3. De Libera, A. (1999). *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed.34.
4. De Libera, A. (2013). *Arqueologia do Sujeito, Nascimento do Sujeito*. Vol I. São Paulo: Fap-Unifesp.
5. Chul-Han, B. (2016). *Por favor cierra los ojos*. Barcelona: Herder. Edición digital.
6. Chul-Han, B. (2015). *Sociedade do cansaço*. Rio de Janeiro: Vozes. Edição digital.
7. Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
8. Koyré, A. (2011). *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
9. Lacan, J. (2010). *Seminário 20 (1972-1973)*. Rio de Janeiro: edição não comercial da Letra Freudiana.
10. Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
11. Lacan, J. Lacan. J. (1998). A situação da psicanálise em 1956. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
12. Popper, K. (2008) *Conjecturas e refutações*. Brasília: UNB
13. Steiner, G. (2007). *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. Madrid: Ediciones Siruela.
14. Steiner, G. (2001). *Nostalgia del Absoluto*. Madrid: Ediciones Siruela.

FLÁVIA DUTRA

Psicanalista, sócia de APOLa internacional, residente em Brasília

E-mail: fgdutr@gmail.com

O simbólico de J. Lacan, ou a função do furo

The Lacanian Symbolic or the function of the hole

ALFREDO EIDELSZTEIN

RESUMO:

Este trabalho propõe recuperar o valor diferencial que a formulação do registro do Simbólico de Lacan introduz na psicanálise, dentro da estrutura do Simbólico, do Imaginário e do Real que, como novo paradigma, substitui a segunda tópica freudiana, no que implica uma nova estrutura, tanto pelos elementos que participam dela, como também por suas leis de composição. Nesse sentido, torna-se fundamental revisar o estatuto do Simbólico para dar conta da função do furo, sua relação com o funcionamento significante e o tempo reversivo.

PALAVRAS-CHAVE: Simbólico – significante – furo – ciclone devorante – tempo reversivo

ABSTRACT:

This work offers to recover the differential value introduced in Psychoanalysis by the formulation of Lacan's Symbolic register, within the structure of the Symbolic, the Imaginary, and the Real that, as a new paradigm, replaces the second Freudian topic, in what it involves a new structure, so much for the elements that take part of it as well as its laws of composition. Therefore, it becomes fundamental to check the statute of the Symbolic to realize the function of the hole, its relation to the significant function and to the time in reverse.

KEY WORDS: Symbolic – significant – hole – consuming cyclone – time in reverse

Quando falamos do homem, é nesse turbilhão, nesse furo que se faz aí, que estamos tocando.¹

Os três registros que J. Lacan propôs para a psicanálise, num paradigma destinado a substituir a segunda tópica legada por S. Freud para seus discípulos – tal como o primeiro sustentou alguns meses antes de morrer no seminário que proferiu em Caracas –, são fundamentalmente caracterizados por redundar numa estrutura nova, tanto pelos elementos que participam dela, quanto por suas leis de composição. Essa novidade não só se apresenta em relação ao que foi proposto por Freud, mas,

¹ Lacan, J. Seminario IX. La identificación. Aula de 23 de maio de 1962. Inédito.

também, a respeito do que o senso comum de nossa época e sociedade estabelece que é o Imaginário, o Simbólico e o Real.

Social e culturalmente falando, o Imaginário tende a ser acatado como aquilo que imaginamos, um mundo de fantasia, que opera como um cristal que cada um carrega, sabendo ou não, diante dos olhos e que colore o mundo real de forma individual e irrepetível. O simbólico será o pacote de símbolos positivos considerados sinais convencionais que servem para representar a realidade, seus objetos e seus fenômenos. E, finalmente, o Real é a substância material – apresentado como carne para se referir ao “interior” e como pedra para designar o “exterior”, a cada pessoa – que o Imaginário velará e o Simbólico nunca poderá representar.

A respeito do segundo paradigma proposto por Freud para a psicanálise – o do eu, supereu, isso e realidade –, as diferenças estabelecidas por Lacan são extremas, embora os discípulos deste último considerem ambas as propostas numa continuidade que indica – para eles – sua quase identidade, como se a de Lacan fosse apenas uma transcrição, com novos nomes, dos velhos elementos.

As diferenças, nesse campo conceitual, entre Freud e Lacan são radicais. Para dar um exemplo, mas que não é um inferior, o eu para Freud é interno e central, amado – que como “o” objeto de amor, funciona como a base narcisista de todo amor objetal – e o mais fiel testemunho da realidade, pois consiste nos traços mnêmicos das vivências de satisfação realmente ocorridas no começo de cada vida, base fundante do mundo interno – o mundo real será o “fora” onde se depositarão todas as vivências insatisfatórias. Para Lacan, o eu é totalmente oposto: engano a respeito da confusão ineliminável entre o eu e o outro, que Lacan escreve em sua álgebra aa' . Esta identificação é produtora do paradoxal “Eu sou outro”, base da alienação, que estabelecerá, além disso, no lugar do amor, a agressividade característica do egóico. Outra diferença silenciada é a seguinte: o isso freudiano é o manancial das pulsões que provêm do interior do corpo biológico e incidem no aparato psíquico. Contudo, o **isso** (*Ça*) de Lacan cumpre a função de inscrever que “Isso pensa” e “Isso fala” e estabelece na psicanálise a lógica do impessoal que indica que o pensamento e a fala não correspondem à lógica individualista.² Como pode ser visto claramente, um sistema contradiz o outro.

Outra diferença que cabe destacar é que Freud sustentou dois paradigmas, conhecidos como primeira e segunda tópicas, enquanto Lacan sustentou sempre o mesmo, desde o início do seu ensino em 1953 e até o seu falecimento; embora seus seguidores se empenhem em sustentar, sob um modo evolucionista, um primeiro, segundo e terceiro Lacan.

Nesta oportunidade, proponho considerar a estrutura do Simbólico, Imaginário e Real tal como ficou formulada e escrita por Lacan a partir da década de 70 no nó borromeano: o anel do Imaginário

² Cf. Sarraillet, M. I. (2008). El sujeto del inconsciente como impersonal y el problema de la responsabilidad subjetiva. Em *El Rey está desnudo* N°1. Buenos Aires: Letra Viva.

passa por cima do anel do Real e o deste por cima do anel do Simbólico que, por sua vez, passa por cima do primeiro. Isso produz uma relação entre eles como a dos elos de uma corrente onde cada um está interpenetrado pelos outros dois.

A lógica que dá conta da estrutura própria e específica do Simbólico, do Imaginário e do Real é a cadeia borromeana. Esta traz uma novidade que chamaremos de substancial: cada um dos três elementos só existe e é na relação tripartida com os outros dois. Se não se articula assim, então não é. Mais do que “estão” enodados, convém dizer, aproveitando as riquezas do espanhol,³ “são” enodados em tal cadeia, e “não são” por fora de tal relação. Assim, fica claro que para Lacan o ser reside e consiste somente na relação.

A relação, que também será apresentada por Lacan como “laço”, ou seja, bucle, conotará essencialmente todo vínculo entre *parlêtres* (falasseres) e, especialmente, à própria psicanálise, que será postulada por Lacan como discurso e, segundo sua teoria, então, como laço social. O valor do laço, que é no que consiste, segundo Lacan, todo discurso, é tal que o faz afirmar:

Não há nenhuma realidade pré-discursiva.⁴

Outros autores nas ciências sociais sustentam propostas similares, mas são pouco conhecidos e considerados. Por exemplo, Norbert Elias, que em sua sociologia histórica postula que o ser do homem pertence mais à relação do que ao indivíduo, embora ressalte que em nosso Ocidente se acredita preconceituosamente que o indivíduo é real e a relação apenas uma suposição ideal.⁵ O mundo humano está constituído, segundo N. Elias, da mesma forma que propõe Lacan, pelo “entrelaçamento”; numa surpreendente coincidência com o que é chamado na atualidade pelos físicos de “maior mistério da física quântica”, a existência entrelaçada das partículas subatômicas.⁶

Estritamente falando, o ser da cadeia com a qual Lacan opera reside apenas na relação entre os elos desta e ignora o material, corda, ferro etc., com que estes últimos estariam feitos e cuja referência somente constitui uma ancoragem para a imaginação. Para Lacan os elos são superfícies tóricas e, como tais, superfícies topológicas bidimensionais e intangíveis.

No sistema de Freud, cada elemento é em si mesmo de forma independente, embora deva suportar as incidências dos outros, como acontece com o eu que é vassalo do supereu, do isso e da realidade. Para Freud, o indivíduo na sociedade também funciona da mesma forma. Para Lacan, trata-se de

³ N.T.: Essa característica também está presente no português.

⁴ Lacan, J. (1981). *El Seminario*. Libro 20. Barcelona: Paidós. p. 43.

⁵ Cf. Elias, N. (2000). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.

⁶ Cf. Aczel, A. D. (2008). *El entrelazamiento*. El mayor misterio de la física. Barcelona: Crítica-Drakontos.

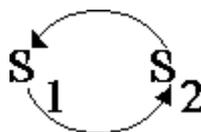
postar em forma significante todo ente ou elemento a considerar em psicanálise, especialmente o sujeito, uma vez que o significante é, fundamentalmente, o que é em relação.

Do que se trata, no fundamento de sua teoria, é da concepção estritamente lacaniana do significante. Toda sua proposta filosófica, consistente em seu *móterialisme*,⁷ o materialismo da palavra, implica sustentar: o *parlêtre*⁸, que deve ser traduzido como *falasser* – e não “ser falante”–; a *hontologie*⁹ – *vergotologia* ou a vergonha de sustentar que “o ser é e o não-ser não é” – e a *insubstância*,¹⁰ ou rejeição de nossa ideologia reificante e coisificadora. Essa filosofia, verdadeira *antifilosofia*,¹¹ como foi dito, se sustenta inteiramente em sua teoria do significante.

Os significantes, segundo a concepção de Lacan, somente são, a partir da perspectiva da língua, a diferença com todos os outros, e, assim, exclusivamente consistem em ser o lugar vazio deixado por todos os outros e, na prática analítica, uma posição relativa a outros significantes na cadeia significante, mas nunca nada em si mesmos. Nas palavras de Lacan:

[...] há no mundo significantes que não querem dizer nada e que têm de ser decifrados.¹²

Desde o início da elaboração do Simbólico por Lacan, será este registro o que enoda os outros dois, já que, de fato, traz a função do nó. Como? A partir da operatória significante. Cada significante existirá no seio de uma relação, pelo menos, dual, que se pode formular como S_1 e S_2 , que fundam um tempo reversivo e um espaço combinatório circular, ambos constituídos pela relação significante em forma de bucle ou linha fechada.¹³ Na cadeia significante, o primeiro significante antecipa o segundo e este ressignifica o primeiro.



⁷ Lacan, J. (1988). Conferencia de Genebra sobre el síntoma. Em *Intervenciones y Textos 2*. Buenos Aires: Manantial. p. 126.

⁸ Lacan, J. (1988). La tercera. Em Op. cit. p. 87.

⁹ Lacan, J. (1992). *El Seminario*, Libro 17. Buenos Aires: Paidós. p. 195.

¹⁰ Op. cit., p. 174.

¹¹ Lacan, J. (2001). Peut-être à Vicennes Em *Autres écrits*. Paris: du Seuil. p. 314. Texto traduzido por Apertura Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires.

¹² Lacan, J. (2008). Posición del inconsciente. Em *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 799.

¹³ Na topologia, o bucle é designado como “linha fechada de Jordan”. [N.T.: Em português, o teorema costuma ser traduzido por “curva fechada de Jordan”].

O bucle ou linha fechada é o que inscreveu, no decorrer do ensino de Lacan, primeiro o intervalo significativo, depois o caminho circular do significativo, para finalmente dar conta do furo criado pelo significativo, tema central deste trabalho.

A partir do momento em que para Lacan a topologia é a elaboração do espaço imprescindível para a psicanálise, ou seja, a partir do Seminário IX sobre a identificação, ele já sustenta o seguinte argumento, nunca abandonado:

Essa linha que nós chamamos **o corte**, é uma linha – esse é nosso ponto de partida – que devemos considerar *a priori* como fechada. É a essência do significativo.¹⁴

A linha fechada, o bucle significativo, será o que absorve o valor antes indicado por Lacan como do intervalo significativo. Será um lugar bidimensional onde são criados e existem: o sujeito, apresentado como o que um significativo representa frente ao outro, fórmula produzida justamente nesses mesmos anos; o Outro, impossível de ser completado como uma metalinguagem; e o objeto *a*, acósmico.

Todo este movimento consolida o desenvolvimento da lógica e da valorização plena do furo na psicanálise de Lacan. O furo será aquilo que oferece a possibilidade lógica da *béance*,¹⁵ que em francês provém de *béer*, desejo, e que significa: tanto o estado daquilo que é aberto, quanto abertura e introdução,¹⁶ e pode ser traduzido ao espanhol por *oquedad*.¹⁷

O furo funciona ou opera como turbilhão, redemoinho ou tempestade, que prefiro designar “ciclone devorante” que, no universo do *parlêtre*, engole e aniquila a substância material como causa do movimento do desejo e, por sua vez, cria o objeto *a*.

O furo na topologia, diferentemente da suposição que a ideia freudiana de castração possibilita, não indica em absoluto algo que falta ou foi retirado, mas uma propriedade da estrutura.¹⁸

A problemática em jogo na oposição entre nossa ideologia e a teoria de Lacan pode ser vista com clareza em nossa confusão recorrente entre “círculo” -a superfície plena e sem furo- e a circunferência, apenas linha fechada, que divide a superfície em dois. Muitas vezes dizemos círculo quando queremos nos referir à circunferência, assim, tendemos a preencher e tampar.

É em virtude do valor central do furo que Lacan dirá que a topologia que ele utiliza se caracteriza por ser uma geometria que repudia seu nome.¹⁹ Aquela trabalhará apenas com superfícies capazes de alojar furos e não deve dar a entender que o faz com sólidos, como a terra de “geo”metria.

¹⁴ Lacan, J. Seminário IX. Aula de 23 de maio de 1962. Inédito. Disponível em: www.staferla.free.fr.

¹⁵ Lacan, J. Seminário IX. Op. cit.

¹⁶ *Ouverture* em francês.

¹⁷ N.T.: Em português, o termo *béance* costuma ser traduzido por hiância.

¹⁸ Cf. Ruiz, C. Conferencia dentro del Ciclo Conferencias Clínicas Hospital Alvear. Outubro 2002.

¹⁹ Lacan, J. Seminário XXII, Aula de 15 de abril de 1975. Inédito. Disponível em: www.staferla.free.fr.

