



APOLa

Abertura Para Outro Lacan

OR
EN

O REI
ESTÁ NU



REVISTA DA PSICANÁLISE POR VIR

Nº 05

ANO 05

JUNHO 2025



O REI ESTÁ NU

APOLa
Abertura Para Outro Lacan
Sociedade psicanalítica

O REI ESTÁ NU

Ano 5 Nº 5
Junho 2025

COMITÉ EDITORIAL

FAUZY ARAUJO
JOÃO FELIPE DOMICIANO
STÉPHANIE FURTADO
LINSEI OISHI

Colaboração com as traduções
André Bogaz e Souza e Fauzy Araujo

INDICE

Do caráter subversivo da psicanálise: considerações lacanianas frente aos problemas de um território colonizado.....	6
FAUZY ARAUJO	
Pulsão de morte: o princípio infernal do materialismo.....	25
ANTONI CANYELLES SUAÚ	
Que ciência é a psicanálise?.....	36
PEDRO CARRERE	
A lógica do nonsense: Lacan, Frege y Carroll.....	52
JOÃO FELIPE DOMICIANO	
A clínica interrogada: o paradigma evolucionista e a diagnose.....	66
FLÁVIA DUTRA	
Gênios e demônios na ciência: a dimensão da verdade ou a sua garantia?.....	82
MARIANA LATORRE	
Para-além das palavras e das coisas.....	93
JUAN LICHTENSTEIN	
Ciência e psicanálise: uma ruptura epistêmica?.....	110
MARIANA MAROCA DE CASTRO	
A melancolia como sujeito – tema, assunto – do Romantismo. Uma leitura de uma psicanálise por vir.....	121
HAYDÉE MONTESANO	
A cena perversa.....	134
CARINA RODRIGUEZ SCIUTTO	
O tratamento da ideia ocidental de casal na psicanálise de Lacan.....	152
MARIA INÉS SARRAILLET	
O Ato Analítico: um ato que não faz Um.....	162
ROSELLA VILLA PUSINERI JULIANA ZARATIEGUI	

Do caráter subversivo da psicanálise: considerações lacanianas frente aos problemas de um território colonizado.

On the subversive character of psychoanalysis: lacanian considerations on the problems of a colonized territory.

FAUZY ARAUJO

RESUMO:

Este artigo tem como objetivo elaborar a ideia de subversão da psicanálise, considerando suas revoluções epistêmicas e os contextos políticos nos quais se insere, a partir de uma leitura de seu histórico colonial e eurocêntrico. Proponho algumas reflexões sobre as particularidades da psicanálise latino-americana, especificamente aquela que é exercida em território brasileiro, partindo de uma leitura que localiza problemas de raça, classe e gênero como agentes causadores do sofrimento, que aponta o processo de apagamento identitário da população negra. Ressalto a importância de pensar o processo de construção da identidade do negro no Brasil e sua relevância para o contexto clínico. Para avançar nessa discussão, trabalho com o conceito de identificação e com a ideia de imissão da Outridade, buscando localizar nessas manobras teóricas lacanianas a possibilidade subversiva da psicanálise no que tange a esses problemas. A proposta é considerar que a psicanálise tem, sim, um potencial subversivo e pode contribuir com tais questões em seus aspectos teórico e clínico.

PALAVRAS-CHAVE: psicanálise laciana – psicanálise latino-americana – decolonialidade – identidade – identificação – imissão de Outridade.

ABSTRACT:

This article aims to elaborate on the idea of the subversion of psychoanalysis, considering its epistemic revolutions and the political contexts in which it is situated, based on a reading of its colonial and Eurocentric history. I propose some reflections on the particularities of Latin American psychoanalysis, specifically the one practiced in Brazilian territory, based on a reading that identifies issues of race, class, and gender as agents causing suffering, and that points to the process of identity erasure of the Black population. I highlight the importance of thinking about the process of identity construction of Black individuals in Brazil and its relevance to the clinical context. To advance this discussion, I work with the concept of identification and the idea of the inmixing of an Otherness, seeking to locate in these Lacanian theoretical maneuvers the subversive potential of psychoanalysis regarding these issues. The idea is that we may consider that psychoanalysis does indeed have subversive potential and can contribute to these issues in both its theoretical and clinical dimensions.

KEYWORDS: Lacanian psychoanalysis – Latin American psychoanalysis – decoloniality – identity – identification – inmixing of an Otherness.

Para abrir os caminhos:

“E com o bucho mais cheio comecei a pensar.

Que eu me organizando posso desorganizar.”

(Chico Science, em *Da Lama ao Caos*)

A psicanálise enquanto práxis – discurso que compreende teoria e clínica como formas de articulação de seu saber – é, desde o seu surgimento, apontada como subversiva por seu caráter renovador. Com seu criador, Freud, com a formulação das condições do dispositivo analítico, baseado na hipótese do inconsciente, a psicanálise estabeleceu uma ruptura com o discurso médico, surgindo como um método de tratamento inovador em seu tempo. Por outro lado, considera-se que o projeto lacaniano consiste em apontar um desvio dos psicanalistas em relação à verdade, propondo outro saber, mediante retorno ao sentido de seus fundamentos,¹ como uma revolução paradigmática, em um movimento epistêmico e político do psicanalista francês, que tem consequências teóricas e clínicas, subvertendo o campo da psicanálise.

De fato, Lacan reconhece o caráter subversivo da psicanálise. Localizando nas Luzes – movimento iniciado no século 17 como forma de priorizar a razão em um novo regime do saber – a matriz desse pensamento no campo do saber científico. Lacan rememora as Luzes e adverte que “como o inferno, estavam cheias de boas intenções”.² É como começa seu seminário sobre *O saber do psicanalista*, onde tem a intenção de abordar o tema de que a psicanálise revela um saber não sabido. Sua hipótese, dentre muitas que se desenvolve em sua teorização analítica, é a de que a subversão da psicanálise é na estrutura do saber.

Seu diagnóstico é bastante preciso: “A psicanálise não melhorou nada”.³ A leitura lacaniana acerca dos fundamentos da psicanálise, sua posição em relação ao campo das ciências e seus problemas enquanto práxis, são apontados desde o início de sua pesquisa, tecendo críticas aos herdeiros da teoria freudiana e retomando uma leitura que localize o que denomina de descoberta freudiana; uma forma particular de tomar o inconsciente a partir da estrutura do saber. Lacan sugere que a subversão psicanalítica é em termos de saber, no entanto, os psicanalistas retrocedem e se desviam de seu próprio campo.

Realocar a subversão psicanalítica enquanto resposta à estrutura do saber científico moderno, tem sido uma tarefa constante no campo da psicanálise. Como episteme, a

¹ Lacan, J. (1966). *El Seminario. Libro 13: El objeto del psicoanálisis*. Aulas 1, 2 y 3. Inédito.

² Idem. (1971). *El Seminario. Libro 19b: El saber del psicoanalista*. Aula 1. Inédito.

³ Ibidem.

comunidade psicanalítica se dedica com certa frequência a seus conceitos, seus problemas, sua contemporaneidade, o funcionamento do dispositivo clínico e, portanto, estão sempre retomando tais conceitos e tentando propor novas leituras. Nesse aspecto, nós psicanalistas, temos empreendido esforços intelectuais à maneira de cada um e alcançado resultados que podem ser considerados como satisfatórios. Nesse nível, temos tentado subverter.

No entanto, para além da subversão freudiana à medicina e a subversão lacaniana dos fundamentos, tem outro aspecto comumente atribuído à psicanálise que o de uma suposta subversão política. A psicanálise, nesse aspecto configuraria um saber que responde às formas de opressão, tece considerações sobre problemas políticos, que a clínica é uma forma de transpor problemas de ordem social no nível individual e que nós somos a disciplina que prioriza o sujeito, que aponta o caminho de uma liberdade sexual não moralista. Também passa pelo crivo psicanalítico a explicação sobre a violência, as guerras, a ascensão da extrema direita no mundo, as novas configurações de família e muitos outros temas.

Em contrapartida a essa posição, identificamos uma pretensa neutralidade da psicanálise em não reconhecer sua inserção no campo político, dos problemas sociais e a historicidade que a compõe. Ou seja, uma psicanálise alheia à própria realidade na qual faz parte, respondendo sempre de um lugar desarticulado em relação a seu tempo e a seu espaço. Com essa posição, facilmente podemos cair na armadilha de tomar as unidades conceituais em uma falsa universalização e em um texto em que as ideias, em seu sentido mais platônico, não fluam de forma que esses avanços do saber psicanalítico sigam reféns de uma suposta neutralidade e pureza de suas definições e de sua aplicabilidade, mas também de sua universalidade eurocêntrica. Essa ideia é problemática porque induz a pensar que podemos tratar de um texto – seja o texto teórico ou o texto-clínico – sem ler seu contexto.

Ambas as posições – a de antecipar e afirmar que a psicanálise é subversiva e rompe com a norma ou a de que seu dispositivo é alheio à cultura, à história e ao contexto sócio-político – são precipitadas e requerem um tratamento mais assertivo, em termos de razão.

Apontando essa problemática, este trabalho tem como objetivo elaborar a ideia de subversão ou isenção política da psicanálise, considerando suas revoluções epistêmicas, os contextos políticos nos quais se insere, a partir de uma leitura de seu histórico colonial-eurocêntrico. Proponho algumas ideias sobre as particularidades da psicanálise latino-americana, especificamente aquela que é exercida em território brasileiro, articulando uma proposta de considerar que a psicanálise tem seu potencial subversivo e que pode contribuir com esses problemas em seu aspecto teórico e clínico, seguindo alguns pontos que norteiam essa proposta: 1) Considerar o ensino de Lacan como revolução que insere o

argumento psicanalítico no campo da razão; 2) Reconhecer a relevância do imaginário, ainda que a operatória analítica se dê com o simbólico e 3) A leitura de algumas das problemáticas levantadas devem ser tomadas em termos de identificação e significante.