Deve-se ter em conta que as duas versões, aparentemente contraditórias, são certas: o Simbólico oferece o furo condição do encadeamento e o Simbólico só existe enodado aos outros dois registros, o que demonstra a necessidade lógica de um tempo reversivo.

O simbólico será o furo, o Imaginário tudo o que o obstrui como consistência tridimensional, não lógica, o que ilusoriamente se supõe obliterar ou ocluir o furo, para nossa época e sociedade: fundamentalmente o corpo em seu valor de carne. E o Real, ao contrário do que costuma ser indiscutível entre nós, não será o osso, nem sequer a pedra, mas o total oposto: a ex-sistência, ou seja, a vida de entes tais como Deus, o inconsciente, os impossíveis lógico-matemáticos etc.; que ex-sistem e são criados na possibilidade que fornece o furo simbólico.

Inclusive o *jouissance*/gozo, um dos conceitos mais criativos de Lacan, que foi traduzido ao espanhol como *goce*,²⁴ passando a ser a via privilegiada tomada por seus seguidores para anular a novidade da formulação do furo, ao compará-lo à satisfação insatisfatória e ao desprazer prazeroso que concebem originados na substância biológica. Para Lacan, pelo contrário, tal como se lê em seu nó borromeano, o gozo se inscreve também nos furos, que não se devem confundir com as zonas erógenas de Freud. Para este último, são zonas do tegumento dos seres vivos fortemente inervadas. Para Lacan, no entanto, será o furo significativo que, funcionando como ciclone, devora justamente isso em nossa vida.

O furo corporal vale para Freud dentro da borda da pele ou mucosa, o de Lacan em outro “interior” que é, por sua vez, também, “externo” ao soma biológico, criando assim a lógica do êxtimo.

²⁴ N.T.: Em português o termo *jouissance* foi traduzido por “gozo”. Portanto, o comentário de Eidelsztein acerca do que ele considera ser uma tradução mais adequada, não possui o mesmo efeito para a tradução em português.

BIBLIOGRAFIA

1. Lacan, J. (1962). *Seminario IX. La identificación*. Aula de 23 de maio 1962. Inédito. Disponível em: www.staferla.free.fr.
2. Lacan, J. (1975). *Seminario XXII. R.S.I.* aula de 15 de abril de 1975, inédito, www.staferla.free.fr.
3. Lacan, J. (1976). Journées des cartels de l'École freudienne de Paris. Paris, abril de 1976. Lettres de l'École Freudienne, N° 18. Disponível em: www.école-lacanienne.net.

ALFREDO EIDELSZTEIN

Psicanalista, autor de vários livros de psicanálise e mantém, há quase 30 anos, atividades de transmissão de psicanálise em Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Espanha e Uruguai.

E-mail: eidelszt@fibertel.com.ar

Freud e o Representacionalismo

Freud and Representationalism

LEANDRO EMMANUEL GOMEZ

RESUMO:

No meio psicanalítico é comum reduzir o “significante” de Lacan à “representação” de Freud, diluindo dessa maneira a lógica própria do primeiro na segunda. Este trabalho tenta recuperar a diferença e desmontar as concepções espaciais implícitas neste elemento central da teoria lacaniana: o significante.

PALAVRAS-CHAVE: significante – representação – representacionalismo – Freud – Lacan – dentro – fora

ABSTRACT:

In the psychoanalytic setting, the "signifier" of Lacan is often reduced to the "representation" of Freud, thus diluting the logic of the former in the latter. This work tries to recover the difference and disarm the spatial conceptions implicit in this central element of the Lacanian theory: the signifier.

KEY WORDS: significant – representation – representationalism – Freud – Lacan – inside – outside

Introdução

Este trabalho tem como principal objetivo demonstrar a diferença conceitual entre o termo alemão *Vorstellung*, utilizado por Sigmund Freud e traduzido como “representação”, e o termo “significante” formulado por Jacques Lacan. Isso nos permitirá mostrar que a redução ou equivalência entre ambos os termos não só é equivocada, como também ignora a especificidade teórica e clínica que eles portam.

Para começar, gostaria de destacar que, segundo Paul-Laurent Assoun (2005),¹ dada a contemporaneidade da psicanálise com a revolução saussuriana, é possível postular que os termos freudianos “representação-coisa” e “representação-palavra” são equivalentes ao “significante” e ao

¹ Assoun, P-L. (2005). *Introducción a la Metapsicología Freudiana*. Buenos Aires: Paidós.

“significado” propostos por Ferdinand de Saussure. Ambos os termos são trabalhados por Freud anteriormente ao nascimento da psicanálise, no livro *La afasia* (1891/1987),² e adquiriram uma consistência tal que, mesmo após 1900, o vienense não parou de retomá-los, quase sem modificações. Vejamos algumas citações desse texto:

A palavra, unidade de base da função linguística, é uma representação complexa composta de elementos acústicos, visuais e cinestésicos.³

A palavra [assim definida] adquire [...] sua significação por sua ligação com a representação de objeto que, por sua vez, é um complexo associativo constituído pelas representações mais heterogêneas, táteis, cinestésicas e outras.⁴

Então, segundo Freud, no psíquico temos a **representação-palavra**, composta pela palavra ouvida, vista e modulada pelo aparelho fonador. Ela só adquire “significado” por sua ligação com a **representação-coisa** que está associada a um conjunto muito mais heterogêneo de elementos que incluem o tátil, o cinestésico etc. Se compararmos isso com a concepção exposta no *Curso de Linguística Geral*,⁵ existe uma similaridade que poderia ser demonstrada graficamente da seguinte forma:

Freud	Saussure
Representação-palavra	Significante
Representação-coisa	Significado

Este é o argumento em que autores como Assoun ou Maleval⁶ se baseiam para postular a equivalência entre a representação de Freud e o significante de Lacan. Mas ao contrastar ambas as propostas, não apenas ficam evidentes suas semelhanças, como também suas diferenças. Isso porque Freud não se limita a colocar **palavra/coisa**, mas acrescenta a ambas o termo “representação”. Portanto, vale nos perguntarmos: por que ele precisa indicar que se trata de “representações”? Esse termo, muito frequente na obra freudiana, como muitos comentadores enfatizam, é uma herança da psicologia fisicalista alemã que tem sua origem em Herbart. Contudo, implica uma série de

² Freud, S. (1891/1987). *La afasia*. Buenos Aires: Nueva Visión.

³ Citado por P-L. Assoun, p. 98

⁴ Idem. p. 99.

⁵ Ou pelo menos com aquele que chamamos de *Curso*, dado que é uma transcrição pouco fiel feita por seus alunos.

⁶ Maleval, J-C. (2001). *La Forclusión del Nombre del Padre*. Buenos Aires: Paidós.

características gnosiológicas e espaciais que ninguém costuma destacar, e que impregnam o pensamento freudiano.

Começemos pelo mais simples, de acordo com o *Diccionario de la Real Academia Española*, a “representação” – em sua segunda acepção – é uma “imagem ou ideia que substitui a realidade”.⁷ Temos então uma realidade e seu substituto, mas por que é necessário um substituto? Deixamos essa questão por um instante para fazer menção ao surgimento do termo, que, como indica Denise Najmanovich, tem uma origem determinada:

Nem na Grécia antiga, nem durante a Idade Média encontramos noções como as de **representação** ou a de **reprodução**. Essas noções só aparecerão em relação a uma nova forma de trabalhar e conhecer, sob a influência das máquinas em crescimento e autômatos que tanto impressionaram Descartes e seus contemporâneos.⁸

De acordo com a autora, não é possível encontrar esse termo nem na Antiguidade, nem na Idade Média, porque era necessário que ocorressem alguns avanços científicos que permitissem o seu surgimento. Contudo, não é só isso, uma vez que ele também esteve acompanhado de uma nova forma de pensar o conhecimento.

Na modernidade, o conhecimento foi concebido como um reflexo interno, no sujeito, do mundo externo supostamente objetivo e independente. Essa concepção foi batizada como “representacionalismo” e presume que a figura, imagem ou ideia substitui a realidade [é assim que a *Real Academia Española* define “representação”]. [...] De acordo com essa ideia, o sujeito é capaz de formar uma imagem do mundo [plástica ou linguística] considerada equivalente à realidade.⁹

Dessa forma, se o conhecimento é “reflexo”, a “representação” é uma cópia interior daquilo que experimentamos no exterior. Em outras palavras, isso que se apresenta no exterior é re-presentado – reapresentado – no interior. É aqui que devemos localizar a ideia de “substituição” – indicada na definição –, a representação substitui a realidade no nosso interior. A variedade de temas que esse termo une é impressionante, e não é difícil identificar que todos esses elementos que estão em jogo nas **representações** “palavra” e “coisa” freudianas: a) são uma figuração acústica; b) são a cópia interior de algo proveniente do exterior, e c) essa teoria freudiana participa – mesmo sem saber – do

⁷ DRAE

⁸ Najmanovich, D. (2015). *El Mito de la Objetividad*. Buenos Aires: Editorial Biblos. p. 139.

⁹ *Ibidem*.

representacionalismo. Vejamos como Lacan aborda isso na aula XVIII do *Seminário 16: De um Outro ao outro*, onde trata desse problema:

Um dentro e um fora parecem algo evidente se considerarmos o organismo, ou seja, um indivíduo que de fato está ali. O dentro é aquilo que está no interior de sua bolsa de pele. O fora é todo o resto. Pensar que o que ele representa para si desse fora deve estar também no interior dessa bolsa de pele parece, a princípio, um passo modesto e evidente.¹⁰

A indicação espacial é muito precisa: um “dentro” e um “fora” são “evidentes” se partirmos do “indivíduo”, mencionado como uma “bolsa de pele”. E por isso, supor que o que “ele representa para si desse fora” está no interior é o mais comum, significa dizer que, se experimento uma árvore, graças aos meus sentidos, eu adquiro uma imagem interior dela. É uma dedução simples para qualquer um de nós. Como dissemos, este é o segredo do esquema freudiano, se a coisa e a palavra são representações, é porque são interiorizações, cópias daquilo que foi encontrado no exterior. Mas o problema não apontado, e que está em jogo aqui, é que embora nos pareça “evidente”, não é um modo de pensar natural e inerente à própria humanidade. Charles Taylor diz o seguinte:

Em nossa linguagem de autocompreensão, o antônimo “dentro-fora” desempenha um papel importante. Acreditamos que nossos pensamentos, ideias e sentimentos estão “dentro” de nós, enquanto os objetos no mundo aos quais esses estados mentais se referem estão “fora”. [...] Mas por mais firme que pareça essa divisão do mundo, por mais sólida que possa parecer essa localização, e ancorada na própria natureza do agente humano, [...] Trata-se sobretudo de uma forma de autointerpretação historicamente limitada, uma forma que veio a ser predominante no Ocidente moderno [...] é um modo que teve um começo no tempo e no espaço, e poderia ter um fim.¹¹

Então, esse modo de pensar as coisas é próprio da modernidade ocidental, coisa que Lacan também não deixa escapar.

É realmente muito singular que, em um determinado momento na história, essa imagem tenha adquirido tal caráter de prevalência que serviu de apoio a um discurso

¹⁰ Lacan, J. (2013). *El Seminario Libro 16. De Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós. p. 258.

¹¹ Taylor, C. (2006). *Fuentes del Yo*. Buenos Aires: Paidós. pp. 161-162.

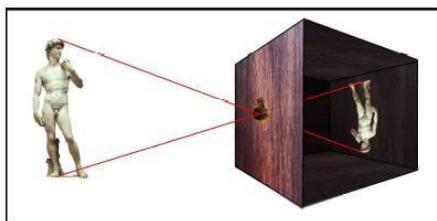
que não podia realmente ser refutado, pelo menos no contexto de um modelo feito para sustentar essa ideia de representação.¹²

Assim, esse traço de “evidência” é o resultado de um modelo que adquire certa predominância na modernidade, e não pode ser refutado, porque sempre se parte dele – sem saber. O modelo é o seguinte:

O modelo que dá seu estatuto a essa época da representação [...] é bastante simples. É o da câmara escura, ou seja, um espaço fechado, protegido de toda a luz, onde somente um buracozinho está aberto para o mundo exterior. Se este mundo exterior for iluminado, sua imagem será desenhada e se moverá sobre a parede interior da câmara escura conforme o que se passa do lado de fora.¹³

A óptica, portanto, é essencial para que o sujeito imagine algo que está num dentro. Podemos até sustentar que a função do sujeito se modela na câmara escura.¹⁴

Então, existe um modelo que regula o modo de pensar do representacionalismo e é o que está em jogo na câmara escura:



Najmanovich, D. (2015). El mito de la Objetividad, p. 119.

Ele não é o efeito da natureza humana, mas de uma ciência, de um discurso, que surge no século XVII: a óptica. E graças a esse discurso, e a esse modelo, para nós, ocidentais modernos, a “função do sujeito” é modelada num interior. Isso significa que todos pensamos o sujeito – entre outras coisas – como interioridade devido às diretrizes desse modelo.¹⁵ Se compararmos isso com algumas citações de Najmanovich, veremos que a proposta de Lacan é totalmente consistente:

¹² Lacan, J. (2013). Op.cit. p.258

¹³ Ibidem.

¹⁴ Idem, p. 259.

¹⁵ Este ponto de vista foi denominado por Richard Rorty: “a filosofia como o espelho da natureza”.

A esta peculiar forma de compreender o conhecimento que faz do sujeito um ser passivo e reduz sua corporeidade a uma máquina óptica, é acrescentada a suposição de que a imagem que temos do mundo é uma cópia fiel disso que se considera mundo externo.¹⁶

A concepção representacionista utilizou a óptica geométrica para fazer uma analogia entre o mundo [...] e nossa percepção. A câmara escura e outros dispositivos ópticos, junto com as teorias que os fundamentavam, foram cruciais para criar a ilusão da representação que faz do olho humano um sistema de lentes e da percepção uma mera transmissão de sinais.¹⁷

A proposta de Lacan

Uma vez estabelecidas estas coordenadas mínimas, é necessário indicar que o problema em questão aqui, é que nossos pacientes – assim como Freud – acreditam que são como uma câmara escura. Eles acreditam que tudo o que têm em seu “interior” foi obtido do “exterior” e agora lhes pertence. Essa ideia é totalmente coerente e lógica se estivermos trabalhando com re-presentações, mas isso é o que propõe Lacan quando fala de significantes? O significante deve ser pensado a partir do representacionismo? Continuemos com a aula do seminário já citado:

Não insistiremos excessivamente nesse tema, porque que não é ele que nos importa. Vamos nos contentar em observar que é aí, e só aí, que se apoia a noção de que o que concerne ao psiquismo deve ser situado em um dentro limitado por uma superfície.¹⁸

O argumento é claro, o termo “representação” precisa da bipartição – dentro/fora – até o ponto em que, se este é um elemento constituinte do “aparelho psíquico” freudiano, não há mais lugar para ele, a não ser no interior de um corpo. Mas é justamente aqui que Lacan explicita sua crítica a Freud:

Uma superfície? Certamente – dizem-nos –, isso já está no texto de Freud, é uma superfície voltada para fora, e por isso nela localizamos o sujeito. Ele está, ao que

¹⁶ Idem. p. 119.