Particularidades de uma psicanálise em *Abya Yala*⁴

A psicanálise praticada em contexto latino-americano deve ser submetida ao crivo de nossa história e questionada em seus fundamentos eurocêntricos e compreender o problema de uma psicanálise aplicada e descontextualizada de nossos povos.^{5, 6} Trata-se de reconhecer nossos problemas enquanto povo colonizado e que estruturalmente sofre pelas consequências dos atos coloniais que, em sua brutalidade necropolítica,⁷ pode decidir quem tem ou não o direito à vida, que racializa e demarca a diferença entre negro, indígena e branco, sendo este último posicionado como superior, civilizado e detentor do ser-saber-poder. A colonialidade também define os modelos de família a serem seguidos, delimita e centraliza o poder no homem-branco-hétero-cisgênero-cristão-europeu e estabelece diretamente as diferenças de classe, baseada em sua economia escravista e exploradora. Em cada território colonizado isso vai se estabelecer de uma forma particular e suas consequências vão ser de acordo com tal contexto e as respostas que se produzem no decorrer dos tempos.

Apesar de algumas tentativas de reparação, as consequências desse passado persistem e evidenciam o caráter dessa constituição social e cultural que demarca a diferença, que sobrepõe o saber de um sobre outro, que estabelece a existência e exerce poder, distribuído em diversas classes e formas. Formas de violência que partem da estrutura social como o racismo, machismo, misoginia, classismo, etc., são traços constituintes de uma identidade que é formada nesses termos.

No Brasil, por exemplo, a forma como se institui a estrutura social, passa diretamente pela formação racista que tivemos. Com a colonização, que teve como sustentação econômica o tráfico e a exploração de povos africanos e povos originários, as formas de pensar o ser, a classe, os papéis de gênero e sexualidade, assim como a própria luta por direitos, passa por essa sobreposição colonial, em que aquele que chega da Europa impõe a sua verdade – inclusive em termos religiosos, cosmogônicos e filosóficos.

⁴ *Abya Yala* é o termo usado por alguns povos originários, principalmente o povo Kuna, para se referir ao território que nomeamos América Latina.

⁵ Parker, I.; Pavón-Cuéllar, D. (2022). *Psicanálise e revolução*. Ed. Autêntica.

⁶ Pavón-Cuéllar, D. (2024). *O inconsciente da psicanálise interrogado pela consciência da colonialidade*. Seminário de APOLa Salvador. Disponível em: <https://youtu.be/0mNsel-Beug?si=euoXRnwy-IfIpyCp>. Acesso em 17 de março de 2025.

⁷ Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. N-1 edições.

Portanto, ser negro ou ser branco, passa por lugares, direitos e posições sociais diversas. A racialidade define o poder, mas também qualifica o branco e o negro em uma oposição entre o homem e o animal, o limpo e o sujo, o correto e o vagabundo, o bonito e o feio, respectivamente. A demarcação da diferença está em definir o negro sempre como inferior, primitivo e incognoscível.^{8, 9, 10} Na mesma linha, podemos pensar que os lugares e papéis de gênero são herdeiros desse histórico colonial-eurocêntrico, tal como trabalhado por Oyèrónké Oyèwùmi,¹¹ o sistema de família nuclear, a ideia da hierarquia entre homem e mulher e o privado como forma de estabelecer os vínculos familiares, são ideias completamente eurocêntricas, universalizadas e que não condizem à formatação social de povos que contribuem diretamente com a formação identitária do Brasil. Assim como as definições de classe social e acesso a bens e direitos são definidas pelo histórico racista que define lugares sociais diferentes para o negro e para o branco, como forma de funcionamento moral, econômico e político. Esse funcionamento vem do histórico da escravidão, colocando as classes como projetos políticos associados à raça e à criação de dispositivos que demarquem a diferença.¹²

Considerando que a psicanálise se ocupa de uma forma de tratamento acerca do sofrimento e tal sofrimento responde à potenciais causalidades, problemas de raça, classe e gênero, são eixos fundamentais para considerar a prática analítica no nosso território. Seja em sua articulação com outros saberes, que corresponde à localização de efeitos alheios ao arcabouço teórico da psicanálise ou de sua ação clínica, ou na leitura que fazemos do sofrimento, do sintoma, das formas de funcionamento estrutural de um caso e sua relação com a realidade. É imprescindível que a psicanálise como um tratamento de um sujeito particular deva implicar-se com estas problemáticas, considerando o fato de que tais questões estão diretamente ligadas às formas de produção do sofrimento em que operamos analiticamente.

Um primeiro movimento que corresponda a uma admissão do saber psicanalítico a esses dados históricos, culturais, sociais e políticos, é o reconhecimento da relação da psicanálise com outras disciplinas. Uma extraterritorialidade que situa a psicanálise em um debate constante com a sociologia, a antropologia, estudos étnico-raciais, feminismos e teorias de

⁸ Nogueira, I. B. (2021). *A cor do inconsciente - significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva.

⁹ Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar.

¹⁰ Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.

¹¹ Oyèwùmi, O. (2018). Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: Bernardino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica.

¹² Souza, J. (2021). *Como o racismo criou o Brasil*. São Paulo: LeYa.

gênero. A ideia é de uma leitura ancorada com esses outros saberes, considerando seus conceitos e práticas e, a partir da psicanálise como um campo independente, possamos contribuir, criticar e operar com mudanças significativas. O diálogo com outras epistemes, não é nenhuma novidade teórica para a comunidade analítica que está acostumada a recorrer à linguística, matemática, topologia, lógica e outras.

Isso permite à psicanálise um exercício de questionar e reformular seus fundamentos quando necessário, além de tecer considerações a partir de seu corpus teórico. É um contato interdisciplinar que possibilita avanços mútuos e não necessariamente coloca a psicanálise em xeque.

Esse movimento exige argumentações lógicas, sejam internas ou externas à psicanálise, sustentadas em uma racionalidade que possibilite um debate rigoroso e com a formalidade necessária que exige uma discussão que preza o caráter científico. É uma oportunidade de furtar-nos dos discursos de ódio disfarçados de argumento teórico, já que não é nenhuma novidade que a psicanálise, principalmente nos dias de hoje, tenta constantemente controlar corpos¹³ – de mulheres, pessoas trans e qualquer expressão de sexualidade que escape à norma –, o classismo de sua erudição formal e acessibilidade à formação e clínica, reservada como um tratamento destinado às classes médias. Também supera o discurso de falsa igualdade ou a suposta neutralidade diante de problemas políticos graves, que muitas vezes destila seu racismo da forma mais sofisticada.¹⁴

Um processo de “tornar-se”

Territórios colonizados, como é o nosso caso latino-americano, passam por um processo de apagamento de seus traços culturais, linguísticos, filosóficos e de suas formas de organização social, das relações familiares ou de parentesco. Conforme trabalhado por Nelson Maldonado-Torres,¹⁵ a colonização, enquanto sistema de exploração territorial, se estende à colonialidade, que desdobra-se em pelo menos três aspectos: 1) saber: sujeito, objeto e método; 2) ser: tempo, espaço e subjetividade e 3) poder: estrutura, cultura e sujeito. A partir de uma visão eurocêntrica, universalizando o que se produz na Europa como avançado, inovador e que deve ser generalizado a partir da exploração de povos colonizados,

¹³ Preciado, P. B. (2022). *Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas*. Rio de Janeiro: Zahar.

¹⁴ Nogueira, I. B. (2021). Op. cit.

¹⁵ Maldonado-Torres, N. (2018). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: Bernardino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica.

o colonizador empreende um trabalho de apagar sistematicamente aquilo que se produz alheio a seu continente. Formas de saberes, racionalidades alternativas e produções filosóficas não-europeias são rechaçadas e desconsideradas em detrimento da razão da modernidade. Paralelamente, o outro é racializado e colocado como diferente, selvagem e sem o exercício da razão/existência, ocorrendo o mesmo com a economia, a política e as formas de gestão.

O modelo ideal consolida-se na figura do homem, branco, provedor da família, cristão, que exerce a razão e detém o poder, o que é disparado pelas considerações racistas europeias. As outras formas de se estabelecer socialmente são rechaçadas. Aos negros e povos originários é atribuída a categoria de selvageria e não aderem à categoria do “ser”, considerados mercadoria a ser traficada. Expressões culturais, artísticas e espirituais são demonizadas e criminalizadas. Idiomas e outros recursos linguísticos de povos africanos e originários são perdidos na história, assim como seus saberes e visões de mundo.

A partir desse movimento, outras formas de exploração e violência surgem e se aplicam de acordo com suas épocas e territórios, como o machismo, homofobia, misoginia, xenofobia, transfobia, racismo religioso e rechaço às expressões artísticas e culturais não brancas. Efeitos que evidenciamos até os dias de hoje e que se repetem nos territórios colonizados por europeus.

No Brasil, temos um processo que envolve uma estrutura econômica e social herdada do regime escravocrata, que mantém lógicas de exploração até os dias atuais. O mesmo ocorre com o rechaço às dissidências de gênero e sexualidade, tendo em vista que ser mulher no Brasil é perigoso, considerando os índices de feminicídio e as formas simbólicas de referir-se às mulheres como propriedade dos homens, lidas como incompetentes profissionalmente, desequilibradas emocionais ou destinadas ao seu suposto papel reprodutivo. Também é o país que mais mata pessoas LGBTQIAPN+ no mundo por anos consecutivos e constantemente a comunidade enfrenta o risco da perda de direitos básicos como o casamento homoafetivo ou acesso digno aos sistemas de saúde para pessoas trans. Seguindo essa herança, temos um país com uma elite branca que se apoia na produção da classe média trabalhadora – que geralmente se reconhece como parte da elite, ainda que seja proletária – e das classes baixas que vivem em situação de exploração e marginalidade social. Expressões desse mesmo funcionamento podem ser encontradas na Argentina, no Peru, no México, no Chile, Colômbia e outros países latino-americanos que sofrem os efeitos da herança colonial.

Um processo que ocorre nesses territórios é a negação de todo aspecto que envolva seu passado colonial e os traços que demarquem esse outro que foi rechaçado na história. Ocorre

um apagamento da história, identidade, expressões culturais e artísticas e o reconhecimento de saberes construídos. Destaco a particularidade brasileira que envolve a estrutura social racista que constitui o país como estado-nação e suas formas de expressão política e econômica. O negro brasileiro passa por um processo de desconhecimento de sua própria identidade, sendo negado a reconhecer a si mesmo como gente, desprezando seu próprio corpo que explicita sua cor e seus traços e odiar tudo aquilo que se produz e é lido como “coisa de preto”.

A pesquisa de Neusa Santos Souza, apresentada no livro *Tornar-se negro – ou as vicissitudes da identidade do negro no brasileiro em ascensão social*, explicita esse processo de apagamento da identidade negra. A autora inicia seu trabalho localizando um problema:

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetidas a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades.¹⁶

Sua proposta consiste em localizar na história e na formação identitária do país, mas também no relato de algumas entrevistadas, os traços do processo de apagamento que constitui o Brasil como país que tentou apagar seus traços de negritude e forjar um mito da democracia racial, em um esforço de não assumir seu caráter racista. Esse apagamento, consequência da racialização que demarca a diferença entre o negro e o branco e seus lugares sociais e subjetivos, se revela no estabelecimento de um modelo universal a seguir: o branco. Esse processo, é o que Cida Bento¹⁷ nomeia de pacto narcísico da branquitude.

A raça atribui funções simbólicas acerca da posição do negro na sociedade, delimitando-a como lugar de subalternidade. A estratificação e permanente manutenção dessa estrutura social, denota uma identidade renunciada. O negro está, mas sua existência deve ser tomada nos termos da branquitude, que define as condições para esse não-lugar. O mesmo passa a seguir os ditames de um discurso que se inscreve de forma a sustentar seus efeitos sociais.¹⁸

Também seguindo a um referencial psicanalítico, Isildinha Baptista Nogueira¹⁹ aponta que ainda que o negro brasileiro tenha conhecimento de seu passado e das tramas de um

¹⁶ Souza, N. S. (2021). Op. cit. p. 46.

¹⁷ Bento, C. (2022). Op. cit.

¹⁸ Souza, N. S. (2021). Op. cit.

¹⁹ Nogueira, I. B. (2021). Op. cit.

histórico racista, isso não isenta o sofrimento por efeito das marcas causadas por esse sistema. Tais marcas produzem um sistema de significações que se perpetuam no decorrer da história e afetam diretamente aos sujeitos analíticos que operamos na clínica. A autora também destaca as características do corpo como formas de negação da própria identidade ou de como a constituição do corpo negro é historicamente posto em um lugar de rechaço da própria imagem.

Na mesma direção, porém focando em uma lógica do silenciamento do negro em um histórico colonial e escravista, Grada Kilomba²⁰ nos brinda com a ideia da implementação de um senso de mudez e de medo. A autora desenvolve a noção de negação, sugerindo que o senhor nega seu projeto de colonização e delega a responsabilidade ao colonizado. Dessa forma, o negro passa a ser reflexo daquilo que o branco delimita em termos negativos. Aquilo que é seu, é projetado no negro: ladrão, violento, bandido, malicioso, preguiçoso. Esse mecanismo, que sustenta um projeto político e de apagamento da existência de um grupo, demarca representações acerca do que é do branco e do negro, numa separação que explicita uma tentativa de burlar sua existência. Kilomba argumenta que as marcas deixadas por essas representações “enquanto enterradas no inconsciente como segredos, permanecem latentes e capazes de ser reveladas a qualquer momento”.²¹

A partir do proposto por essas autoras, podemos localizar no histórico brasileiro um processo particular referente ao ser negro, que constitui um apagamento, um desconhecimento/renúncia/negação da própria identidade, desprezo pelo próprio corpo, rechaço da própria imagem, a produção de um sistema de significações e um silenciamento. O que é apontado pelos trabalhos supracitados, é a evidência de uma história e que isso produz efeitos sociais e, na particularidade da psicanálise, clínicos.

Quer dizer, como resultado desse processo, não é que estamos presos a uma questão de foco identitário, senão que sequer foi possível o negro constituir sua identidade de forma que não fosse violentada. No Brasil, ao considerar sua estrutura social racista, não foi permitido ao negro criar e expressar uma relação com sua identidade de forma a reconhecer e valorar sua imagem, seu corpo, seu sistema de representações, suas expressões culturais, linguísticas e espirituais.

Ocorre uma necessidade de poder reconhecer-se como negro. Ou seja, em um primeiro momento, é preciso tornar-se. Se trata de poder nomear a violência sofrida como racismo, da necessidade de assumir a própria cor de pele como pele negra, de reconhecer e valorizar seus

²⁰ Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

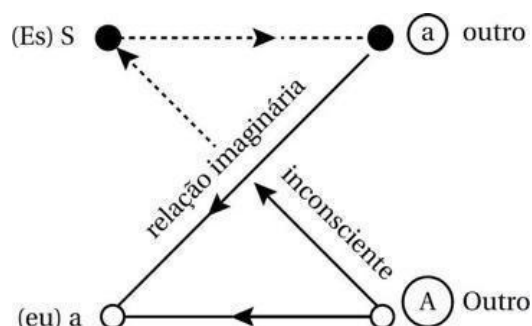
²¹ Ibidem. p. 41.

traços físicos/corporais, de assumir que é de candomblé e que frequenta assiduamente a roda de samba, da possibilidade de ocupar lugares sociais que não sejam o da exploração ou subalternidade no campo do trabalho, intelectual ou artístico. É necessário, nesses termos, poder contrapor o apagamento e o silenciamento, de forma a poder garantir alguma forma de existir.

Quando assumimos a necessidade de propor um processo de “tornar-se”, estamos lidando com aquilo que no lacanismo é compreendido como imaginário, como o que se relaciona ao eu e seu caráter representativo. Na mesma direção, o lacanismo costuma tecer críticas, considerando que toda a proposta teórica de Lacan foi de rebater e rechaçar qualquer movimento que priorize o eu como forma de condução de uma análise. Ou seja, o lacanismo critica a esse processo como algo que corresponde ao imaginário, como se o imaginário não tivesse sua relevância e importância para a leitura que fazemos da realidade.

Atendo-se ao aspecto clínico que isso envolve, há de localizar a importância da identidade como um fator que também corresponde ao nosso trabalho como analistas. Trata-se de compreender que o registro imaginário, é o que corresponde ao eu, ao corpo, às representações, à dialética do espelho, um registro que como os outros – simbólico e real – tem a sua função e importância, já que muitas vezes, as possibilidades de reconhecer a própria imagem, o corpo, etc, podem ser internas ao contexto clínico.

Lacan²² compreende que nesse processo de articulação entre os registros, o imaginário e o simbólico estão em sincronia, onde as relações eu-outro e Sujeito-Outro emergem da interação que consiste em considerar o campo da imagem-eu-corpo e o registro do simbólico-significante. Ao propor um “[...] pequeno esquema para ilustrar os problemas levantados pelo eu e o outro, pela linguagem e a fala”,²³ nos apresenta o que conhecemos como “Esquema L”, uma formalização que estabelece a interação imaginário-simbólico.



²² Lacan, J. (1955/2010). *O Seminário. Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

²³ Ibidem. p. 329.

Ao discorrer sobre seu esquema, Lacan assume uma posição teórica:

Quando o sujeito fala com seus semelhantes, fala na linguagem comum, que considera os *eus* imaginários como coisas não unicamente *ex-sistentes*, porém reais. Por não poder saber o que se acha no campo em que o diálogo concreto se dá, ele lida com um certo número de personagens, *a'*, *a''*. Na medida em que o sujeito os põe em relação com sua própria imagem, aqueles com quem fala são também aqueles com quem se identifica.²⁴

Na situação analítica, um paciente quando fala, inicialmente traz exatamente essa dimensão da linguagem comum. Quer dizer, suas histórias, relações, conquistas, pensamentos, ideologias, partem desse campo em que um eu se identifica com alguma imagem. Quando alguém busca por análise, está falando a partir desse lugar. As pessoas chegam identificadas como negras, mulheres, travestis, pobres, de esquerda, trabalhadoras, depressivas ou qualquer outro termo que explicita essa identificação com seus semelhantes.

Ocorre que em psicanálise lacaniana, que aqui defendo como uma das potencialidades do discurso analítico lacaniano, é que esses termos devem ser lidos para além da identidade que se constitui ao relacionar-se com o semelhante. Os termos que aparecem clinicamente devem ser lidos como elementos significantes, o que significa a possibilidade de localizar um sujeito do inconsciente que não se refere aos termos imaginários, se não à identificação em termos simbólicos. A resposta analítica está em não contentar-se com esses termos dados em sua identidade, com seus significados dados a priori, mas em sua articulação com outros elementos que possibilitam uma significação de um caso particular que se estabelece. Se trata de operar no nível signifiante, sem recorrer a uma categorização estabelecida, mas que tampouco recorre a um esvaziamento de problemas sociais-políticos-culturais que afetam aqueles que buscam por uma análise.

Já que operamos no nível do sujeito, representado pelos intervalos da cadeia signifiante, compreendemos que psicanaliticamente, respondemos de um lugar que requer a particularidade de nossa disciplina, em nossos termos, em nossos conceitos e internamente à prática de um analista, principalmente em seu aspecto clínico. Para pensar essa problemática a partir de elementos psicanalíticos, destacam-se dois aspectos teóricos relevantes para essa discussão: a identificação e a imissão de Outridade.

²⁴ Ibidem. p. 331.

Identificação e imisção de Outridade

A abordagem lacaniana desta problemática, revela, no sistema teórico elaborado por Lacan, uma diferenciação crucial para um debate que requeira uma resposta analítica para as questões sociais/políticas mencionadas. Essa diferença corresponde ao conceito de identificação, em uma distinção que estabelece diferentes dimensões.