¹⁷ Idem. p. 121.

¹⁸ Idem. p. 259.

parece, sem defesa a respeito do que há dentro. Como as representações não podem ser postas em outro lugar, nós as colocamos aí, e do mesmo modo colocamos nesse lugar todo o resto, isto é, o que é chamado, de maneira diversa e confusa, de afetos, instintos, pulsões. Tudo isso está no interior.¹⁹

A crítica é muito precisa, Freud constrói sua teoria num marco que podemos chamar por agora de “representacionista”, que implica uma bipartição do mundo. É por isso que ele é obrigado a esclarecer o que são “representações-coisa” e “representações-palavra”, uma vez que só podem ser localizados no **interior**, assim como o psiquismo. Ademais, isso culmina, como sabemos, com o ovo do *individuus* psíquico e a internalização dos afetos e das pulsões. Por isso, Lacan propõe:

Talvez seja necessário começar a se desligar da poderosa fascinação que obedece ao fato de que só podemos conceber a representação de um ser vivo no interior de seu corpo. [...].²⁰

O problema poderia ser colocado da seguinte maneira: como podemos abandonar esse sujeito **interior**, se nos baseamos num modelo que nos faz chegar a essa conclusão? A solução lacaniana é propor outro modelo no lugar deste:

Saiamos um instante dessa fascinação para nos perguntarmos o que acontece com o dentro e o fora quando se trata, [...] do fetiche por excelência, a moeda. [...] que valor preserva quando está num cofre? É claro que ela é colocada nele e guardada. O que é esse dentro que parece tornar completamente enigmático o que nele é encerrado? Por acaso, da sua maneira, a respeito da essência da moeda, não é um dentro completamente exterior, exterior ao que constitui a essência da moeda?²¹

Qual é a “essência da moeda”, por exemplo, do dólar? Estar em relação à economia, quer dizer, vale pelas relações econômicas, sempre dinâmicas, que estabelece. E se o guardarmos num cofre? Nada acontece, porque não deixa de ter relação com as flutuações econômicas, de modo que, as categorias interior-exterior ou dentro-fora, não lhe correspondem. Dito isso, vejamos qual é a operatória de Lacan:

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Idem. p. 260.

²¹ Ibidem.

O pensamento tem também algo a ver com o valor de troca. Em outras palavras, ele circula. Para aqueles que ainda não compreenderam que um pensamento só é concebido, [...] ao ser articulado, ao se inscrever na linguagem, [...] esta simples observação deveria bastar para que percebam a pertinência de apresentar o problema exatamente como fizemos agora a pouco sobre a moeda que é colocada em um cofre [...]²²

Se o “pensamento” tem alguma coisa a ver com o “valor de troca”, é na medida em que se inscreve na linguagem, e, como Saussure já havia mencionado,²³ a linguagem é um sistema de elementos relacionais chamados **significantes**, que se comportam como a moeda que comentamos. Agora, se para a moeda não lhe são necessárias as categorias dentro/fora, para a linguagem e para o pensamento também não, por isso Lacan diz que o pensamento não está “aprisionado” na cabeça de ninguém, mas que “circula”.

[...] – o que quer dizer um pensamento, quando ele é guardado? Não se sabe o que ele é quando é guardado, porque, apesar de tudo, sua essência deve estar em outra parte, ou seja, fora, sem que haja necessidade de recorrer à projeção para afirmar que o pensamento perambula por aí.²⁴

Deste percurso, só resta acrescentar que é possível opor à representação freudiana o significante lacaniano na medida em que este é: a) relacional e vazio;²⁵ b) não participa das categorias dentro/fora²⁶ e c) não pode ser incluído dentro do “representacionalismo”. Por outro lado, se sustentamos a re-presentação freudiana, ou se a consideramos homóloga ao significante, isso culminaria necessariamente na bipartição espacial que ocorre no “senso comum”. Mas se, em vez disso, trabalhamos de maneira estrita com o conceito de significante, e com o conceito de estrutura, é necessário aceitar que o pensamento, “circula”, “perambula”. Poderíamos dizer que “o crânio e a pele não o limitam”²⁷ e este é um salto teórico que pode mudar nossa maneira de pensar e de propor nosso dispositivo. Para indicar a relevância deste desenvolvimento gostaria de acrescentar uma pequena anedota clínica.

²² Ibidem.

²³ De Saussure, F. (2007). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.

²⁴ Idem. pp. 260-261.

²⁵ Coisa que Lacan não se cansa de repetir.

²⁶ Por isso, precisamos da topologia na psicanálise e sobretudo de superfícies que mantenham uma continuidade dentro/fora.

²⁷ Siegel, D. (2017). *Viaje al Centro de la Mente*. Paidós. Buenos Aires.

Fragmento de um caso

Uma jovem se consulta por problemas de casal. Durante as primeiras sessões, comenta que já esteve em vários relacionamentos. O trabalho consistiu em estabelecer sob quais coordenadas esses relacionamentos eram mantidos, e a conclusão foi que o elemento que os sustentava era uma concepção do amor que ela não sabia que tinha. Mas o que mais chamou a atenção foi que, na sessão seguinte a essa descoberta, ela chega surpresa, depois de ter conversado com a avó, porque havia descoberto que ela também compartilhava da mesma ideia de amor, razão que a levou a exclamar: “ela nunca me disse isso, como pode ser que pensemos a mesma coisa?”.

De quem era essa ideia tão particular do amor? Se pensarmos em termos de representação, ela necessariamente deve ter escutado no exterior e incorporou a ideia em seu aparelho psíquico e em sua vida. Nesse caso, ela a “incorporou”. Mas e se ninguém nunca realmente tiver dito isso a ela? Talvez para esses problemas seja melhor recorrer a modelos onde o “**isso** circula”, sem necessidade de que se diga em termos factuais; o que seria considerar o significante e sua espacialidade própria. Só uma posição assim nos permitiria questionar sob quais condições foi sustentada essa ideia que a avó e a neta tiveram, e talvez todo um grupo familiar.

BIBLIOGRAFIA

1. Assoun, P-L. (2005). *Introducción a la Metapsicología Freudiana*. Buenos Aires: Paidós.
2. De Saussure, F. (2007). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.
3. Freud, S. (1891/1987). *La Afasia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
4. Lacan, J. (2013). *El Seminario Libro 16. De Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
5. Maleval, J-C. (2001). *La Forclusión del Nombre del Padre*. Buenos Aires: Paidós.
6. Najmanovich, D. (2015). *El Mito de la Objetividad*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
7. Siegel, D. (2017). *Viaje al Centro de la Mente*. Paidós: Buenos Aires.
8. Taylor, C. (2006). *Fuentes del Yo*. Buenos Aires: Paidós.

LEANDRO GOMEZ

Graduado em Psicología. Psicanalista. Professor da Universidad de la Cuenca del Plata (UCP).

Mestrando de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ).

E-mail: leandrogmz@hotmail.com.ar

O passado é imprevisível¹

The past is unpredictable

GABRIELA MASCHERONI

RESUMO:

O trabalho com a história particular muitas vezes é menosprezado por quem sofre e pretende começar um tratamento “psi” devido à crença de que revisar a história é voltar ao passado ou uma perda de tempo. Também é menosprezada por um amplo setor da psicanálise que mergulhou na clínica do gozo como proveniente do corpo biológico. Recorrendo ao olhar de Nietzsche sobre a história, revisaremos as formas como esse laço com a história – a qual podemos considerar uma leitura do passado – pode afetar os corpos e fazê-los padecer sem que se saiba, justificando assim o quão imprescindível é abordar a análise dos laços históricos que determinam a repetição.

PALAVRAS-CHAVE: história – inesquecível – excesso de história – modernidade – sofrimento – separação

ABSTRACT:

The work with the particular history is despised often for whom suffers and tries to begin a “psi” treatment due to the belief of which to check the history is to return to the past or a loss of time. It is despised also by a wide sector of the psychoanalysis that has submerged in the clinic of the (jouissance) as coming from the biological body. Resorting to Nietzsche’s look on the history, we will check the manners in which certain bow with the history -to which we can think a reading of the past- can affect the bodies and make them suffer without it is known, justifying hereby the indispensable thing that proves to approach the analysis of the historical bows that determine the repetition.

KEY WORDS: history - unforgettable – excess of history – modernity – suffering - separation

No livro *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*,² (1874) Nietzsche afirma que quem não é capaz de esquecer o passado e se estabelecer no momento, não pode ser feliz nem fazer os outros felizes. Esquecê-lo em que sentido? Em *El tiempo que resta*,³ Agamben aponta que o esquecimento não é inerte nem ineficaz, pelo contrário, “opera em nós com não menos força que as recordações conscientes, ainda que de uma maneira diferente. A força e operação do esquecimento

¹ **Impredecible:** de raízes latinas, significa “o que não se pode adivinhar”, “o que não se pode dizer”, o que não se pode prever, anunciar, por revelação, ciência ou conjectura. O prefixo *im* (não), *prae* (prefixo que indica “antes”), *dicere* (dizer), mais o sufixo *ible* (que pode). Ou seja: “o que não se pode dizer”. [N.T.: A tradução da voz espanhola *impredecible* em português é “imprevisível”. Do ponto de vista etimológico, a diferença está entre as palavras *dizer* e *ver*.]

² Nietzsche, F. (2018). *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Madrid: Tecnos. Escrito em 1874. (morre em 1900).

³ Agamben, G. (2000). *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta. p.47.

não são medidas em termos de memória consciente nem acumuladas como saber, mas sua insistência determina o nível de todo saber e de todo conhecimento”. O que torna cada história histórica é justamente esse núcleo inesquecível que a compõe e que, embora seja constantemente esquecido, permanece em nós e conosco como inesquecível, como perdido, e fica assim ao nosso alcance, de certa forma.

Assim, a história se torna um inconveniente para Nietzsche quando a relação com ela é excessiva. A análise que ele faz desse tema é consistente em alguns pontos com nosso diagnóstico de sofrimento (PIC).⁴ Vejamos em que sentido ele aborda isso.

Nietzsche sustenta que:

[...] a serenidade, a boa consciência, a atitude gozosa, a confiança no porvir – tudo isso depende, tanto num indivíduo quanto num povo, de que se saiba esquecer e se saiba lembrar no momento oportuno, de que se saiba discernir quando é necessário sentir as coisas do ponto de vista histórico ou do ponto de vista a-histórico, na medida em que ‘o histórico e o a-histórico⁵ são igualmente necessários para a saúde dos indivíduos, dos povos e das culturas’.⁶

“Um excesso de história devasta o homem e as sociedades; sem a participação do a-histórico nada poderia começar e também não nos atreveríamos a fazê-lo”,⁷ estaríamos acorrentados a uma história que nos determina e/ou com a qual nos comparamos constantemente e nos limita para atuar.

Nietzsche apresenta três aspectos em que a história pertence e serve ao homem:

1) Enquanto ser ativo e que busca um objetivo, o homem tem a necessidade do passado e se apropria dele através do que denomina **história monumental**, onde encontra modelos, mestres, confortadores, que não encontra à sua volta nem na época atual. Descobre nela incentivos de imitação e superação, fugindo assim da resignação e utilizando a história como remédio contra ela. Mas quando o vínculo com a história monumental se torna excessivo “acredita-se que o que uma vez foi capaz de ampliar o conceito de ‘homem’ deve sempre existir para ser capaz de realizar isso eternamente; ainda que essa história tenha perdido a validade há muito tempo, continua viva e grandiosa, incitando uma luta contra tudo aquilo se interponha para obstaculizar e desviar o caminho que a grandeza precisa percorrer para chegar à imortalidade”.⁸ Leva a pensar que o que uma vez foi possível poderia ser possível uma segunda vez, na crença de que a repetição exata dos elementos e fatores que determinaram um

⁴ O PIC é sigla para Programa de Investigação Científica. Aludo ao programa da nossa sociedade Apertura.

⁵ Propõe a-histórico em termos de esquecimento. Não propõe que o homem seja a-histórico. Não considerar a história, esquecê-la, que não seja uma medida etc. Um esquecimento ativo, no sentido que propõe Agamben.

⁶ Op. cit. Nietzsche, em <http://www.nietzscheana.com.ar> p. 3.

⁷ Ibid. p. 7.

⁸ Ibid.

fenômeno é viável. A história monumental, como exemplar e digna de imitação, sempre irá aproximar, generalizar e igualar coisas que são diferentes, atenuará as diferenças, atuará em detrimento das **causas e irá considerar somente a coleção de efeitos**, incorrendo no perigo de embelezar o passado, o que não permite a possibilidade de diferenciar um passado monumental e uma ficção mística. Sabe-se o que é a grandeza, mas não se tem a capacidade de realizar grandes coisas.

2) Por sua vez, ao passo que o homem preserva o habitual e venera o que foi feito, cultiva o passado como **historiador antiquário**, cuida e ama aquelas condições nas quais viveu para os que virão depois, servindo assim à vida. Volta o olhar para trás, com fidelidade e amor, para o mundo onde se formou, dando graças por sua existência. Agarrar-se a um grupo, ambiente ou velhos hábitos o faz viver às vezes como beneficiário ameaçado por aquilo que considera os terríveis efeitos da busca desenfreada e cosmopolita pelo cada vez mais novo. Ainda que nesta posição se redescubra, um excesso dessa história pode fazer com que tudo o que é pequeno, limitado, decrépito e antiquado receba uma dignidade desmedida, fazendo disso seu abrigo. O problema de sustentar apenas este sentido antiquário é que ele sempre limita o campo de visão, daí não se percebe a maior parte dos fenômenos, ou são percebidos muito de perto e de forma isolada. Tudo é considerado igualmente importante, não se tem uma escala de valores nem sentido de proporções que realmente respondam às relações das coisas entre si para julgar o passado. Ao medir tudo pelo viés retrospectivo, aquilo que é novo e está em fase de realização é rejeitado e hostil. Quando a história serve ao passado até o ponto de enfraquecer a vida presente e a vida por vir, o sentido histórico já não conserva a vida, mas a mumifica, como ocorre – segundo as palavras de Nietzsche – “na cega fúria colecionista”.⁹ A história antiquária só sabe como **conservar** a vida, não como criá-la.