A identificação pode ser tomada como simbólica ou imaginária. A identificação imaginária é aquela que tem sua referência no estágio do espelho, que está estruturada a partir dos efeitos da imagem, como processo constitutivo da identidade enquanto categoria representativa. Identificar-se no nível do imaginário é inerente ao signo, quer dizer, significa algo para alguém. É no imaginário onde “o suporte do ser é rapidamente concebível”²⁵ e, portanto, se refere a um caráter ontológico, recorrendo a um sistema de significações anteriormente estabelecido. Já a identificação simbólica, que é uma distinção do real, lido em uma dimensão que não seja a da imagem. Se trata de uma identificação ao significante, que não tem identidade pré-definida e que nos coloca diante de outra distinção que é entre o eu e o sujeito. Operar no nível do sujeito e compreender a identificação em termos de significante é o que constitui a ação analítica e sua leitura para clínica para direção do tratamento. Essa dimensão é a que interessa, para a argumentação deste trabalho.

A identificação, em sua diferença com a identidade, se relaciona com a inscrição de uma marca que é compreendida como um suporte ao significante. Essa marca é o que nomeamos de traço unário.

O traço unário é a referência às marcas que constituem a bateria significante e que possibilita, no nível da linguagem, a apreensão de uma verdade. Isso quer dizer que a identificação ao significante não pode ser sinônimo de uma unificação, tomando o processo em uma individualidade, mas da Outridade que se apresenta no nível dessas marcas. Como “a identificação não é simplesmente fazer um”,²⁶ lemos esse processo com valor de significante, que é o que possibilita acessar o sujeito analítico.

O significante é a nossa referência porque não é idêntico a si mesmo, não comporta uma identidade e está em oposição a uma categoria de unicidade. Aqui, S_1 sempre vai ser diferente de S_2 porque o que sustenta sua significação é seu encadeamento não unitário. O significante, enquanto aquilo que é posto discursivamente na trama analítica, não carrega consigo nenhuma categoria que se sustente como “eu sou...”.

²⁵ Idem. (1962). *O Seminário. Livro 9: a identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. p. 53.

²⁶ Ibidem. p. 51.

O esvaziamento do significante acerca de seu significado, revela uma organização estrutural que o compreende a partir de sua combinatória, onde a covariância entre significantes é o que dá um status de significação em seu conjunto. Assim, o significante como unidade não significa nada porque só poderá acessar seu significado ao representar a um sujeito/tema de forma encadeada.

Não somente deve ser lido em seu encadeamento, como também é efeito de uma sutura entre a divisão cartesiana – *res cogitans* e *res extensa* – que separa dentro e fora. A proposta lacaniana de abordar o significante no nível da estrutura simbólica, se dá como uma forma de operar no particular para localizar a função do universal.

Nas palavras do autor:

De fato, sabemos desde já que é no nível do particular que sempre surge o que para nós é função universal, e não temos muito porque nos surpreendermos com isso no nível do campo em que nos movemos, posto que, no que concerne à função da identificação, [...] se passa essencialmente no nível da estrutura. E a estrutura, [...] é o que temos introduzido principalmente como especificação, registro do simbólico.²⁷

Isso nos permite pensar que, no âmbito da estrutura, o traço é a demarcação da função de uma alteridade radical, que se manifesta na repetição, enquanto automatismo, onde podemos localizar os efeitos dessa lógica não individual acerca do que é posto na narrativa de um analisante. Para Lacan, “Essa repetição escapa à identidade de seu eterno retorno”,²⁸ o que possibilita sustentar a hipótese de um sujeito do inconsciente que responde ao que está posto no enunciado do Outro. “[...] enquanto o sujeito fala, ele só pode avançar sempre mais adiante na cadeia, no desenrolar dos enunciados [...]”.²⁹

No marco teórico de uma hipótese do inconsciente que tem ao sujeito do significante como lugar, podemos pensar que aquilo que é posto em termos de fala em um processo analítico, se refere aos efeitos de antecipação e retroação da cadeia significante que explicitam o encontro de um discurso já existente, muitas vezes, antes mesmo da existência desse sujeito que é formado através dos enunciados do Outro.³⁰ Em uma lógica discursiva, tal sujeito analítico só pode estar na condição que Lacan nomeia de “imissão de Outridade”.³¹

²⁷ Ibidem. p. 70.

²⁸ Ibidem. p. 76.

²⁹ Ibidem. p. 103.

³⁰ Idem. (1998 [1960]). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

³¹ Idem. (1966). *Sobre a estrutura como imissão de Outridade*. Discurso em Baltimore. Inédito.

Essa ideia, que não chega a adquirir status de conceito no sistema lacaniano, compreende que o sujeito com o qual operamos analiticamente é formado a partir de uma Outridade, a partir do 2. Esse pensamento, referenciado na lógica de Frege, é sustentado com a ideia de que o número surge com a existência de outro número, que é começando no 2 que podemos acessar a cadeia numérica e pensá-lo em seu surgimento lógico. Lacan recorre a essa referência da lógica moderna para pensar que o sujeito é correlativo a essa operação de ter sua existência outorgada por uma Outridade. Sua proposta é a de que não há sujeito sem Outro.

Esse argumento nos serve para pensar que conceitos como alienação, desejo, objeto, etc., partem desse aspecto não individual, senão como uma partícula do macro.

É a partir desse lugar que a psicanálise de Lacan pode retirar a psicanálise da psicologização do sujeito, não compreendendo como indivíduo ou algo alheio ao seu universo, seu mundo, sua cultura. Possibilita uma leitura do sujeito que é efeito de uma realidade e que no âmbito do programa lacaniano é uma realidade de linguagem que imprime seus enunciados.

Se o sujeito é efeito dos enunciados postos na realidade discursiva, a psicanálise é totalmente involucrada com aquilo que está posto na estrutura social que age como causalidade do sofrimento daqueles que buscam esse dispositivo como método de tratamento. Quer dizer que, em nossa condição de povo colonizado, isso extrapola a mera diferença da identidade, mas que atinge a marca de um discurso que historicamente se repete e gera sofrimento no nível do particular. Assim, ser negro, branco, mulher, trans, pobre, imigrante ou qualquer outro termo identitário não se esgota no sistema de significações sociais, mas que corresponde a enunciados, a lugares discursivos que historicamente foram suplantados na Outridade que lidamos ao operar com uma lógica do sujeito.

A psicanálise que se furta a tal realidade não somente põe em xeque sua noção de sujeito, mas também se alia às formas de produção de sofrimentos historicamente constituintes do nosso meio. Considerar o esvaziamento significativo como um esvaziamento formal, é apelar a uma posição purista e que não reconhece que o significante como elemento discursivo não produz significações a partir de um afastamento do tempo-espço em que estamos inseridos e participamos ativamente.

Considerações finais

Ao considerar a ideia de psicanálise como subversiva, podemos compreender, a partir da teoria lacaniana, que esse discurso, no nível da instauração de um campo, sustenta-se em uma subversão na estrutura do saber. Comumente nos deparamos com a afirmação de que a psicanálise tem um aspecto subversivo inerente a seu sistema teórico-prático. Partimos da posição de que a psicanálise rompe com a norma, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, insiste em sustentar sua isenção. Posições essas que são ideológicas e que têm consequências diretas no dispositivo analítico.

Com isso, faz-se necessário retomar os problemas políticos e históricos que envolvem a prática psicanalítica em um território colonizado. Ação essa que envolve a necessidade de conceber problemas relacionados à raça, classe e gênero como agentes de causalidade do sofrimento.

No caso do Brasil, podemos localizar essa particularidade na negritude e seu processo de apagamento identitário na formação do Estado-nação. O que permite apontar questões coloniais que, por sua vez, são racistas e eurocêntricas e que promovem tal processo de apagamento. Assim, há um primeiro movimento na abordagem desse aspecto, que é o ato de “tornar-se”. Ou seja, ressalto a importância da identidade enquanto expressão do registro imaginário que consiste na apreensão do eu, corpo e imagem como um dado necessário e relevante que se relaciona diretamente a problemas clínicos. Posteriormente à localização desse aspecto é que podemos extrapolar a dimensão do imaginário, da identidade.

É a partir de uma proposta lacaniana que podemos apontar uma resposta aos problemas levantados, que finalmente poderiam adquirir status subversivo: abordar o tema em termos de identificação para então passar à dimensão simbólica na qual operamos na direção do tratamento. Compreende-se que a dimensão discursiva instaurada no sujeito em um caso dá-se através dos enunciados que partem da Outridade em termos significantes.

A noção de imissão de Outridade é uma proposta que nos afasta de um caráter individualista, demonstrando que a psicanálise não seria uma práxis alheia ao seu mundo e, consequentemente, aos problemas que este apresenta em seu aspecto discursivo.

Nesse aspecto, outras propostas lacanianas lidas como não-individualistas, como sua escrita topológica que propõe uma ruptura entre o individual e o coletivo, inscrevendo-os na mesma estrutura, não isolam as diferentes dimensões da realidade. Na mesma linha, podemos argumentar em favor de uma releitura para o sujeito moderno considerando seu aspecto colonial e um suposto universal, pois, a partir das teorias decoloniais, podemos pensar no

conceito de “ego conquiro” que, segundo a lógica eurocêntrica da subjetividade, corresponderia à forma de ser do colonizado.

O mesmo poderíamos considerar quanto à proposta lacaniana da teoria dos discursos, na qual a psicanálise atuaria como resposta a determinadas formas de laço social. Aqui, a práxis analítica funcionaria como um dispositivo – uma forma de economia – que manipula uma realidade discursiva. O discurso analítico, como resposta aos discursos histórico, do mestre e universitário, também poderia estar apto a responder ao discurso racista, heteropatriarcal e cisgênero, etc. Se todas as formas de discurso constituem uma forma de fazer laço social, a psicanálise não estaria fora dessa lógica:

Pois no fim das contas não há mais que isso, esse laço social que eu designo como o termo discurso. Porque não há outro modo de designá-lo, desde que notemos que o laço social não se instaura mais que por ancorar-se em certa maneira pela qual a linguagem se imprime, se situa, se situa sobre... sobre este caldeirão, quer dizer... o falasser.³²

Esses discursos apresentam sua particularidade na forma de estabelecer o laço social, manifestando-se em seus territórios, instituições e demais contextos.

A partir disso, podemos considerar que a práxis psicanalítica não está isenta dos ditames que constituem a realidade social. Sua teoria, sua clínica e sua transmissão estão totalmente envolvidas com as modalidades de discurso que geram sofrimento. Assim, a potência política da psicanálise, considerando que a clínica pode assumir esse papel, está em tratar um sujeito inserido em uma relação histórica e contínua com as formas de opressão que operam como produtoras de sofrimento. Esta seria uma das formas de efetivamente subverter o que está posto como norma.

A ideia deste trabalho é explorar as possibilidades de localizar no aparato teórico psicanalítico lacaniano, possíveis saídas para os problemas apontados, considerando uma abordagem que requer o exercício da razão, de forma argumentativa e crítica. Propõe-se que, a partir de uma lógica científica, podemos avançar no pensamento, sem recorrer aos paternalismos ou a visões sectárias acerca da psicanálise, viabilizando a elaboração de respostas condizentes com um potencial teor subversivo da práxis psicanalítica.

³² Lacan, J. (1973). *O Seminário. Livro 20*. Aula de 13/02/1973. Disponível em: staferla.fr.free.

BIBLIOGRAFIA:

1. Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.
2. Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
3. Lacan, J. (1962). *O seminário, livro 9: a identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
4. Lacan, J. (1966). *El Seminario. Libro 13: el objeto del psicoanálisis*. <https://staferla.free.fr>
5. Lacan, J. (1966). *Sobre a estrutura como imissão de Outridade*. Discurso em Baltimore. Inédito.
6. Lacan, J. (1971). *El Seminario. Libro 19b: el saber del psicoanalista*. Aula 1. Inédito.
7. Lacan, J. (1973). *El Seminario. Libro 20*. <https://staferla.free.fr>
8. Lacan, J. (1998[1960]). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
9. Lacan, J. (2010 [1955]). *O Seminário. Livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
10. Maldonado-Torres, N. (2018). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: Bernardino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica.
11. Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. N-1 edições.
12. Nogueira, I. B. (2021). *A cor do inconsciente - significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva.
13. Oyèwùmí, O. (2018). Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: Bernardino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica.
14. Parker, I.; Pavón-Cuéllar, D. (2022). *Psicanálise e revolução*. Ed. Autêntica.
15. Pavón-Cuéllar, D. (2024). *O inconsciente da psicanálise interrogado pela consciência da colonialidade*. Seminário de APOLa Salvador. <https://youtu.be/0mNsel-Beug?si=euoXRnwy-IfIpyCp>
16. Preciado, P. B. (2022). *Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalistas*. Rio de Janeiro: Zahar.
17. Souza, J. (2021). *Como o racismo criou o Brasil*. São Paulo: LeYa.
18. Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar.

FAUZY ARAUJO

Psicanalista e pesquisador. Graduado em Psicologia, mestrado em psicanálise pela Universidade de Buenos Aires e especialista em saúde mental. Sócio da APOLa e diretor da sede de APOLa Salvador. Editor da revista de psicanálise “O rei está nu”. Atua no âmbito clínico com atendimento, supervisão e pesquisas sobre teoria e clínica lacaniana.

E-mail: fauzyaraujo@hotmail.com

Pulsão de morte: o princípio infernal do materialismo.

Death Drive: The Infernal Principle of Materialism.

ANTONI CANYELLES SUAÚ

RESUMO:

A partir de uma perspectiva que integra a psicanálise lacaniana e a filosofia da ciência, o presente artigo examina os pressupostos ontológicos e as tensões conceituais inerentes à noção de determinação inconsciente, propondo uma releitura da pulsão de morte freudiana. O estudo aborda duas questões centrais: qual é o alcance dos dualismos na teoria psicanalítica? Qual é a ideia de morte em Lacan?

PALAVRAS-CHAVE: dualismo – morte – pulsão – psicanálise.

ABSTRACT:

From a perspective integrating Lacanian psychoanalysis and the philosophy of science, this article examines the ontological presuppositions and conceptual tensions inherent to the notion of unconscious determination, proposing a reinterpretation of the Freudian death drive. The study addresses two central questions: what is the scope of dualisms in psychoanalytic theory? How is the conceptualization of death articulated in Lacan's work?

KEYWORDS: dualism – death – drive – psychoanalysis.

A pulsão de morte de Freud foi reinterpretada na psicanálise lacaniana de maneiras distintas: como o objeto de satisfação do gozo,³³ como uma satisfação paradoxal ao não alcançar o que se ambiciona³⁴ ou como uma falta impossível de ser recomposta no campo do desejo.³⁵ Também houve quem negasse sua existência, como deduz Alfredo Eidelsztein com base em sua análise do automatismo de repetição lacaniano, que ele opõe à compulsão de repetição freudiana.³⁶

Embora existam inúmeras facetas que possam surgir dessas diversas abstrações, e de todas elas possam ser extraídas considerações de forma argumentada, propõe-se agregar uma nova interpretação da pulsão de morte. Em nenhum caso o propósito é substituir as

³³ Essa interpretação culminou no que se conhece como gozo traumático ou gozo mortífero. Embora Lacan tenha definido o gozo como a satisfação de uma pulsão em uma única ocasião, essa concepção parece ter se consolidado como a acepção predominante no panorama atual da psicanálise lacaniana. Ainda que possa ser considerada uma excelente definição, ela deu origem a uma orientação ideológica que se mostra problemática em determinados círculos lacanianos. Cf. Lacan, J. (2008). *O Seminário. Livro VII: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

³⁴ Copjec, J. (2006). *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

³⁵ Ragland, E. (1995). *Essays on the pleasures of death: From Freud to Lacan*. New York: Routledge.

³⁶ Eidelsztein, A. (2017). *La Carta Robada leída por Alfredo Eidelsztein* [vídeo]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JYlhB-gOqVA>.

interpretações anteriores. O objetivo é iluminar algumas problemáticas que essas deixam na obscuridade e que são consideradas inovadoras. O ponto de partida são os dois seguintes questionamentos: os dualismos são desejáveis na teoria psicanalítica? Qual é **a ideia de morte em Lacan?**

Tal como sugere o título do artigo “Além do princípio do prazer”,³⁷ texto no qual Freud introduz, pela primeira vez, o conceito de pulsão de morte, o núcleo do problema gira em torno da questão do princípio. O que nos move? O que nos motiva? O que nos transforma? Em um sentido mais formal: o que nos determina? O que nos causa? A partir da teoria lacaniana, não é possível responder a essas questões apelando para os ideais sociais, para a energia sexual da substância viva ou para o córtex pré-frontal do cérebro. Embora esse tema tenha sido amplamente abordado a partir de diversas perspectivas, isso não implica que a pergunta deva ser evitada ou descartada. Pelo contrário, sua relevância exige uma reflexão profunda e contínua.

Este artigo, em formato de ensaio, introduz uma nova abordagem a partir da filosofia da ciência ou, por que não chamá-lo pelo que realmente é, filosofia da psicanálise.³⁸ O propósito é apresentar uma resposta a essa questão complexíssima a partir de um compromisso com o materialismo filosófico e as ciências matematizadas. Ou seja, de uma forma não necessariamente científica, mas sem contradizer os conhecimentos da ciência moderna.

O argumento a desenvolver apoia-se nas três seguintes citações:

A meta de toda vida é a morte e, retrocedendo, que o inanimado estava aí antes das coisas vivas.

Em algum momento, por uma ação de forças ainda totalmente inconcebível, as propriedades do que é vivo.³⁹

O significante como tal, barrando por intenção primeira o sujeito, nele fez penetrar o sentido da morte. (A letra mata, mas só ficamos sabendo disso pela própria letra.) Por isso é que toda pulsão é virtualmente pulsão de morte.⁴⁰

³⁷ Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer. *Obras Completas: História de uma neurose infantil: “O homem dos lobos”*; *Além do princípio do prazer e outros textos* (vol. 14). São Paulo: Companhia das Letras.

³⁸ Para um desenvolvimento detalhado dessa questão, ver Canyelles, A. *Philosophy of Psychoanalysis: Possibilities, Challenges, and Clinical Relevance*. Inédito.

³⁹ Freud, S. (2010). Op. cit. p. 204.

⁴⁰ Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 862.

Podemos encontrar que a capacidade das matemáticas nos dá acesso ao Reino da morte, e então retornar para contar aos vivos as descobertas de nossa jornada? O princípio do materialismo é infernal.⁴¹

Com base nessas referências bibliográficas, propõe-se a seguinte hipótese de trabalho, que pode parecer estranha em um primeiro momento: para pensar a prática psicanalítica de forma matematizada e materialista, são necessários dualismos por toda parte. A maioria acredita que o materialismo se fundamenta em um monismo: por exemplo, que tudo pertence à *res extensa* – mundo físico –, porque a *res cogitans* – espírito – é inexistente. Em termos mais modernos: a subjetividade estaria, em última instância, determinada pelo cérebro. É evidente que esse reducionismo naturalista não serve aos psicanalistas, que não concebem a análise do sujeito como uma propriedade que está adormecida na natureza e que precisa ser despertada.