3) À medida que o homem sofre e busca uma liberação, para romper ou dissolver uma parte do passado, sente a necessidade da **história crítica**, ou seja, de uma história que julga e condena. Este exame crítico do passado é útil quando serve à transformação e ao crescimento. Mas aqueles que só julgam e aniquilam um passado correm o risco de não encontrar um limite na negação deste. Nietzsche sustenta que “se opõem a tal história com o conhecimento, ou cultivam um novo hábito, de forma que essa história desapareça, como uma tentativa de se dar *a posteriori* um passado do qual se gostaria de proceder”. “Mas ainda que sejamos o resultado de gerações anteriores, também somos suas aberrações, paixões, erros e crimes. Não é possível se liberar por completo dessa cadeia. Podemos condená-los, mas isso não muda o fato de que somos seus herdeiros.”¹⁰ Acontece com frequência de sabermos o que é bom, mas não o realizamos porque também conhecemos o que é melhor, sem poder fazê-lo.

⁹ Ibid. p. 12.

¹⁰ Ibid. p. 13.

Cada um destes laços com a história se justifica apenas num contexto particular. Todo indivíduo ou povo necessita, de acordo com seus objetivos, forças e necessidades, um certo conhecimento do passado como história monumental, antiquária e crítica, é assim que a história serve à vida. Porém isso encontra um obstáculo quando alguma delas se impõe e sufoca as outras – uma das formas em que haveria excesso de história. Embora o argumento de Nietzsche se refira em grande parte ao uso da história geral, enquanto pensada e relacionada aos povos ou sociedades – o que também nos interessa –, é possível depreender que uma relação ruim ou excessiva com a história de cada indivíduo – que podemos considerar uma leitura do seu passado – emparelha uma sintomatologia condizente com as que compõem nosso campo de trabalho: idealização, negação, procrastinação, *nonsense*, perda de valores compartilhados, excesso de crítica. As descrições que Nietzsche realiza são análogas, da nossa perspectiva, ao que ocorre quando há uma rejeição ao A barrado que obstaculiza a operatividade do objeto *a* como causa. Pode-se advertir aqui que a falha em relação aos fatos estaria determinando o mal-estar e não os fatos em si.

Isso posto, Nietzsche faz a análise de que no homem moderno – que nos concerne em especial, pois a psicanálise é pensável justamente a partir da perspectiva histórica do sujeito da ciência que surge na modernidade – outro motivo para considerar a análise da história discursiva –, “algo se interpôs entre a vida e a história, deixando esta relação alterada: a pretensão de fazer da história uma ciência”,¹¹ ou seja, que através do conhecimento – objetivo e verificável – ela se converta em guardiã das **verdades de fato**. Isso impediria seu questionamento, em honra (ou mera adulação) a um povo ou efeméride, afasta-se a imparcialidade. Nietzsche sustenta que “um fenômeno histórico completamente conhecido, reduzido a fenômeno cognitivo, é **algo morto**, enquanto mesmo acreditamos conhecer seu poder histórico, ele já não tem força”.¹²

A história aceita como soberana e objetiva seria uma espécie de conclusão e ajuste de contas da existência, outro excesso de história que trabalha em detrimento do novo e do porvir. No homem moderno se produz uma separação entre o interno e o externo, que “o faz imaginar que possui a virtude da justiça em grau superior ao de qualquer outra época, consolidando o que já foi já criado, gerando um pragmatismo calculista e egoísta que lhe paralisa e destrói as forças vitais”. Dessa forma, ele se torna hesitante e inseguro e já não acredita em si mesmo: recorre irrefletidamente à história para perguntar a ela o que deve sentir em cada situação, se aprofunda em seu ensimesmamento, em seu

¹¹ Influenciado, por sua vez, e ainda pelo surgimento dos Estados-Nação – nos quais nasce a noção de “indivíduo”, aquele que deve responder por si mesmo diante da lei, e não mais como parte da comunidade. Ignacio Leukowicz nos traz a ideia de que, mesmo assim, a ficção de **nação** produzida pelos Estados a partir de um conjunto de princípios intangíveis como língua, costumes e, principalmente, a história, teria alcançado durante a modernidade constituir um tecido institucional que garantiu uma existência identitária comum, mas o individualismo se agravou com o surgimento de estados tecnocráticos, esgotando a ideia de nação como apoio do Estado. E a globalização desfuncionalizou o social que nucleava os cidadãos, enquanto dotados dos mesmos direitos e pertencendo a uma entidade comum, com simbologia própria, e essa cisão aumenta o individualismo.

¹² Op. cit. Nietzsche, em <http://www.nietzscheana.com.ar> p.17

interior, no acúmulo de coisas aprendidas que não têm projeção afetiva no exterior, em erudição que não se transforma em vida. Nietzsche sustenta que “ainda que nunca se tenha discutido a ‘livre personalidade’ como na modernidade, já não se veem personalidades, e muito menos livres; somente se veem seres humanos uniformes, ansiosamente mascarados”, uniformidade que deixa de lado a posição particular, numa rejeição ao Outro barrado que serve à petrificação.

Nietzsche os descreve como uma geração de eunucos e, para o eunuco, uma mulher é a mesma coisa que outra mulher, e a mulher em si é o eternamente inacessível. Não importa o que seja feito desde que a história permaneça preservada em sua bela objetividade, ou seja, guardada por aqueles que são incapazes de fazer história. Em sua característica de **neutros** e eternamente objetivos, tomam também a história como **neutra**. Embora aconteçam as coisas mais surpreendentes, os neutros históricos estão sempre prontos para a descrença, para supervisionar de longe aqueles que fazem, para emitir uma crítica, ainda que há um minuto apenas nem sonhassem que aquele acontecimento fosse possível. Ao criticá-lo, neutralizam-no, anulam-no; não se chega nunca a um efeito real, mas sempre a uma crítica que é apenas objeto de outras. Essa falta de controle sobre si mesmo – de tanto que esse excesso de crítica os domina – é o que os romanos chamavam de *impotentia*.

Chamam de “objetividade” o ato de medir as opiniões e atos do passado pelas opiniões vigentes do momento, onde encontram o cânone de todas as verdades e adaptam o passado à trivialidade atual; e chamam de “subjetiva” toda a historiografia que não tem essas opiniões populares como canônicas. Fica encerrada assim na palavra “objetividade” a ilusão de observar um acontecimento com todos seus motivos e consequências com uma pureza tal que não exerça efeito algum sobre sua subjetividade, ou seja, permanecer **idênticos a si mesmos**.¹³

Uma história que só destrói, sem estar guiada por um íntimo impulso construtivo, destroça as ilusões, torna quase impossível toda calma e crescimento, torna a vida doente e dolorosa. Quem chega a um tratamento está atravessado por essa subjetividade e por esse modo de ver a história, não só a social como a particular, e certamente tem uma relação predominante com algum dos tipos de história que descrevemos.

Quando a história nada mais é do que um fato objetivo exterior à pessoa, da qual ela parece não fazer parte, o indivíduo busca alguma identidade em si mesmo, no que tem, no que sabe, em sua biologia. Essa afirmação de que o homem moderno se relaciona com a história como “conhecimento” guarda íntima correlação, como antecipamos, com o nosso diagnóstico do

¹³ Nietzsche, F. De la Utilidad e Inconvenientes de la Historia para la Vida, disponível em <http://www.nietzscheana.com.ar>, p.23.

sofrimento: a substancialização e individualização do ser – e da história. Este homem moderno perde o olhar relacional, transformando a história em um conhecimento científico-religioso, rigoroso, objetivo e inamovível – é o que é – que não dá origem ao movimento desejante.

Em uma análise, não trataremos dos fatos em si, e sim do valor que lhes foi dado em sua estrutura relacional. Assim, analisaremos a história trazida para tentar escrever aquilo que, por ser “não sabido”, trabalha automaticamente nos corpos e os faz fazer coisas e sofrer. E Lacan defende que “não há estrutura sem referência à história”.¹⁴ Mas nossa leitura da história será de natureza diferente, estará centrada em analisar a conotação que foi dada aos fatos e ver quais posições eles assumiram na estrutura discursiva, e assim desconectar a máquina lógica que opera, o automatismo de repetição ou fórmula significante que sustenta o sintoma. É a configuração desta lógica, disparadora de um mecanismo, que permitirá, ela própria, desarticular sua operatividade, visto que, se ela tem efeitos, é porque se desconhece não apenas o que **isso diz** como também que **isso diga**,¹⁵ e o modo como os elementos da estrutura estão organizados, sua gramática, sua articulação lógica.

Então, como deixar de lado numa análise o tratamento da história particular presente e operativa, essa que traz sofrimento se não se trabalha com ela? Ao contrário do que se acredita, o excesso de história opera quando esta não é analisada.

Mas não podemos perder de vista que existem tratamentos onde o trabalho que se propõe fazer com a história também pode levar a um excesso de relação com ela, quando não se consegue sair da análise da história ocorrida, procurando nela uma verdade final, acreditando que ela seja a determinante do sofrimento. Ou quando se cai numa fixação com a história, por excesso de conhecimento, exemplo visível nas frases ou na história a que se chega pelas “travessias do fantasma” e que podem ser vistas em alguns depoimentos de passe, onde uma nova verdade parece surgir, resultando numa nova história que já é conhecida...

Lacan: [...] em que se pensa? Nas coisas que não se dominam totalmente. Isso é o que se pode chamar de pensamento. Ao meditar, movo, vasculho. Isso começa a ficar interessante quando se é responsável, isto é, quando se oferece uma solução preferivelmente formalizada. Enquanto não resultar numa fórmula [...] não se vê o que mereceria que alguém se debruçasse sobre o assunto.¹⁶

Para “esquecer” o passado ou separar-se dele visto que, se opera, é porque segue presente – é necessário então, em nosso trabalho, procurar separar os significantes da demanda do Outro e tornar

¹⁴ Lacan, J. (2007). *Mi enseñanza, su naturaleza y sus fines*. Em *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós. p.90.

¹⁵ É um **dizer** quando está articulado a um discurso; por exemplo, o da psicanálise. Distinto de “isso fala”.

¹⁶ Lacan, J. (2007). *Mi enseñanza, su naturaleza y sus fines*. Em *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós. p. 88-89

operante o “além do que o Outro diz”.

Os mais descrentes da psicanálise consideram a revisão da história particular uma perda de tempo ou uma ancoragem no passado, inadvertidos de que já estão sujeitos a uma leitura ou interpretação desta, sem sabê-lo. E muitos setores da própria psicanálise rebaixaram a importância de analisar a estrutura discursiva que sustenta o sintoma – que aparece quando ela é escrita – como causa do sofrimento, seduzidos pela clínica do gozo – a suposição de que a causa final vem de uma interioridade, o corpo biológico –, o que reduz a cura a uma singularidade sem vínculo e a uma perda de sentido, pois não se circunscreve o objeto de valor.

A escritura do assunto particular que aparece numa análise é imprescindível, visto que o que determina o sofrimento, para Lacan, é uma economia política articulada pelos valores que se estabelecem em função da língua, da história, do social e de *lalíngua*. Tudo isso nada mais é do que a articulação significante e o vínculo discursivo.

Daí a surpresa que pode se dar numa análise quando – através da escritura do meio-dizer que se logre produzir – venha-se a saber e dizer algo do que operava na produção do mal-estar e que funcionava sozinho – ainda que reste certo grau de incerteza.¹⁷ Uma vez que isso aparece, torna-se menos operante, o que influi na interpretação da história com a qual a análise foi alcançada, estagnada, previsível e que era excessiva, e que agora se habilita a ser – nas palavras de Agamben – uma história inesquecível, que esteja a serviço do desejo e, conforme Nietzsche menciona, das forças vitais.

¹⁷ O passado não pode ser predito: a história está sempre sendo escrita, é uma construção. (A ciência atual pode transmitir conhecimento com certa previsibilidade, mas sempre incluirá um grau de incerteza – a matemática de Göedel, teoria do caos que inclui o acaso).

BIBLIOGRAFIA

1. Agamben, G. (2000). *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta.
2. Lacan, J. (2007): *Mi enseñanza, su naturaleza y sus fines en Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós
3. Nietzsche, F. (2018). *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Madrid: Tecnos.

GABRIELA MASCHERONI

Psicanalista. Pesquisadora. Membro de Apertura Sociedad Psicoanalítica. Autora do livro *Los neologismos de Lacan. Una teoría en acto*.

E-mail: g_mmasch@yahoo.com.ar

O ultrapassado em Freud (parte 1): a formação, a escola

The outdated in Freud, (1st part): training, teaching

MARTÍN MEZZA

RESUMO:

O trabalho a seguir faz parte do programa de pesquisa de Apertura, especificamente no eixo das hipóteses auxiliares que trata das diferenças entre Freud e Lacan. Partimos da menção trazida por Lacan no texto “Acerca de la causalidad psíquica”¹ que propõe derrubar o que é realmente ultrapassado na obra de Freud. Depois avançamos com seus próprios desenvolvimentos em relação à formação do psicanalista e à instituição psicanalítica. Em trabalhos posteriores abordaremos outros aspectos como, por exemplo, o paralelismo psicofísico e a sociologia em Freud.

PALAVRAS-CHAVE: Freud – Lacan – a formação do psicanalista – instituição psicanalítica – o passe – o ultrapassado

ABSTRACT:

The following work is part of the investigative program of Apertura, specifically according to the auxiliary hypotheses that deal with the differences between Freud and Lacan. We start with Lacan’s indication in the text “About the psychic causality” that proposes to let fall what is really outdated in Freud’s work. Then we advance in his developments on the psychoanalyst’s training and the psychoanalytic institution. In later work we will deal with other aspects such as psychophysical parallelism and sociology in Freud.

KEY WORDS: Freud – Lacan – psychoanalytic – psychoanalytic institution – the pass – outdated

Introdução

O que Lacan considera ultrapassado em Freud? Poderíamos dizer que tudo e seria verdade. Para isso, bastaria apontar a mudança de paradigma introduzida por Lacan, bastante trabalhada em Apertura, ou mencionar o conceito de “desleitura” (*misreading*) introduzido por Goldenberg² para pensar a operação de Lacan sobre a obra freudiana. Também poderíamos recorrer ao projeto de Lacan, seu programa de investigação, explicitado pelo sintagma “uma crítica assídua” de todas as noções e dos “*déviations et compromissions* produzidos no campo aberto por Freud”³ – isso inclui os do

¹ Lacan, J. (1988). Formulations sobre la causalidad psíquica. Em *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 169.