No entanto, o reverso desse naturalismo – o monismo significativo ou *moterialismo* discursivo – também é um reducionismo. Afirmar que “tudo é discursivo” ou que “a única substância existente é a gozante” é igualmente simplista em relação à psique e ao inconsciente. Vale destacar que o presente trabalho não se concentra na técnica da psicanálise. Não se questiona que, na clínica, trabalha-se com significantes e discursos, ou que há sintomas cuja origem é ideativa ou obsessiva. Propõe-se, aqui, um exercício que ressoa com os pressupostos da filosofia da ciência: interrogar a teoria da causalidade que sustenta a prática psicanalítica, pois não basta apenas comprovar os efeitos na clínica cotidiana. A pergunta fundamental em relação à pulsão é, então: como justificar que o inconsciente, instância da letra, determina o corpo orgânico ou fisiológico? De que forma o inconsciente interage com o sentido e sua expressão simbólica por meio de sintomas, fenômenos transferenciais, traços de caráter ou sonhos? Cada uma dessas questões constitui um dualismo.

Freud afirma que a pulsão de morte, por meio da redução completa das tensões, representa a tendência de todo ser vivo a retornar ao estado inorgânico de onde emergiu. A partir disso, além da definição de estado a partir da libido, destaca-se apenas uma nota: a ideia de retorno ou regressão a uma instância anterior, o repouso absoluto do inorgânico. Poderíamos nos contentar com a afirmação de que a definição da pulsão de morte como um retorno ao inanimado é uma confusão flagrante de termos e que peca por nostalgia ou

⁴¹ Meillassoux, Q. (2022). Iteración, reiteración, repetición: un análisis especulativo del signo sin sentido. *Aitías. Revista de Estudios Filosóficos*, 2(4), 39–107. p. 73.

obscurantismo.⁴² No entanto, o caráter deste ensaio é reflexivo ou especulativo.

A questão do dualismo é um tema espinhoso dentro da psicanálise lacaniana. A obra de Freud está repleta de dualismos porque se fundamenta em uma teoria do conflito, o que obriga a apresentar, constantemente, duas instâncias em oposição. Por outro lado, há quem afirme que Lacan, por ser spinoziano, é monista; outros o consideram dualista; e ainda é possível formar um terceiro grupo que destaca a invenção de uma terceira substância, sem diferenciar se propõem um trialismo ou, novamente, um monismo. Apesar de tudo, o tema não reside na quantidade de substâncias que compõem o *parlêtre*, mas sim em sua interação.

* * *

O sentido da morte em Lacan não deve ser interpretado como a angustiante finitude da vida. Neste ponto, é pertinente recordar a questão levantada por Meillassoux: podemos encontrar que a capacidade da matemática nos dá acesso ao Reino da morte? Aqui, a morte é entendida como a ausência de vida e subjetividade inerente à escrita matemática. A matemática não pretende descrever a propriedade universal do existente, mas sim explorar como a morte se manifesta em nosso mundo. **A ideia de morte em Lacan** é introduzida pela letra ao abrir espaço para a questão pela estrutura significante de tudo o que envolve a vida.

Desde essa mesma perspectiva, é possível interpretar a segunda morte que Lacan desenvolve no capítulo 21 do *Seminário 7*, onde ele observa que Antígona, ao iniciar sua queixa, viaja ao Reino dos mortos. “Trata-se justamente de uma ilustração do instinto [pulsão] de morte”.⁴³ A questão em pauta é a seguinte: “como o homem, isto é, um vivente, pode aceder ao conhecimento desse instinto de morte, de sua própria relação com a morte? Resposta – pela virtude do significante e sob a forma mais radical”.⁴⁴

Alexandre Kojève sustenta, em *La idea de la muerte en Hegel*,⁴⁵ que a consciência da morte impulsiona o indivíduo a superar sua existência meramente individual. Essa consciência da morte é compreendida como o reconhecimento do desejo, o qual se ergue como o único caminho para alcançar uma existência universal e livre. O sentido da vida humana, portanto, estaria intimamente ligado à superação da morte, ao reconhecimento de sua finitude. Se o humano alcança sua verdadeira autoconsciência – a liberdade e o

⁴² Lacan realizou essa crítica a Freud durante o *Seminário 21*. Que algo inanimado não saiba de nada, evidentemente, não prova que esteja morto. Por que o mundo inanimado seria um mundo morto? Cf. Lacan, J. (1973-74). *Les non-dupes errent*. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S21/S21.htm>.

⁴³ Lacan, J. (2008). Op. cit. p. 332.

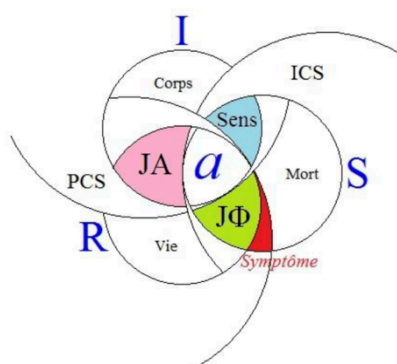
⁴⁴ Ibidem. p. 346.

⁴⁵ Kojève, A. (2003). *La idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.

autoconhecimento – ao enfrentar a morte e superá-la, não é porque a evita fisicamente, mas porque a integra em sua existência, transcendendo assim a vida biológica.

Essa concepção da morte tem uma particularidade distintiva que não pode passar despercebida: diferentemente de outras mortes, esta pode ser objeto do conhecimento humano. Ela está disponível materialmente antes da finitude da vida. Nathalie Charraud afirma que a relação fundamental entre a morte e a linguagem nos *Escritos* de Lacan, aquilo que Freud chamava de pulsão de morte, é sublinhada nessa perspectiva hegeliana da palavra como o assassinato da Coisa. Poder-se-ia pensar que, mais radicalmente do que a palavra ou o significante, a letra mata o que havia de intuição, isto é, de pulsão, na maneira de abordar o fenômeno que ela matematiza. E, “no entanto, de certa forma, permanece mais próxima da coisa do que o significante ou a palavra”.⁴⁶

Lacan, em “A terceira”, coloca no nó borromeano a vida no real e a morte no simbólico.⁴⁷



(Cadeia borromeana)

“A partir do momento em que se capta o que há – como dizer – de mais vivo ou de mais morto na linguagem, ou seja, a letra, é unicamente a partir daí que temos acesso ao real”.⁴⁸ A pulsão de morte refere-se ao assassinato da Coisa, na medida em que a letra é capaz de determinar o fenômeno que ela matematiza. No entanto, “pois não basta decidir por seu efeito: a Morte. Trata-se ainda de saber qual morte, a que é trazida pela vida ou aquela que a traz”.⁴⁹

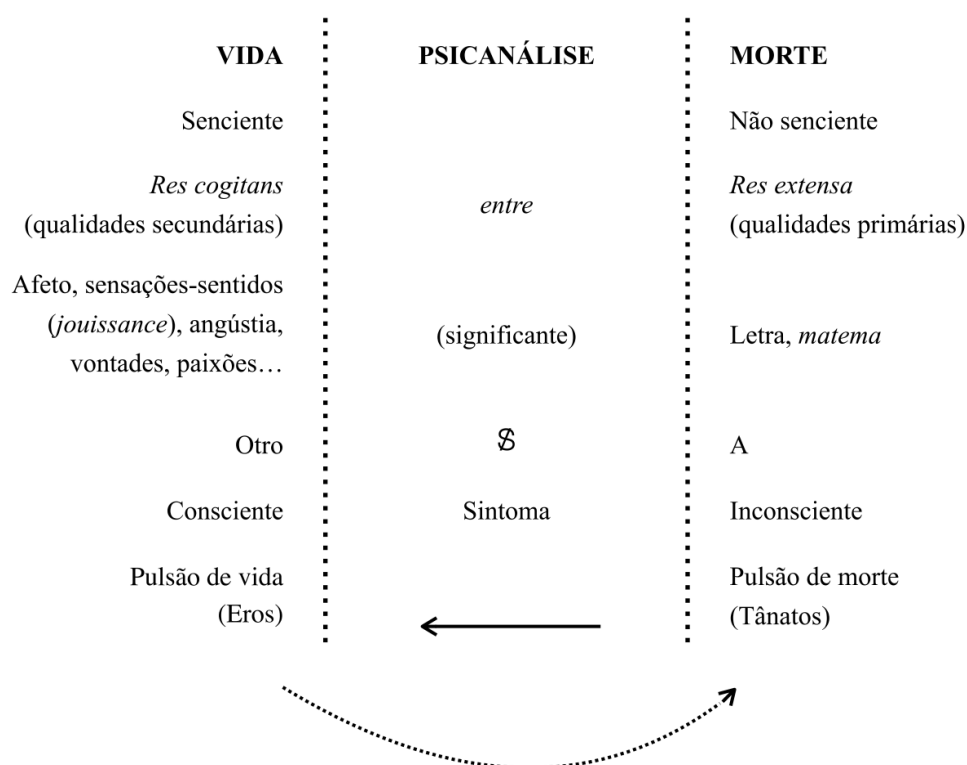
⁴⁶ Charraud, N. (1977). *Lacan y las matemáticas*. Buenos Aires: Atuel. p. 11.

⁴⁷ Lacan, J. (s.d. [1974]). La troisième. Disponível em: http://staferla.free.fr/Lacan/La_Troisieme.pdf. p. 18.

⁴⁸ Idem. (2002). Conferência A terceira. *Cadernos Lacan*. Porto Alegre: APPOA. p. 20.

⁴⁹ Idem. (1998). *Escritos*. Op. cit. p. 825.

Segundo Lacan, a “pulsão de morte em Freud não é nem verdadeira nem falsa”, é “algo muito suspeito”.⁵⁰ A noção de pulsão de morte é, na realidade, um quase-conceito, um amontoado de fenômenos que se assemelham vagamente entre si e que, ocasionalmente, até são incompatíveis uns com os outros.⁵¹ Em outras palavras, “pulsão de morte” nomeia um conjunto de problemas não resolvidos em vez de uma solução conceitual polida e finalizada. A interpretação proposta a partir da concepção da ideia da morte aqui apresentada pode ser organizada por meio da seguinte tabela, que busca ordenar o conjunto reduzido de binários que entram em jogo:



Que novidade introduz o dualismo pulsão de vida e pulsão de morte definido dessa maneira? Na filosofia, geralmente, imperam dois princípios – fisicistas ou fisicalistas – em relação ao dualismo corpo-mente, segundo os quais tudo o que existe é físico. O princípio do fechamento causal do mundo físico, que sustenta que para todo efeito físico existe uma causa física,⁵² e o princípio da exclusão causal-explicativa, segundo o qual os efeitos físicos não

⁵⁰ Idem. (2008). Op. cit. p. 255.