² Goldenberg, R. (2017). O Fracasso de Lacan (em ensinar a psicanálise). <https://ricardogoldenberg.com.br/2017/03/12/o-fracasso-de-lacan-primeira-aula/>

³ Lacan, J. (2003). Carta de dissolução. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 320.

próprio Freud, os dos chamados pós-freudianos e do próprio Lacan ou os da Escola Freudiana de Paris (EFP).

Todos esses caminhos são válidos e também levam a Roma (de 53 a 67). Vamos usá-los aqui como grandes avenidas que indicam a direção, porém preferimos percorrer as vias alternativas mais detalhadamente. Ao fazê-lo, entendemos que lançamos luz sobre aspectos relevantes da nossa comunidade e que contribuímos com um saber que prova a hipótese afirmada – todos os caminhos levam a Roma ou à mudança de paradigma que expõe o que é ultrapassado em Freud. Nesta oportunidade, exploramos o que é ultrapassado na formação do psicanalista e na instituição psicanalítica.

O desejo de Freud e o sintoma na formação do psicanalista

Todos nós sabemos, aprendemos, que os pós-freudianos introduziram um desvio na verdade aberta por Freud, contudo, dificilmente a maioria dos psicanalistas consegue explicar os motivos ou a causa de tal descarrilhamento. Isso tem suas razões e consequências. Se questionarmos por que ocorreu esse desvio, podemos encontrar duas respostas diferentes, embora complementares, levantadas por Lacan. Por um lado, ele dirá que existem razões externas, digamos sociológicas, e, por outro, razões intrínsecas ao vínculo entre psicanalistas. Ainda que as primeiras sejam interessantes por si só, e ainda mais em função de seu vínculo com o segundo grupo de razões, vamos tratar aqui apenas das razões intrínsecas à comunidade psicanalítica.

Pois a insuficiência teórica [desvios] que apontamos na doutrina nos coloca na falha do ensino, que lhe corresponde reciprocamente.⁴

[...] no próprio ponto em que eles [psicanalistas] se desviaram: a saber, na formação do psicanalista.⁵

Em outros lugares, dirá que a teoria do “eu autônomo”, amplamente criticada nos seus primeiros seminários, só pôde sair do círculo dos “didatas”. Portanto, essa é a explicação encontrada por Lacan para os desvios da doutrina, seu íntimo e recíproco vínculo com a estrutura organizada para transmitir a psicanálise e formar psicanalistas. Ideia extremamente potente, pois tem a virtude de pôr fim à

⁴ Lacan, J. (1988). Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956. Em *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 454.

⁵ Lacan, J. (2003). Ato de fundação. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 244.

correlação entre desvios e geração – pós-freudianos –, e reconduzi-los para a organização institucional. Dessa forma, nós, pós-lacanianos, não podemos sentir que estamos resguardados dos “desvios” apenas porque Lacan nos fez conscientes, pelo contrário, devemos pensar se, ao perpetuar uma certa organização e transmissão, não estamos fortalecendo ou recriando tais desvios. De fato, ao constatar a “má fé” com que suas formulações foram recebidas, Lacan se pergunta: “será que o psicanalista é sede de uma pulsão plutomítica ou servo de um deus enganador?”⁶

Os adeptos do ultimíssimo Lacan, sem dúvida, farão sua escolha pela pulsão evitando sua característica mítica. Não deixaremos de considerar que a “má fé” já foi apontada e vamos argumentar a favor de um Deus enganador, uma vez que a organização religiosa prevaleceu no vínculo entre analistas.

Essa organização e funcionamento institucional (IPA) foi descrita por Lacan como uma “democracia antiga” onde só existem mestres, ou seja, um único “grau” hierárquico que ele decide chamar de “suficiências”. Estas, por não suportar nenhum registro de insuficiência, causam formalmente o seu oposto – não dialético – nos *petits souliers*. Entre eles reinará o silêncio, elevado ao estatuto de “Lei suprema” e associado ao projeto de constituir “cem psicanalistas medíocres”⁷ que se deve entender como “desintelectualizados”, pois a alteridade proposta para o reconhecimento ou a alienação não é nada menos que a figura dos “técnicos”.⁸ Nesta organização, não há nada a ser confrontado, nada a ser debatido, nem contradição a se considerar, a experiência é soberana e alimenta a doxa dos eruditos e o incômodo dos “técnicos”.

A identificação com a imagem que dá ao grupo seu ideal, aqui a de suficiência encarnada, certamente funda, como Freud mostrou num esquema decisivo, a comunicação do grupo, mas é justamente à custa de toda comunicação articulada.⁹

A instituição psicanalítica se estabelece nas mesmas bases que a igreja, o exército ou as organizações fascistas, ou seja, na identificação imaginária de cada “eu” com o ideal do eu representado na figura do líder. As consequências dessa organização são manifestadas no ódio, no narcisismo das pequenas diferenças – terror conformista – e na detenção do progresso científico da psicanálise. Por isso será possível dizer que até o momento – estamos nos referindo a 1956, mas

⁶ Lacan, J. (2003). A psicanálise. Razão de um fracasso. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.345

⁷ Em uma passagem da proposição de 9 de outubro de 1967, p. 263 (versão em português), Lacan parece sugerir que isso se deve também ao fato de que a IPA não perdeu um único membro nos campos de concentração, estimulando assim a candidatura como meio de proteção.

⁸ Lacan, J. (1988). Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956. Em *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. pp.478-481

⁹ *Ibid.* p. 470.

tirando raras exceções poderia muito bem ser 2018 – não se produziu nenhuma “nova noção”, que “as formas iniciáticas” – análise didática – e o “controle autoritário da experiência” levaram a “desencorajar a iniciativa paralisando o risco [...] onde a autenticidade da investigação se embota antes de se esgotar”¹⁰ e que “não se vê a invenção de nenhum jovem analista”,¹¹ como é comum em outros campos científicos.

A pergunta que insiste é: por quê? Por que a existência dessa organização na IPA? Ou também, por que cada vez que os psicanalistas se reúnem em torno da transmissão da psicanálise e da formação do psicanalista – pensemos na multiplicidade de instituições e institutos de psicanálise da atualidade –, produz-se a mesma organização com efeitos idênticos de mal-estar e degradação do progresso científico? Lacan responde à primeira pergunta – fazemos dela extensível à segunda – dizendo que há “um real na formação do psicanalista” e que as “sociedades existentes se fundam nesse real”, ou, melhor dizendo, em seu “desconhecimento” ou “negação sistemática”. Esse real não é outro senão o “desejo de Freud”.¹²

Acredito, então, que aqui Freud teve o que queria: uma conservação puramente formal de sua mensagem, manifesta no espírito de autoridade reverencial em que se cumprem as alterações mais manifestas.¹³

A inibição na ordem do saber – a estagnação do pensamento psicanalítico – é transformada em um sintoma para a sociedade de analistas. Esse sintoma expressa o conflito entre o desejo e a vontade – o temor – de Freud, pois, embora “o pai da psicanálise” esperasse que os conceitos inacabados fossem desenvolvidos e submetidos à crítica, assim como em qualquer outro campo do saber, e que suas descobertas avançassem em direção à integração na ciência, não deixou de instituir as formas iniciáticas e autoritárias para a conservação de seu pensamento. Esse conflito pode ser mais bem compreendido a partir de 1912, quando o desentendimento com Jung – colega mais estimado por Freud –, que motivou sua saída da instituição criada por Freud (IPA), intensificou o “desprezo” que este último sentia pelos colegas encarregados de continuar seu legado. Tomado pelo temor de que sua obra perdesse o sentido original, decide criar o “comitê dos sete”. Este grupo, cujo emblema era um anel que portava cada membro, teve “carta branca” para atuar em segredo e “cuidar” da herança freudiana por meio do “controle” e da “censura”.

¹⁰ Lacan, J. (1988). Función y campo del lenguaje en psicoanálisis. Em *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. pp.228-229.

¹¹ Lacan, J. (2003). Discurso na escola freudiana de Paris. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 276

¹² Lacan, J. (2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista na Escola. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar p. 249.

¹³ Lacan, J. (1988). El psicoanálisis y su enseñanza. Em *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p.439.

Essa verdade histórica foi suficiente para Lacan caracterizar o “real” freudiano como um sintoma da instituição psicanalítica. Ou seja, que o presente indeterminado – a formação do psicanalista – se comunica associativamente com um elemento significante da verdade histórica negada ou desconhecida e assim adquira uma significação tendenciosa. Mas gostaríamos de acrescentar outro significante que indica a sobredeterminação que atua na substituição do espírito científico do psicanalista pelo caráter ocultista e religioso que impera em sua comunidade. Em setembro de 1921, Freud faz uma comunicação nas montanhas de Harz, que ficou conhecida como “Psicanálise e telepatia”, publicada *post mortem* em 1941. O dado histórico a ser preservado, aquele que marca o passo do enunciado à enunciação em jogo, é a construção entre Freud e Jones. Em nota preliminar à edição alemã, Freud diz que essa comunicação foi realizada por ocasião da reunião do Conselho Diretor da IPA. Jones, até então presidente da instituição, diz que, na verdade, não houve nenhuma reunião institucional, e sim uma reunião com “os colaboradores mais imediatos”, ou seja, com o comitê secreto.

Nessa ocasião, e sobre o pano de fundo da sobreposição entre o institucional e o comitê secreto, Freud volta a apresentar seus temores em relação ao futuro da psicanálise. Entende que a “transferência de pensamento” pode ser o meio para uma aliança indesejável entre a psicanálise e o ocultismo, e assim reúne as tropas para uma cruzada contra o desprezo que ambos os campos experimentam por parte da “ciência oficial”. Dessa forma, ele se vê obrigado a apresentar apressadamente os traços contrastantes de ambos os campos, onde a falta de “apetite de saber”, a pouca vergonha do desdém pela ciência e a “profissão de fé” que leva à convicção que só busca corroborações, características da posição ocultista, opõem-se ao que é próprio da nossa comunidade: que pertence à “linhagem científica exata” e sacrifica o “brilho de uma teoria sem lacunas” e a “cosmovisão finalizada”.¹⁴ Será que ele conseguiu chegar a esse esclarecimento para evitar a aliança anticientífica?¹⁵ Terá prevalecido o enunciado ou a enunciação, que não podemos chamar de outra forma senão de ocultista? A ironia do destino – a estrutura – quis que Lacan¹⁶ encontrasse nessa comunicação, “Psicanálise e telepatia”, a referência mais clara à sua fórmula: o inconsciente é o discurso do Outro.

¹⁴ Freud, S. (1995). *Psicoanálisis y telepatía. Obras Completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A. p 170.

¹⁵ No texto “O que esperar de um psicanalista?”, comenta em 2012, existiu uma reunião de psicanalistas da Escola da Causa Freudiana em Paris, onde se convocou uma aliança anticiência por entender que o discurso da ciência queria destruir o discurso psicanalítico – polêmica sobre o tratamento de autistas.

¹⁶ Lacan, J. (1988). *Función y campo del lenguaje en psicoanálisis*. Em *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Existe uma solução, a dissolução

Não se pode dizer que Lacan não jogou o jogo, que não tentou modificar a ordem das coisas, assim como também não se pode negar que ele falhou estrepitosamente, pois sua própria confissão se sobrepõe à descrição mais grosseira que podemos fazer sobre realidade atual do nosso campo.¹⁷ De qualquer forma, ele tentou, sua proposta teórica demonstra isso de forma ampla, visto que ela é caracterizada pela introdução de novos conceitos e por ser uma “crítica assídua” das noções e dos “*déviations et compromissions*”¹⁸ da teoria psicanalítica. O sentido progressivo e científico dessa crítica pode ser sentido em todo seu peso ao considerar a substituição da “*universitas litterarum*”, na qual Freud apoiava a formação do psicanalista. A linguística, a lógica, a topologia e a antifilosofia constituem as bases da formação do psicanalista e manifestam o desejo e a “oportunidade de se renovar”,¹⁹ assim como a aposta pela intraterritorialidade.

Entretanto, coerentemente com seu diagnóstico, Lacan não só se ocupou dos desvios na doutrina, como também da organização institucional que lhe corresponde reciprocamente. Os poucos princípios sobre os quais ele fundou a Escola Freudiana de Paris (EPP) mostram de maneira definitiva a direção desejada. No lugar do “terror conformista”, propõe a escola como um “refúgio” contra o mal-estar da civilização, uma oportunidade para a “crítica”, a “abertura do fundamento da experiência” e do “questionamento do estilo de vida em que se desemboca”. Frente à democracia antiga ou a hierarquia das suficiências, das beatitudes ou dos *petits souliers*, esvaziar a função de direção da imagem do líder e uma dinâmica circular. E, sobretudo, substitui as formas iniciáticas de acesso – análise didática – e a única função em que se sustentava a instituição – a formação de analistas –,²⁰ por um trabalho teórico determinado. Tanto a forma de ingresso como o êxito da instituição passam pelos “objetivos de trabalho” e qualidade propostos.²¹

A divisão proposta por Lacan – AE e AME – é sustentada no trabalho a realizar e não implica hierarquia. Esse trabalho é dividido em três seções. A seção de psicanálise pura, onde se trabalhará na práxis e na doutrina da psicanálise “pura”, é uma “crítica contínua da práxis e da formação do psicanalista”. A seção de psicanálise aplicada se ajusta ao trabalho sobre “a crítica de resultados,

¹⁷ Para os objetivos deste trabalho, não abordaremos a complexidade que supõe o fracasso de Lacan ou sua participação no sintoma do psicanalista, preferimos indicar os esforços e os caminhos que percorreu para evitar a repetição e tirar o pensamento psicanalítico de sua estagnação.

¹⁸ Aqui é necessário especificar que se trata tanto dos desvios e concessões de Freud, dos pós-freudianos, do próprio Lacan, como de qualquer trabalho em nosso campo.

¹⁹ Lacan, J. (2003). Talvez em Vincennes. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 316.

²⁰ Na página 230 de “Función y campo de la palabra y del lenguaje em psicoanálisis”, compara a arbitrariedade da formação do psicanalista com uma escola de condutores que não satisfeita em emitir a licença de conduzir, pretende controlar a construção automobilística.