⁵¹ Johnston, A. (2013). Drive between brain and subject: an immanent critique of lacanian neuropsychanalysis. *The Southern Journal of Philosophy* (51), 48–84.

⁵² O princípio do fechamento causal afirma que, se um evento físico tem uma causa, essa causa é física. Ou seja, nenhum dos fatores causais envolvidos na produção de um efeito físico pode não ser físico, de modo que nada pode afetar a distribuição de matéria e energia, exceto a instanciação de propriedades básicas nos objetos que ocupam o espaço-tempo. Para entender o

estão sistematicamente sobredeterminados.⁵³ Em outras palavras, não pode haver duas explicações causais simultâneas que sejam suficientes. Os eventos mentais causalmente eficazes – como o desejo de mover um braço – estariam plenamente precedidos por um evento físico anterior localizado no córtex pré-frontal cerebral.

Diante desse panorama atual, como justificar epistemológica e ontologicamente que a instância da letra, uma substância morta, tenha efeitos sobre a instância orgânica, que é a substância viva? Mais ainda, como um sintoma ideativo obsessivo poderia ser curado apenas a partir da intervenção no sentido – instância viva, em contraste com a letra? A ideia de morte em Lacan permite rejeitar esses princípios e não agregar à matéria, mesmo quando nos referimos à subjetividade, uma substância viva, o que a tornaria não matematizável; não reduzir o campo da subjetividade à natureza física, um monismo fisicista; não reduzir o campo da subjetividade à natureza simbólica, um monismo significante; e, além disso, demonstra que o dualismo mente-corpo, ainda mais após a revolução digital e a inteligência artificial, mostra-se insuficiente na época presente.

Apesar da reputação, em parte merecida, de Lacan como um firme antinaturalista, seus ensinamentos, se lidos cuidadosamente ao pé da letra, permitem situar a interação entre o inconsciente estruturado como uma linguagem e as outras instâncias que configuram o *parlêtre*. A modo de conclusão parcial, propõe-se que o delimitado até o momento abre as portas para participar do importante debate filosófico sobre o emergentismo, que Lacan denominou criacionismo.

No *Seminário 7*, Lacan formulou essa particularidade da seguinte forma:

Não que o que Freud nos fornece com a pulsão de morte não seja uma noção injustificável cientificamente, [...], a noção da pulsão de morte é uma sublimação criacionista, ligada a esse elemento estrutural que faz com que, desde que lidamos com o que quer que seja no mundo que se apresenta sob a forma da cadeia significante, haja a uma certa altura, mas certamente fora do mundo da natureza, o para-além dessa cadeia, o *ex nihilo* sobre o qual ela se funda e se articula como tal.⁵⁴

conteúdo desse princípio filosófico e de que modo se tenta fundamentá-lo nas leis de conservação da física, Cf. Vicente, A. (2001). El principio del cierre causal del mundo físico. *Crítica*, 33(99), 3–17, y Cea, I. (2019). Cierre causal de lo físico, neurofisiología y causas mentales. *Análisis Filosófico*, 34(2), 111–142.

⁵³ O princípio da exclusão causal-explicativa afirma que não pode haver duas explicações causais distintas e simultâneas que sejam ambas completas, suficientes e independentes para um evento determinado, exceto em casos de sobredeterminação. A sobredeterminação implica que a subjetividade tem eficácia causal e incide sobre um mundo físico que já está causalmente fechado, de modo que seus efeitos estão sobredeterminados. Para analisar a possibilidade da sobredeterminação a partir de uma perspectiva analítica, Cf. Vicente, A. (1999). Sobredeterminación causal mente-cuerpo. *Theoria - Segunda Época*, 14(3), 511–524.

⁵⁴ Lacan, J. (2008). Op. cit. p. 255.

A pulsão de morte não deve ser entendida como uma propriedade que negue a função da substância viva ou do animado na determinação dos fenômenos inconscientes. Ela se refere ao ponto estrutural onde se afirma a radicalidade da criação *ex nihilo* de realidades sencientes, como paixões, afetos, sentidos ou sensações (*jouis-sens*)⁵⁵ que absolutamente não existiam anteriormente. O substantivo “senciencia” e o adjetivo “senciente” são vocábulos bem formados que se empregam para designar, grosso modo, a capacidade de sentir dos seres vivos. Esse termo tem sido historicamente relevante para o debate sobre a chamada senciencia animal – do ponto de vista da ética animal – e, atualmente, para analisar a probabilidade de que exista uma Inteligência Artificial senciente.

Embora Lacan não explicita essa conexão, a posição criacionista que ele sustenta em vários momentos de sua obra⁵⁶ pode ser vinculada ao debate filosófico em torno do emergentismo. A omissão dessa hipótese de leitura na obra de Lacan ou no estado da arte da psicanálise lacaniana poderia ser atribuída ao fato de que as correntes emergentistas, embora tenham surgido na década de 1930, não alcançaram uma repercussão significativa em seu momento, e só experimentaram um ressurgimento relevante a partir dos anos 80, após a morte do psicanalista francês. O emergentismo – em seu sentido forte – é um modelo que tenta explicar a interação entre legalidades causais distintas, por exemplo, mente e cérebro/corpo. Ou seja, aquilo que os físicos rejeitam: que existem substâncias com legalidades causais eficientes além do corpo.

* * *

Em resumo, essa aproximação aos dualismos e ao sentido da morte em Lacan permite abrir e ordenar campos de problemas que criticam o caráter básico do cientificismo e seu potencial unificador – monismo físico –, mas também o reducionismo simbólico na psicanálise. Além disso, finalmente, permite esclarecer a que Lacan se refere com a difícil figura da criação *ex nihilo*. A proposta freudiana de um retorno ao inorgânico ou inanimado, como a letra introduz, segundo Lacan, o sentido da morte, ou se é possível uma viagem de ida e volta ao Reino da Morte, tal como sugere Meillassoux, são movimentos que colocam em jogo dualismos cujas interações precisam ser racionalizadas, em vez de rejeitadas.

⁵⁵ O neologismo *jouis-sens* ou *jouissance* destaca o fato de que, em francês, “sentido” e “sensação” soam iguais (*sens*). O sentido depende da sensação e vice-versa.

⁵⁶ Cf. Lacan, J. (1998). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: psicanálise e estrutura da personalidade. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, e Lacan, J. (2008). Op. cit.

A presente interpretação da pulsão de morte permite reconsiderar o lugar na psicanálise de elementos como o afeto, o corpo fisiológico, os valores, o sentido ou as sensações. Ou seja, a vida. O objetivo é, em última instância, reintroduzir no debate as questões relativas à vida sem cair, por isso, em um vitalismo reducionista ou em um obscurantismo que desvirtue as bases teóricas da psicanálise lacaniana. Em outras palavras, estabelecer uma prática que não zumbifique a subjetividade sem negar os princípios da ciência moderna.

Para garantir um lugar privilegiado ao papel da formalização na clínica psicanalítica, é necessário revisar e reintroduzir no debate as questões relativas à vida. Embora seja possível interpretar o ensino de Lacan como uma orientação que concebe a prática psicanalítica em termos de formalizar a máquina autômata que é o sujeito, com o objetivo de reconfigurar sua estrutura significante ou sua programação, essa interpretação não deve levar a assumir que as pessoas não experimentam nenhum sentimento ou sensação. Pelo contrário, é fundamental reconhecer que o ser humano é dotado de uma vida interior rica e diversificada, cuja interação com os mecanismos formais ou simbólicos permanece uma incógnita.

BIBLIOGRAFIA:

1. Canyelles, A. *Philosophy of Psychoanalysis: Possibilities, Challenges, and Clinical Relevance*. Inédito.
2. Cea, I. (2019). Cierre causal de lo físico, neurofisiología y causas mentales. *Análisis Filosófico*, 34(2), 111–142.
3. Charraud, N. (1977). *Lacan y las matemáticas*. Buenos Aires: Atuel.
4. Copjec, J. (2006). *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
5. Eidelsztein, A. (2017). *La Carta Robada leída por Alfredo Eidelsztein*.
<https://www.youtube.com/watch?v=JYlhB-gOqVA>
6. Freud, S. (2010). Além do princípio do prazer. *Obras Completas: História de uma neurose infantil: “O homem dos lobos”; Além do princípio do prazer e outros textos* (v. 14). São Paulo: Companhia das Letras.
7. Johnston, A. (2013). Drive between brain and subject: an immanent critique of lacanian neuropsychanalysis. *The Southern Journal of Philosophy* (51), 48–84.
8. Kojève, A. (2003). *La idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
9. Lacan, J. (1973-74). *Les non-dupes errent*. <http://staferla.free.fr/S21/S21.htm>
10. Lacan, J. (1974). *La troisième*. http://staferla.free.fr/Lacan/La_Troisieme.pdf
11. Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
12. Lacan, J. (2002). Conferência A terceira. Em *Cadernos Lacan*. Porto Alegre: APPOA.
13. Lacan, J. (2008). *O Seminário. Livro VII: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
14. Meillassoux, Q. (2022). Iteración, reiteración, repetición: un análisis especulativo del signo sin sentido. *Aitías. Revista de Estudios Filosóficos*, 2(4), 39–107.
15. Ragland, E. (1995). *Essays on the pleasures of death: From Freud to Lacan*. New York: Routledge.
16. Vicente, A. (1999). Sobredeterminación causal mente-cuerpo. *Theoria - Segunda Época*, 14(3), 511–524.
17. Vicente, A. (2001). El principio del cierre causal del mundo físico. *Crítica*, 33(99), 3–17.