²¹ Lacan, J. (2003). Ato de fundação. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

sobre a nosografia, os projetos terapêuticos e o desenvolvimento de uma casuística”. E, finalmente, a seção do censo do campo freudiano, que nada mais é do que um comentário contínuo de tudo o que é produzido em nosso campo – psicanálise da psicanálise – e “atualização dos princípios dos quais a práxis analítica deve receber, na ciência, seu estatuto” e da “articulação com as ciências afins”.²²

Depois de todo este percurso, é impossível não ver a intenção de tirar a psicanálise de sua posição e organização ocultista e religiosa. O direcionamento à ciência e o desejo de articulação com outros campos do saber científico parecem inegáveis. Por isso é curioso que Miller, contemporâneo deste momento institucional, possa dizer que:

Progressivamente, Lacan separa a psicanálise dessa sociedade que ele havia criado [...] não à antropologia, não à linguística, não à filosofia. Esses discursos ficam situados no saco do discurso universitário [...] a partir desse momento longe de se abrir, a Escola de Lacan se propôs a viver como uma contrasociedade.²³

Já mencionamos que em 1975 Lacan coloca a linguística e a antifilosofia entre as ciências que dão apoio à formação do psicanalista e poderíamos incorporar também a análise do discurso como saber importante para a doutrina psicanalítica. Por que então dizer o contrário? Por outro lado, não é suficientemente claro que Lacan propõe uma abertura da instituição psicanalítica, uma saída das formas religiosas, iniciáticas, ocultistas, da suficiência dos analistas? De fato, quando Lacan descreve a organização da instituição que ele critica, indica que irá chamar de “beatitudes” uma função da única hierarquia da escola. E não deixa de destacar que retira esse nome das seitas epicuristas e estoicas que, basicamente são caracterizadas por acreditar nas leis naturais e aceitar a ordem estabelecida e por buscar a felicidade no presente imediato e no distanciamento da política e da sociedade. Não é impressionante que depois de tal crítica ele direcione sua escola para o mesmo lugar?

De qualquer forma, o simples fato de que as metas da formação se afirmem em postulados psicológicos introduz no grupo uma forma de autoridade sem igual em toda a ciência: forma que somente o termo suficiência permite qualificar.²⁴

²² Ibid. p. 238.

²³ Miller, J.A. (2005). Psicoanálisis y sociedad. Em “Freudiana” 43/44, março-outubro.

²⁴ Lacan, J. (1988). Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956. Em *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 469.

A proposta era transformar a escola (EFP) em um “refúgio” e não em uma “seita”. O “externo”, a ciência, a sociedade e nosso Outro – segundo a forma como Miller entende –, não eram o motivo do qual deveríamos nos proteger, mas sim da suficiência, do isolamento e do ocultismo reinante na instituição psicanalítica. Trata-se de tirar a formação do psicanalista e o saber da psicanálise dos postulados psicológicos e das formas iniciáticas e autoritárias que impedem o desenvolvimento da vocação científica da psicanálise. Por esse motivo, possuído pelo espírito de Rousseau, Lacan pretendia uma visibilidade, um controle interno e externo – não é possível entender de outro modo que não social e científico – da formação do psicanalista.

Para isso, ele propõe o “passe”. Nele, o “controle” do analista fica a cargo da intrigante e ameaçadora figura do não-analista. Enfim, se Lacan desassocia a psicanálise de algo, não é da sociedade, mas da escola. Não por um desejo de funcionar como uma contrasociedade, mas por reconhecer que fracassou e que, em vez de avançar no trabalho do discurso, o grupo psicanalítico – novamente – prevaleceu, ou seja, o real freudiano, o “comitê secreto”.

Há um problema na Escola. Não é um enigma. [...] Esse problema demonstra-se tal por ter uma solução: trata-se da *dis* – da dissolução. [...] Resolvo-me a isso pelo fato de que ela funcionaria, se eu não me colocasse de través, na contramão daquilo pelo qual a fundei.²⁵

Já dissemos isso, a EFP se funda com o único objetivo de realizar um trabalho sobre o discurso psicanalítico. Não se trata de reanimar a teoria freudiana, mas o campo aberto por ela, ou seja, a verdade freudiana. Contudo, a maior resistência a este propósito foi organizada em torno da psicanálise “pura” ou “didática”. Esse foi o maior obstáculo, pois, sobre a passagem do analisante para analista – aquilo que a escola pretende garantir, ou seja, a formação do analista –, os analistas que seguiam Lacan também manifestaram uma “resistência bastante estranha”.²⁶

A pergunta que animou a seção de psicanálise aplicada teve como objetivo questionar as estruturas asseguradas na ignorância: para que serve a passagem pela experiência? O fato de sua formulação implica necessariamente que a resposta de Freud²⁷ não fosse satisfatória. Lembremos que a explicação dada na época comportava traços protetores ou defensivos, ambos indubitavelmente sócio-históricos, pois, por um lado a análise pessoal respondia à “segregação da ciência oficial” para com a psicanálise ou para com sua novidade, e à acusação de curandeirismo sofrida por um analista não

²⁵ Lacan, J. (2003). Carta de dissolução. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 319.

²⁶ Lacan, J. (2003). A psicanálise. Razão de um fracasso. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 347.

²⁷ Freud, S. (1995). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? *Obras Completas*. Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.

médico – Theodor Reik –, assim como um meio de persuasão que compensava uma suposta carência da transmissão teórica. Temos aqui os elementos da proto-história da realidade institucional, objeto da crítica de Lacan: traços ocultistas e autoridade sem igual em toda a ciência – suficiêcia e o valor da experiência sobre a comunicação articulada.

Por isso a proposta de Lacan para a EFP vai em sentido contrário à de Freud e da IPA, ou seja, trabalhar teoricamente essa questão. O efeito dessa decisão são algumas de suas noções – o desejo do psicanalista, *des-ser*, o ato psicanalítico, a união entre o ser do desejo e o desejo de saber etc. – e o dispositivo do “passe”. O que está em jogo no “passe” não é a qualificação do analista como era na IPA. Ser AE na escola de Lacan não significava se formar como analista, mas por sua própria vontade e livre decisão – é o analisante quem torna o analista didata e não a experiência deste último – contribuir com um saber sobre a passagem de analisante para analista, captar o ato analítico no momento em que se produz. Em suma, o que se buscava era distinguir o ato analítico da condição profissional, exprimir até as últimas consequências os paradoxos da “análise original” – Freud analisante do “medicastro” Fliess –, ou seja, realizar uma “crítica científica” para reduzir a “ilusão” que implica a posição do psicanalista.²⁸ Para esta tarefa, propõe-se que os “passadores” sejam os mesmos analisantes, o que equivale a dizer: os jovens, que para realizar essa função não poderão se eximir do trabalho de doutrina, nem procrastinar o desejo do analista ou atrasar sua contribuição teórica.

É fácil imaginar as objeções que surgem, pois são as mesmas que ainda imperam em nosso meio, marcam o funcionamento de nossas instituições e o tom do debate. Os analistas com “direitos adquiridos” sentiram que sua experiência clínica, “sua escuta” e “suas virtudes para a supervisão” foram menosprezadas e lançaram a acusação de entregar a escola ao controle dos “não analistas”. Lacan aceita o desafio e dobra a aposta. Dirá que sim, que a esses que ele entrega a escola, recomenda capturem o ato psicanalítico e detectar como os analistas têm uma produção paralisada.

Meu discurso, por haver retido sujeitos que não são preparados para isso pela experiência da qual ele se autoriza, prova que aguenta a tarefa de induzir esses sujeitos ao se constituir por suas exigências lógicas. O que sugere que aqueles que a dita experiência, têm-na, nada perderiam em se formar nestas exigências que dele se depreendem, para restabelecê-las em sua “escuta”, em seu olhar clínico e, por que não, em suas supervisões. Não as torna mais indignas de serem escutadas o fato de que elas possam servir em outros campos.²⁹

²⁸ Lacan, J. (2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista na Escola. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar p. 258.

²⁹ Lacan, J. (2003). Discurso na escola freudiana de Paris. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 274.

Como vimos nas páginas anteriores, o pai da psicanálise colocava a vivência e a convicção através da experiência da análise didática como compensação da falha ou impotência da transmissão teórica. Já Lacan descobre que o obstáculo é a experiência, o fato de estarem convencidos sem saber nada de como opera o ato psicanalítico. Desse modo, propõe não só que os formados nas “exigências lógicas de seu discurso” – aqueles que não contam com a experiência clínica – estão, de alguma forma, em boa posição para se aventurar em nosso campo, mas também que os “analistas” que detêm a “experiência clínica” poderiam tirar proveito de se formar nas exigências lógicas de seu discurso.

[...] o atributo do não-psicanalista é o garante da psicanálise [...] Para os que me seguem neste caminho, mas lastimariam não ter uma qualificação tranquilizadora, forneço, como havia prometido, a outra via que não me deixar: que me ultrapassem em meu discurso, até tornarem-no obsoleto. Saberei enfim que ele não foi inútil.³⁰

Não só propõe a figura do não-analista como a responsável pelo controle da escola, a encarregada de captar o ato psicanalítico e de fazer a psicanálise progredir rumo à ciência, como também abre outros caminhos para a formação do analista: as exigências lógicas do discurso e tornar ultrapassado o discurso em que se é formado. Se esta era a aposta, teríamos que nos perguntar seriamente se o “passe” de Lacan foi produzido na análise didática com Lowenstein ou por meio de seu trabalho incansável para superar – tornar ultrapassado – Freud.

Seja como for, os argumentos apresentados até aqui impedem a compreensão do “retorno a Freud” como uma ação terapêutica – voltar ao estado prévio – sobre os desvios pós-freudianos. Mas também, e talvez mais importante, evitam interpretar psicologicamente uma suposta agressividade resultado de uma rivalidade imaginária, um Édipo mal resolvido ou uma dose elevada de pulsão de morte, quando, por ocasião da celebração do centenário do nascimento do “Pai da psicanálise”, Lacan o homenageia questionando a sobrevivência do homem na obra. Dessa forma, depois de comparar a instituição criada por Freud com o senhor Valdemar de Poe, que por falecer em estado de hipnose consegue evitar a dissolução do corpo e também perceber seu estado calamitoso, pode dizer que a operação do despertar, por meio da palavra, “pode vir a se confundir com os cuidados de um sepultamento decente”.³¹

³⁰ Ibid. pp. 277-278.

³¹ Lacan, J. (1988). Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956. Em *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p 468.

Conclusão

Os argumentos aqui apresentados demonstram o desejo de Lacan – e seu fracasso – de avançar na direção oposta à proposta freudiana: a regulação da formação do psicanalista. O ato de dissolução da EFP, com sua consecutiva e insistente convocatória a se associar em torno de um trabalho crítico, junto com as referências ao não-analista e aos caminhos abertos – teóricos e práticos – para o ato psicanalítico – formar-se nas exigências lógicas de um discurso e torná-lo ultrapassado –, parecem demonstrar a necessidade de rever a função e organização de nossas instituições, assim como o tripé em que se apoia a formação/habilitação/reconhecimento do psicanalista.

A ênfase de Lacan não está no analista, mas na psicanálise. Não está na “formação do psicanalista”, mas na produção ou renovação do saber psicanalítico. Por isso, poderá dizer que uma sociedade – a de analistas – que “só tem interesses científicos” não precisa da regra do grau implícita na escola,³² que um “ensino digno” só pode ser produzido pela verdade que se manifesta nas “revoluções da cultura” e que a única formação que podemos pretender transmitir é “um estilo”.³³

Sem dúvida, essa direção – enunciada, mas não implementada institucionalmente por Lacan – é a que melhor define a proposta inovadora de Apertura. Por esse motivo, podemos – devemos – esperar dela não só a confirmação ou refutação de que este caminho conduz ao progresso da psicanálise, mas também ao que acontece em relação à formação do psicanalista. As exigências lógicas de um discurso, as revoluções da cultura, superar os discursos vigentes ou transmitir um estilo, são suficientes para a formação do psicanalista?

³² Lacan, J. (2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista na Escola. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar p. 249.

³³ Lacan, J. (1988). El psicoanálisis y su enseñanza. Em *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p 440.

BIBLIOGRAFIA

1. Forbes, J. (2012). O que esperar de um analista? *A psicanálise e o psicanalista no Sec. XXI; seus desafios e impasses*. <http://projetoanalise.com.br/br/artigos/o-que-esperar-de-um-analista.html>.
2. Freud, S. (1995). *Obras Completas. Vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A. p 170.
3. Freud, S. (1995). *Obras Completas. Vol. XX*. Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.
4. Goldenberg, R. (2017). O Fracasso de Lacan (em ensinar a psicanálise). <http://ricardogoldenberg.com.br/2017/03/12/o-fracasso-de-lacan-primeira-aula/>
5. Lacan, J. (1988). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
6. Lacan, J. (2003). Ato de fundação. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
7. Miller, J.A. (2005). Psicoanálisis y sociedad. Em *Freudiana* 43/44, março-outubro.

MARTÍN MEZZA

Psicanalista argentino, sócio de APOLa Internacional, diretor da sede de Salvador, Bahia, Brasil. Psicólogo (UBA); Mestre em SMC (UNLA); Doutor em Saúde Coletiva (UFBA, ISC, Brasil).

martinmezza@hotmail.com / mezzamartin@yahoo.com.ar

O sujeito lacaniano como sujeito da ciência em relação ao Outro como lugar da verdade

The lacanian subject as the subject of science in relation to the Other as the place of the truth

MARÍA INÉS SARRAILLET

RESUMO:

Este artigo aborda a relação entre o sujeito com o qual a psicanálise opera, entendido por Lacan como o sujeito cartesiano da ciência, e a verdade como inscrição do significante no lugar do Outro. Com este ponto de partida, aborda a incidência de certas figuras divinas do Outro no campo científico-filosófico e na cura psicanalítica das neuroses dentro do marco discursivo de nossa cultura.

PALAVRAS-CHAVE: sujeito – ciência – psicanálise – verdade – Outro – Nome-do-Pai – significante

ABSTRACT:

This article discusses the relationship between the subject with which Psychoanalysis operates – understood by Lacan as the Cartesian subject of science – and the truth as the registration of the signifier in the place of the Other. With this starting point, raises the incidence of certain divine figures of the Other in the scientific-philosophical field and also in the psychoanalytic cure of neuroses, within the discursive framework of our culture.

KEY-WORDS: subject – science – Psychoanalysis – truth – Other – Name-of-the-Father – signifier

Introdução

A relação entre a psicanálise e a ciência se apresenta como uma questão controversa tanto dentro do campo psicanalítico quanto no campo das ciências que se reconhecem entre si como tais. Em algumas ocasiões, a psicanálise é classificada negativamente como “pseudociência” a partir da análise epistemológica. Outras vezes são os próprios psicanalistas que se recusam a ser categorizados como cientistas em nome de uma prática que resiste à generalização do saber e a partir da qual não seria possível estabelecer previsões.

A teoria psicanalítica de J. Lacan disponibiliza coordenadas precisas para identificar esse problema: consideramos que seu conceito de **sujeito** e a inclusão da função do **Nome-do-Pai** na consideração científica são termos-chave para nos orientar sobre o assunto.

Para J. Lacan, o sujeito com que operamos na psicanálise é o mesmo que o sujeito da ciência.¹ Em que sentido é possível estabelecer essa equivalência, considerando que o sujeito é definido como aquilo que um significante representa para outro?

Em primeiro lugar, é necessário considerar que, apresentado assim, o conceito lacaniano de **sujeito** não remete ao de **homem** no sentido genérico. O **sujeito** representado **entre** os significantes se mostra como um suposto, no sentido do sujeito lógico: aquele do qual algo se predica. Sua etimologia se corresponde ao *sub-iectum*, tradução latina do *hypokeimenon* grego, isto é: “Aquilo que subjaz e está na base. O que jaz na frente”.² O sujeito entendido dessa forma é equivalente ao “assunto ou matéria de que se trata”,³ pois a matéria com que se trabalha em psicanálise é puramente discursiva, sua textura é justamente a da discursividade. Nesse contexto, o ato interpretativo opera no sentido de estabelecer a lógica do sujeito, ou seja, a **lógica do assunto**, estabelecendo uma classificação dos elementos significantes encadeados, que pode ser escrita em termos de formalizações que desenvolvem as matemáticas qualitativas como a topologia ou a teoria dos conjuntos.

Com estas especificações, o sujeito em psicanálise é entendido como o mesmo **sujeito da ciência** que, no sentido da ciência moderna, se constitui a partir de um **discurso sem palavras**, ou seja, da manobra cartesiana e galileana que deriva em um saber impessoal baseado na matematização e na formalização lógica. Até aqui a equivalência entre o sujeito da ciência e o da psicanálise não apresentaria grandes objeções, a não ser porque a ciência reduz a **verdade** a um simples jogo de letras algébricas, como causa puramente formal, questão que na psicanálise se torna inadmissível, pois a verdade à qual responde é a que se esconde no padecimento sintomático considerado em sua estrutura de linguagem. A verdade em jogo, para a psicanálise, é a **verdade textual** e surge da operatória da interpretação.

Para resolver este problema, J. Lacan propõe:

- a) considerar o sujeito da psicanálise freudiana como equivalente ao sujeito cartesiano – um dos pilares conceituais da ciência moderna –, e
- b) correlacionar o sujeito cartesiano com o campo da verdade enquanto fala.

¹ “Dizer que o sujeito sobre o qual operamos na psicanálise só pode ser o sujeito da ciência pode parecer um paradoxo. É aí, porém, que se deve fazer uma demarcação, sem a qual tudo se mistura e começa uma desonestidade que em outros lugares é chamada de objetiva: mas é falta de audácia e a falta de ter determinado o objeto que malogra. Da nossa posição de sujeito, somos sempre responsáveis. Chamem isso de terrorismo se quiserem.” Cf. Lacan, J. (2008). La ciencia y la verdad. Em *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 816.

² Heidegger, M. (2000). El nihilismo europeo. Em *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino.

³ É a proposta de A. Eidelsztein. “Por ‘SUJEITO’ deve-se entender o que em francês se designa por *sujet* (assunto, tema, matéria), no sentido que só se encontra na obra de Lacan, o que poderia então ser chamado como o “sujeito lacaniano”: o sujeito dividido \$”. Cf. Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Vol. II. Buenos Aires: Letra Viva. p. 48.

O sujeito suposto no pensamento de Descartes e na psicanálise de Freud

É sabido que Descartes nunca se refere ao “sujeito” no decorrer de sua obra,⁴ entretanto, no âmbito da filosofia e de outras disciplinas, os desenvolvimentos sobre o tema do sujeito cartesiano são abundantes.

No caso de S. Freud, encontramos em seus textos o termo sujeito empregado como sinônimo da pessoa de quem se fala, embora o ensino lacaniano tenha introduzido a referência ao **sujeito do inconsciente** quase como se fosse um conceito freudiano. No entanto, Lacan não hesita em estabelecer uma comunidade entre o suposto **sujeito freudiano** e o **sujeito cartesiano** para especificar o estatuto do **sujeito na psicanálise**.

É interessante observar que o sujeito “cartesiano” não seria entendido num sentido substancial e pessoal, ainda que essa interpretação também possa ser sustentada. Sobre isso, G. Agamben adverte que o **ego** cartesiano às vezes é apresentado como uma substância com características semelhantes à alma e como uma realidade psíquica equivalente à consciência.⁵

Este problema foi formulado por M. Heidegger:

Desde Descartes, o homem, o “eu” humano, se torna sujeito na metafísica, de maneira predominante.⁶

Por outro lado, o sujeito cartesiano que supõe Lacan na conclusão que deriva da dúvida hiperbólica “Penso, logo existo” está desprovido da consistência de todo sujeito “antropológico” (o “homem”). Ainda que seja enunciado em primeira pessoa, carece da estabilidade e da força autorreferencial que o pronome pessoal *moi* (eu) denota em francês.

O “eu” na asserção “penso, logo existo” (*je pense donc je suis*) indica para Lacan o lugar do sujeito evanescente e vacilante que só se sustenta no pensamento. Este sujeito é homólogo ao sujeito que Lacan atribui ao procedimento freudiano que consiste em supor pensamentos inconscientes – pela via da interpretação – onde o pensamento vacila ou duvida, como no sonho.

Esta condição impalpável do sujeito, reduzido a um mero ponto de vista – condição do sujeito no pensamento científico –, torna relativa e problemática a solidez e a certeza do “ser” que nele se afirma:

A outra forma, que é o que mais nos aproxima da reflexão cartesiana, é a de percebermos justamente o caráter, estritamente falando, evanescente desse ‘je’, de

⁴ Cf. De Libera, A. (2010). *Archéologie du sujet. I Naissance du sujet*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. pp. 28-29.

⁵ Cf. Agamben, G. (2003). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

⁶ Heidegger, M. (2000). El nihilismo europeo. Em *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino.

nos permitir ver que o verdadeiro sentido do primeiro passo cartesiano é articular como um “eu penso e eu não sou” [*je pense et je ne suis*]. Certamente podemos nos debruçar nas aproximações dessa asserção e perceber que eu gasto [*je dépense*] ao pensar [*de penser*] tudo o que posso ter de ser. Que fique claro que, finalmente, é ao deixar de pensar que posso vislumbrar que eu simplesmente seja. Este é apenas o começo.⁷

Em 1962, o mesmo ano em que Lacan profere seu seminário sobre *A identificação*, Hintikka chega a conclusões semelhantes às de Lacan,⁸ mas partindo do campo da lógica. Apresenta a manobra cartesiana em seu caráter “performativo”, para além da interpretação clássica que a reduz a uma pura inferência. “Penso, logo existo” se sustenta como tal enquanto ato de pensamento que se autorrealiza, não sendo a existência que se desprende, nada diferente do pensamento. Lacan acentua esse ponto ao ressaltar que Descartes chega à afirmação de um ser que consiste puramente no pensar.

Assim se produz o mesmo tipo de “autoverificação” e “autocumprimento” que nos atos discursivos são realizados a partir de sua enunciação, como, por exemplo, o juramento. Ou seja, no que se refere a Austin, “coisas que se fazem com palavras”.

Hintikka também aponta a importância que a “persuasão” adquire na argumentação cartesiana e Lacan aprofunda esse aspecto em sua análise do *cogito* revelando uma condição *sine qua non* para que este se sustente: é necessário que Descartes “nos diga”.⁹

Ao afirmar que não seria possível pensar sem existir, ou, ao constatar que, para pensar, é necessário que algo seja “uma coisa que pensa”,¹⁰ Descartes não está falando sozinho, e ainda que não seja, deve tentar convencer a si mesmo, de acordo com Hintikka. É necessário que se enuncie de alguma forma, ainda que seja ao preço de que seu enunciador se converta, por uma guinada, em seu próprio interlocutor.

Do ponto de vista filosófico, J.-L. Nancy também repara neste aspecto discursivo – e fundador – do *cogito*, como pode ser lido em um de seus extensos parágrafos:

Se o discurso filosófico “é, talvez, apenas uma maneira inexorável de perder e se perder”, como também escreve Blanchot, isso pode ser verificado principalmente onde esse discurso se coloca como sua autoenunciação, ou melhor como sua autoperformação, uma posição explícita (enunciada e enunciante) em Descartes, mas

⁷ Lacan, J. Seminário IX. Aula de 22/11/61. Inédito.

⁸ Hintikka, J. (1962). *Cógitio, Ergo Sum: Inference or Performance?* Em *The Philosophical Review*, Vol. 71. N° 1. Cornell University. pp. 3-32.

⁹ Cf. Lacan, J. (1986). *El seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Síntesis. p. 47.

¹⁰ Descartes, R. (1999). *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa. p. 60.

que, sem dúvida, realiza um programa inscrito desde Parmênides como o próprio programa de nosso discurso – um programa sem o qual nenhum sujeito antropológico, nenhuma subjetividade infeliz ou triunfante, e nenhum tremor [*ébranlement*] psicanalítico do “Eu” teriam sido possíveis. Mas o que acontece com esse programa é que ele também programa sua própria perda – o que é muito diferente de se oferecer à crítica, à superação teórica, ou ao esquecimento antropológico.

Àquele que se enuncia – e se denuncia – dessa forma, vamos deixar que se chame de ego. Não será uma nomeação, nem a de um eu [*moi*], nem a de um eu [*je*]. Isso não fará uma egologia, nem transcendental, nem indecível. Mas partindo da origem da egologia e da origem do egológico, será um ensaio para entender isso que **se chama** ao enunciar-se, nem sequer um caminho formado, mas o **enunciar** de onde sai ou brota um murmúrio, sempre ultrapassado – e que **nos** chama.¹¹

Para este autor, o sujeito cartesiano como **ego**, porém diferente dos pronomes em primeira pessoa (*moi, je*), se sobrepõe ao pensamento sem sujeito (sem eu), ou, mais precisamente, ao pensamento como sujeito, formulado em termos de “Isso pensa ou Isso diz”,¹² fórmula que inscreve o sujeito lacaniano, representado entre, pelo menos, dois significantes. O Isso freudiano (*Es*), portanto, é substituído pela notação S – homofônica com esse termo em alemão. Essa inovação conceitual inaugura a possibilidade de outra psicanálise.

O problema da verdade e o Nome-do-Pai

Com sua manobra discursiva, que direciona a reflexão filosófica para um ponto de inflexão, Descartes garante a consistência do pensamento científico-matemático rejeitando a verdade ao deixá-la a cargo de um Deus perfeito. A verdade, concebida como exatidão e reduzida a um valor variável no jogo algébrico, seria rejeitada na ciência como a *Verwerfung* do Nome-do-Pai nas psicoses.¹³

Se tivéssemos que escrever o lugar do Deus cartesiano na álgebra lacaniana, usaríamos a notação A – letra inicial de *Autre/Outro*. O lugar do A como lugar da palavra, em função do qual é proposto o problema da verdade.

No pensamento filosófico e científico, quando este lugar é atribuído a Deus como garantia de toda a verdade, aparece a figura do que Lacan chama de “deus dos filósofos”, parafraseando Pascal. Essa

¹¹ Nancy, J.-L. (2007). *Ego Sum*. Barcelona: Anthropos. pp. 17-18.

¹² Nancy, J.-L. (2007). *Ego Sum*. Op. cit., p. 21.

¹³ Cf. Lacan, J. (2008). La ciencia y la verdad. Op. cit., p. 830.

instância não é alheia ao campo psicanalítico: O “sujeito suposto saber” como posição inicial numa análise é comparável à garantia de verdade que garante o Deus cartesiano, paradigma do Deus dos filósofos. Essa sustentação da conexão ilusória entre o saber e a verdade – muitas vezes em função do endeusamento da figura do analista ou da própria psicanálise – se for consolidada e não permitir a leitura interpretativa em função de que **Isso fala**, favorece a detenção dos tratamentos.

Na órbita da ciência, não apenas Descartes, mas também Newton e até mesmo o próprio Einstein, chegaram a postular o lugar de Deus como Outro (A) para sustentar o peso das verdades eternas. Dessa forma, de acordo com E. Porge, a ciência avança como acúmulo de saber, sem se preocupar com seus fundamentos de verdade.¹⁴

Nestas coordenadas, se o procedimento psicanalítico parte da verdade que os sintomas mascaram – a verdade dos dramas subjetivos –, só pode operar com o sujeito da ciência sob a condição de correlacioná-lo com o campo da verdade.

Essa articulação ocorre na abordagem que Lacan faz da operação cartesiana a partir de uma leitura “entrelinhas”, na qual se estabelece que apesar da rejeição da verdade que fica a cargo do Outro, no *cogito* a dimensão enganosa é preservada em, pelo menos, dois sentidos:

- Em primeiro lugar, na medida em que o pensamento se baseia na enunciação performativa, persuasiva e dubitativa. A partir desse ponto de vista, o “eu penso” teria a mesma estrutura que o “eu minto”, expressão paradoxal que se contradiz. Esses tipos de paradoxos, de caráter autorreferencial, originaram formulações de problemas referentes à inconsistência dos sistemas lógico-formais, a partir dos quais seria possível dizer que o campo da verdade lógico-matemática está “furado”. Na álgebra lacaniana seria escrito A barrado.¹⁵
- Em segundo lugar, se considera a dimensão mentirosa da palavra, inerente à referência cartesiana ao “gênio maligno” que pode conduzir o sujeito à confusão e ao erro, como uma outra face do Deus perfeito garante da verdade.

Essas considerações permitem situar uma duplicidade ou divisão disfarçada no âmbito do lugar do Outro no pensamento cartesiano (A barrado), mas Lacan propõe – para além de Descartes – uma

¹⁴ Cf. Porge, E. (2008). La ronda de los nitidos decirse a medias. Em *La verdad. Entre psicoanálisis y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

¹⁵ O eu minto – saindo do domínio da lógica formal – é só aparentemente paradoxal. O paradoxo se dissolve se for levado em conta que alguém pode comentar seus próprios ditados, distinguindo-se, assim, o **eu** do enunciado e o **eu** da enunciação. Não obstante, Lacan não trabalha apenas este último caso, também questiona o conhecido paradoxo de B. Russell, que distingue uma classe impossível de escrever (a classe de todas as classes que não pertencem a si mesmas) e os teoremas de Gödel que mostram que na elaboração de um sistema lógico que formalize a aritmética elementar são deduzidas fórmulas verdadeiras, mas não demonstráveis ou indecidíveis. Esses pontos de impossibilidade lógica podem ser indicados por meio do matema: A barrado.

noção fundamental na psicanálise: o conceito de transferência em sua relação com o Outro enganado nas neuroses de transferência.

Nos tratamentos psicanalíticos, a função da verdade se apresenta em função da possibilidade de enganar o Outro, ou dizer a verdade mentindo,¹⁶ portanto a posição analítica não é sustentada considerando a verdade como “adequação do intelecto com a coisa” – verdade como *adaequatio*. O desvelamento (*aletheia*) da verdade sintomática supõe não contestar a palavra enganosa. Na estrutura do ato interpretativo revela-se a lógica de uma certa condicional, que os estoicos desenvolveram, onde a verdade de uma proposição pode surgir da falsidade de outra.

Por essa razão, é do interesse do analista aceitar a possibilidade de que uma demanda enganosa se dirija a ele, pois uma demanda, como uma cadeia significativa articulada como um anel,¹⁷ pode se conectar a outra demanda – outra cadeia – que a contradiga. Se quiséssemos pensar sobre isso em um nível clínico, poderíamos mencionar, por exemplo, alguma consulta que, motivada pela necessidade de adaptação a uma determinada situação de trabalho, terminasse em uma proposta de revisão da escolha vocacional. Também poderíamos imaginar outro caso em que uma análise poderia ser iniciada a partir de alguém que se considerasse “um viciado” e que, em seguida, fosse revelada a necessidade de alívio para o sofrimento causado pela assistência a uma mãe alcoólatra. Somente a partir da segunda versão da demanda seria possível determinar a dimensão enganosa da primeira. Nesse contexto, um elo ou anel, considerado como S_1 e o outro como S_2 , o sujeito se localiza representado entre os significantes, ou seja, entre elementos não idênticos entre si e definidos apenas pelo seu valor diferencial no conjunto de elos ou nós que compõem uma rede.

A verdade, nestas coordenadas, pode ser concebida como “a inscrição do significante no lugar do Outro”.¹⁸ Ou seja, a argumentação lacaniana faz com que ela dependa da não-identidade do significante ($A \text{ não é } A$), questão que é posta em jogo uma vez que o discurso da histeria interpela o saber científico – representado pela biologia ou neurologia – consolidado no princípio da identidade ($A \text{ é } A$).

A direção do tratamento se orienta, nessa perspectiva, para o estabelecimento de uma interpretação do desejo – para além da demanda –, através da localização de sua causa em uma certa condição de objeto: ($\$ \diamond a$) de acordo com a escritura lacaniana. A determinação dessa condição de objeto para cada caso implica a sustentação de um valor de verdade articulado à recuperação de um sentido possivelmente impedido pelo padecimento sintomático.

¹⁶ Um exemplo canônico é a história freudiana que relata o encontro de dois personagens em um trem, onde um pergunta ao outro para onde ele está indo e a resposta é “Vou para Lemberg”, ao que o primeiro o repreende dizendo “Por que você me diz que vai para Lemberg, já que vai mesmo para lá? É para que eu acredite que está indo para Cracóvia?”.

¹⁷ Cf. Lacan, J. (2008). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. Em *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

¹⁸ Lacan, J. Seminário XV. Aula de 06/12/67. Inédito.

Essa dimensão da verdade – diferente, como dissemos, da verdade científica, mas também da verdade religiosa ou daquela que implica o pensamento mágico –, no entanto, depende da materialidade do significante na leitura interpretativa, carece de toda garantia.

Devido a essa condição, Lacan a caracteriza como verdade não-toda, ou meio-dizer da verdade, já que o estabelecimento de uma verdade no procedimento analítico, a partir de uma elaboração de saber, implica necessariamente a impossibilidade de conhecer todas as suas consequências verdadeiras. Lacan apresenta em termos topológicos a estrutura dessa disjunção entre o saber e a verdade a partir da banda de Moebius – superfície bidimensional unilateral, comparável em três dimensões a uma fita retangular cujas extremidades são coladas após uma semitorção. Uma de suas propriedades é a seguinte: se um corte a percorre por sua linha mediana, pode-se verificar que sua estrutura **foi** moebiana no caso de obter uma faixa cilíndrica e, portanto, bilateral. Lacan propõe conceber este corte operando como o corte interpretativo em um texto “polifônico” bidimensional – com o enlace de duas correntes ou duas cenas. Nesse contexto, suas consequências podem ser enunciadas com mais precisão no **futuro do presente composto** – ou **futuro anterior** do francês –: a fita **terá sido** moebiana. É o tempo verbal apropriado para se referir à lógica dos efeitos de verdade na psicanálise. Constata-se uma divisão constituinte que revela a estrutura significante do sujeito entre saber e verdade: pela via do saber não se chega à verdade, e pela via da verdade não se chega ao saber.¹⁹ Visto que a verdade é discursiva e textual, não poderia se dizer sem que aparecesse a opacidade. Em outras palavras: não se pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, o que equivale a sustentar que não há metalinguagem que possa ser falada, o que pode ser escrito como $S(\mathcal{A})$: significante da falta no A.

Levando em conta esse problema, Lacan propõe não abandonar o estudo do outro Deus, ou seja, o Deus bíblico: o de Abraão, Isaac e Jacó, como o chama Pascal. Essa ideia torna possível articular o conceito lacaniano de Nome-do-Pai como Deus-o-Pai.²⁰ Este lugar assim designado introduz na psicanálise, pensada como ciência, o problema do desejo e sua relação com a verdade de uma forma inovadora e ausente na perspectiva freudiana.²¹

O Deus de Moisés, que anuncia a sua própria presença a partir de uma frase enigmática: “*Ehyeh asher ehyeh*”, “Eu sou o que eu sou” ou “Sou aquele que sou”,²² marca em nossa cultura – segundo

¹⁹ Cf. Eidszstein A. (2009). Curso de pós-graduação UBA. El psicoanálisis por-venir. Aula de 30/10/2009. Inédito.

²⁰ Cf. Lacan, J. (1987). La equivocación del sujeto supuesto al saber. Em *Momentos cruciales de la experiencia analítica*. Buenos Aires. Manatíal. p. 34.

²¹ A concepção da “verdade” que surge da psicanálise de Freud é sustentada – em todas as suas versões: realidade psíquica, verdade histórica, verdade histórica vivencial etc. – a partir de sua diferenciação com a verdade factual ou material. Esta última responde ao modelo da “verdade” como *adaequatio*: concordância do pensamento científico com o mundo real objetivo. Em sua 35ª Conferência, “A questão de uma *Weltanschauung*”, Freud afirma que a psicanálise deve aceitar a cosmovisão da ciência, que baseia seus conhecimentos na elaboração intelectual das observações feitas. Isso envolve considerar a verdade em termos da concordância do pensamento científico com o mundo real objetivo.

²² Lacan trabalhou com diferentes versões na tradução da frase, entre as quais também incluiu a seguinte: “Eu sou aquilo que eu é”.

Lacan – um tipo específico de relação com o Outro que condiciona e que está implicado na lógica do discurso neurótico, como pode ser visto nas seguintes citações:

Ninguém se debruça sobre o seguinte: no fundo do pensamento religioso que nos formou, há a ideia de nos fazer viver no temor e tremor, por isso que é verdadeiramente tão fundamental a coloração de culpabilidade em nossa experiência psicológica das neuroses, sem que por isso possamos prejudicar o que elas são em outra esfera cultural.²³

A palavra ateísmo tem para nós um significado muito diferente daquele que poderia ter em referência à divindade aristotélica, por exemplo, onde o que está em questão é a relação com um ente superior, com o ente supremo. Nosso ateísmo está situado numa perspectiva diferente: está ligado a esse lado sempre esquivo do eu [*je*] do outro.

Um outro que se anuncia como Eu [*Je*] sou o que sou é, só por esse fato, um Deus mais além, um Deus escondido, um Deus que de forma alguma revela seu rosto. Na perspectiva aristotélica, precisamente, pode-se dizer que nosso ponto de partida é desde já ateu. É um erro, mas a partir dessa perspectiva é estritamente certo, e em nossa experiência não é menos assim. O que é anunciado, seja lá o que for, como Eu [*Je*] sou o que sou é perfeitamente problemático, não sustentado, quase insustentável, ou tão somente sustentável apenas por um tom.

Reflitam sobre o Eu [*Je*] sou do Eu [*Je*] sou o que sou. É exatamente isso que constitui o caráter problemático da relação com o outro na tradição que é a nossa.²⁴

Essa referência faz parte de uma ampla gama de comentários dedicados a destacar a função da divindade judaico-cristã e seu impacto na posição discursiva que caracteriza a pergunta neurótica. Levando em conta as indicações que surgem da elaboração de Lacan a esse respeito, pode-se afirmar que o monoteísmo judaico-cristão típico da cultura ocidental que habitamos fornece uma figura do Outro – como figura divina – que nos permite pensar sobre a noção de verdade com a qual operamos nas neuroses, uma vez que o deus judaico-cristão é caracterizado por:

1. Anunciar-se como pura voz e nomear-se a partir de um pronome, o da primeira pessoa do singular:

²³ Lacan, J. (1984). *El seminario*. Libro 3. Buenos Aires: Paidós. p. 411.

²⁴ Lacan, J. (1984). *El seminario*. Libro 3. Ibid.

Moisés disse a Deus: “Se eu vier aos israelitas e lhes disser que o Deus de seus pais me enviou a eles, me perguntarão qual é o seu nome. E então, o que lhes responderei?” Deus disse a Moisés: “Eu sou o que sou”. Em seguida, acrescentou: “Falarás assim com os israelitas: ‘Eu sou’ me enviou a vocês”. E continuou dizendo a Moisés: “Falarás assim com os israelitas: O senhor, o Deus de seus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, e o Deus de Jacó, é quem me envia. Este é o meu nome para sempre e assim serei invocado em todos os tempos futuros”.²⁵

Cabe ressaltar que os pronomes são partículas de linguagem cujo significado varia dependendo do contexto da enunciação, sem o contexto discursivo não poderiam ser sustentados como tais.

Uma das versões da referência bíblica que Lacan apresenta enfatiza a articulação do nome divino com sua concepção psicanalítica da verdade enquanto fala, em função do pronome que designa a primeira pessoa. Fórmulas lacanianas como “A verdade fala *je*” ou “Eu sou o que eu é” – como outra versão na tradução da frase bíblica – tratam de destacar que o “eu” é sempre impronunciável em “toda a verdade”.²⁶ Essas formulações de Lacan se articulam à prosopopeia que ele ensaia em seu texto “A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise”: “Eu, a verdade, falo” (*Moi, la vérité, je parle*). A ênfase colocada no pronome “eu” (*je*), para designar o lugar da verdade, talvez se deva – entre outras razões – à necessidade de enfatizar que sua existência reside, como nos termos pronominais, na dimensão do discurso, para o qual é condição necessária que **isso** se diga.

2. Consistir numa pura existência de linguagem, como se manifesta no texto bíblico:

No princípio havia a Palavra, e a Palavra estava junto de Deus, e a Palavra era Deus.²⁷

A Palavra – ou o Verbo –, é criadora de tudo o que existe, e é entendida como criação *ex nihilo*.

3. Mostrar a si mesmo como essencialmente significante. A fórmula “Eu sou o que eu sou” tem uma estrutura análoga à expressão “meu avô é meu avô”.²⁸ Em ambas se verifica a inexistência da tautologia e da possibilidade de que o significante opere – a partir da leitura

²⁵ Cf. La Biblia (2004). Éxodo. Antiguo Testamento. Buenos Aires: San Pablo.

²⁶ Lacan, J. (2008). *El seminario*. Libro 16. Buenos Aires: Paidós.

²⁷ Cf. La Biblia (2004). Evangelho segundo São João. Nuevo Testamento. Buenos Aires: San Pablo.

²⁸ “Seja como for, o que está em questão em “meu avô é meu avô”, quer dizer que aquele execrável pequeno burguês que era o mencionado bom homem, esse personagem horrível graças ao qual eu aderi, desde cedo, a essa função fundamental que é maldizer Deus, esse personagem é exatamente o mesmo que se apoia sobre o estado civil, como se demonstra pelos laços do casamento, para ser o pai do meu pai, já que é justamente do nascimento deste que se trata no ato em questão. Vocês veem até que ponto ‘meu avô é meu avô’ não é uma tautologia”. Cf. Lacan, J. Seminário IX. Aula de 12/06/1961. Inédito.

interpretativa – como algo diferente de si mesmo, ao localizar-se em, pelo menos, dois lugares: S_1 e S_2 . Ou seja, como pura diferença.

4. Apresentar-se como um deus radicalmente desejante, cujo desejo é apresentado na opacidade além da demanda e escapa de nós tanto quanto o nome que ele recusa. Essa dupla dimensão da falta pode ser inscrita em termos da notação \bar{A} (A barrado).

Após esses desenvolvimentos, conclui-se que a psicanálise que pode ser derivada do ensino de Lacan coloca em jogo o sujeito cartesiano da ciência, mas em articulação com o campo da verdade – na linguagem – para cada caso de discurso neurótico.

Desse ponto de vista, a incorporação do Nome-do-Pai (Deus-o-Pai) na consideração científica não implica, então, posicionar a psicanálise fora da ciência. Pelo contrário, ela é postulada como uma ciência que opera com a dimensão da verdade em sua estrutura de ficção tanto na análise das neuroses quanto na revisão e questionamento das opacidades de todo saber consolidado na consistência e na autoridade de um nome, como, por exemplo, o de Freud ou o de Lacan.

BIBLIOGRAFIA

1. Agamben, G. (2003). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
2. Descartes, R. (1999). *Meditaciones metafísicas*. México: Porrúa.
3. De Libera, A. (2010). *Archéologie du sujet. I Naissance du sujet*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin.
4. Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Vol. II. Buenos Aires: Letra Viva.
5. Hintikka, J. (1962). Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? Em *The Philosophical Review*, Vol. 71. N° 1. Cornell University.
6. Lacan, J. (2008). La ciencia y la verdad. Em *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
7. Lacan, J. (1984). *El seminario*. Libro 3. Buenos Aires: Paidós.
8. Lacan, J. Seminario IX. Inédito.
9. Lacan, J. Seminario XV. Inédito.
10. Lacan, J. (1986). *El seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Síntesis.
11. Lacan, J. (2008). *El seminario*. Libro 16. Buenos Aires: Paidós.
12. Nancy, J.-L. (2007). *Ego Sum*. Barcelona: Anthropos.
13. Porge, E. (2008). La ronda de los nítidos decirse a medias. Em *La verdad entre psicoanálisis y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

MARÍA INÉS SARRAILLET

Psicanalista. Sócia de APOLa La Plata.

E-mail: marisarra1@hotmail.com

OR
EN

OREI ESTÁ NU