ANTONI CANYELLES SUAÚ

Psicanalista. Reside entre Barcelona e Buenos Aires. Mestrando na Faculdade de Psicologia da Universidade de Buenos Aires (UBA) e sócio de Abertura para Outro Lacan (APOLa). Sua pesquisa concentra-se na psicanálise lacaniana e na filosofia da psicanálise. Publicou diversos artigos e editou escritos e livros de vários autores.

E-mail: canyellesantoni@gmail.com

Que ciência é a psicanálise?

What science is psychoanalysis?

PEDRO CARRERE

RESUMO:

No artigo a seguir, farei uma breve revisão de quatro momentos da história da ciência moderna, cada um dos quais se refere ao vínculo entre dois campos diferentes do conhecimento. O objetivo do artigo será estabelecer algumas diferenças para dar coerência, analisar e questionar algumas das afirmações de Lacan sobre o status epistêmico de sua psicanálise. O artigo pretende abordar o problema do lugar da psicanálise entre as ciências (naturais, humanas, exatas, etc.), especialmente à luz de certos desenvolvimentos científicos do século XX que exigem uma revisão do conceito de natureza tal como é entendido na modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: ciência – natureza – sujeito – objetividade – matemática.

ABSTRACT:

In the following paper I will briefly review four moments in the history of modern science, each of which refers to the link between two different fields of knowledge. The aim of the paper will be to establish some differences that allow us to give coherence, to analyze and question some of Lacan's statements about the epistemic status of his psychoanalysis. The paper intends to deal with the problem of the place of psychoanalysis among the sciences (natural, human, exact, etc.), especially in the light of some scientific novelties of the 20th century which require a revision of the concept of nature as it is understood in modernity.

KEYWORDS: science – nature – subject – objectivity – mathematics.

A pergunta no título implica, desde o início, algumas coisas:

- A psicanálise é uma disciplina que participa ou pretende participar do campo científico.
- Existem diferentes tipos de ciência.

Devemos acrescentar a esses pontos o fato de que a própria definição de ciência é um problema que está longe de ser resolvido e que sempre foi objeto de controvérsia. Lacan apresenta a questão da cientificidade da psicanálise como intimamente ligada ao problema da definição de ciência:

[...] há algo no estatuto do objeto da ciência que não nos parece ter sido elucidado desde o nascimento da ciência [...] a posição da psicanálise dentro ou fora da ciência, também indicamos que essa questão não poderia ser

resolvida sem modificar, sem dúvida, a questão do objeto na ciência como tal.⁵⁷

Para Lacan, a relação entre a psicanálise e a ciência está intimamente ligada à questão do que é o objeto da ciência. Ou seja, não podemos tratar dessa relação sem abordar, ao mesmo tempo, o problema da própria definição de ciência. Portanto, dizer que a psicanálise é uma ciência, ou que não é, não tem sentido. Para nós, a questão mais relevante não será responder à pergunta “O que é ciência?”, o que nos levaria a debates intermináveis no campo da epistemologia. Uma questão mais interessante para nós seria: qual é o nosso modelo de ciência quando se trata de sustentar a psicanálise de Lacan como uma disciplina pertencente ao campo científico; é o modelo de ciência como a forma de acesso a uma verdade transumana – a forma de conhecer as coisas como elas são –; ou é o de uma ciência que, apesar de suas virtudes, não consegue se desvencilhar das questões humanas?

Nesse caso, apresentarei uma breve visão geral de quatro momentos – não cronológicos – na história da ciência moderna, cada um dos quais consiste em uma ligação entre dois campos do conhecimento. O objetivo deste recorrido é estabelecer algumas diferenças para responder às perguntas formuladas acima.

Cada um desses momentos é esquematizado como uma disciplina emergente que busca ratificar seu status de ciência, apoiando-se em disciplinas consolidadas dentro do campo científico. Isso é o mesmo que a psicanálise tentou, em sua curta história, por meio de seus grandes referentes – Freud e Lacan –, embora de maneiras que não lhe permitiram, até agora, obter o reconhecimento como disciplina científica, nem mesmo entre seus praticantes. O que fica claro é que a psicanálise, como qualquer outra disciplina científica – ou com pretensões à cientificidade –, encontra seus fundamentos em seus vínculos com outros conhecimentos cientificamente consolidados.

Os quatro momentos apresentados aqui são considerados por Lacan, de diferentes maneiras, ao longo de sua obra. Seu estabelecimento visa orientar a escolha de nossas referências científicas, para a leitura crítica e a continuação de alguns de seus desenvolvimentos, tentando avançar na elucidação do estatuto epistêmico de sua psicanálise.

⁵⁷ Lacan, J. (2009). A ciência e a verdade. Em *Escritos 2*. Cidade do México: Siglo XXI. p. 820.

1- [Ciências naturais (física) → matemática] → origem da ciência moderna

Como mostra Koyré, a matemática adquire, na modernidade, um papel fundamental que não tinha na ciência aristotélica da Idade Média. A ciência moderna baseia-se na integração das ciências naturais – especialmente a física – e a matemática. Para Galileu, “o livro da natureza está escrito em linguagem matemática”.⁵⁸ A manobra que dá origem a essa nova ciência é a redução da natureza física à sua expressão matemática. Lacan descreve essa operação como o momento em que o cosmos foi silenciado. O movimento das estrelas, que antes da modernidade era uma fonte privilegiada de significados sobre o ser humano, seu ambiente e seu devir, é reduzido à lei da gravitação universal de Newton. A verdade é foracuída sob a mudez da fórmula matemática. O universo se torna um grande mecanismo de relógio e a ciência se encarrega de conhecer as leis matemáticas que regem o funcionamento de suas engrenagens.

2- (Ciências humanas → ciências naturais) → positivismo

Durante o século XIX, sob o reinado do positivismo, as novíssimas ciências humanas procuraram garantir sua cientificidade por meio dos mesmos métodos de explicação dos fatos aplicados nas ciências naturais. Sob a perspectiva positivista, as ciências naturais não são matemáticas, mas experimentais. Ou seja, a fonte de conhecimento é a observação e a experimentação, a partir das quais as explicações são estabelecidas em termos de leis causais.

Auguste Comte falou sobre a construção de uma “física social” para o estudo das sociedades humanas. A ideia era que o funcionamento das sociedades deveria ser explicado por meio do estabelecimento de leis gerais seguindo o modelo empirista das ciências naturais. O funcionamento das sociedades humanas será regido por leis gerais capazes de explicar e prever seu funcionamento. Essa ideia pressupõe que há uma essência do ser humano da mesma forma que há uma essência da natureza. É uma questão de conhecer as coisas como elas são para ter acesso a um conhecimento verdadeiramente objetivo. Ser capaz de explicar as mudanças no mundo social seria mais complicado do que no mundo natural, mas a metodologia seria a mesma.

Esse é o contexto epistêmico no qual Freud criou a psicanálise e a apresentou como uma das ciências naturais:

⁵⁸ Galilei, G. (1981). *El Essayador*. Buenos Aires: Aguilar. p. 19.

A concepção segundo a qual o psíquico é o próprio inconsciente permite que a psicologia seja configurada como uma ciência natural entre outras.⁵⁹

O encaminhamento dos fenômenos humanos à fisiologia estava presente em Freud e em outros cientistas sociais de sua época, como Durkheim e Henry Morgan, sob a consideração de que somente o modelo das ciências biológicas possibilitava uma abordagem científica das questões humanas.

Para o positivista, há apenas um tipo de racionalidade possível, com base nessa concepção empirista das ciências naturais.

3- (Ciências humanas → matemática) → estruturalismo

A perspectiva estruturalista significa, para Lacan, uma “nova ordem das ciências”,⁶⁰ que retificaria a manobra positivista para as ciências humanas:

Essa nova ordem não significa outra coisa senão um retorno a uma noção de ciência verdadeira que já tem seus títulos inscritos em uma tradição que começa em Teeteto. Essa noção foi degradada, como sabemos, na inversão positivista que, ao colocar as ciências do homem no topo do edifício das ciências experimentais, as subordina a elas na realidade.⁶¹

O *Teeteto* é um diálogo de Platão no qual é levantada a questão de como definir o saber: como o produto da mera observação, da crença verdadeira, etc. A definição mais interessante do diálogo é que o saber é “uma opinião verdadeira acompanhada de uma explicação”. Ou seja, uma opinião ou crença verdadeira só se torna uma episteme na medida em que é acompanhada de uma justificativa que explica por que ela é verdadeira. Lacan parece recorrer ao diálogo para contestar a ideia de que as ciências humanas devam seguir os mesmos critérios epistêmicos das ciências experimentais ou empíricas, aquelas disciplinas para as quais o conhecimento sobre o mundo foi obtido, não por justificação racional, mas por observação. Lacan rejeita explicitamente esse monismo metodológico do positivismo:

⁵⁹ Freud, S. (1991). Esboço de psicanálise. *Obras completas*. V. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu. p. 156.

⁶⁰ Lacan, J. (2009). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Em *Escritos I*. Cidade do México: Siglo XXI. p. 274.

⁶¹ Ibidem.

[...] podemos dispensar o complemento transcendente implícito na posição positivista, que sempre se refere a uma unidade última de todos os campos. Vamos desconsiderá-lo porque, afinal, ele é discutível e pode até ser considerado falso. Não há necessidade de que a árvore da ciência tenha apenas um tronco.⁶²

Apesar dessa rejeição, Lacan também rejeita outras posições que propõem uma epistemologia autônoma para o campo das ciências humanas como alternativa ao monismo positivista, como a hermenêutica e as filosofias da compreensão.⁶³ Em vez disso, ele se baseia nos desenvolvimentos do estruturalismo, que, recuperando o espírito da ciência galileana, propõe uma mudança na fonte do conhecimento científico em relação ao positivismo. O modelo de Lévi-Strauss propõe estender a noção matemática de estrutura às ciências humanas. Lacan se baseia nessa perspectiva como uma estratégia teórica para resgatar a psicanálise do reducionismo biologicista de Freud.

Lévi-Strauss, valendo-se dos desenvolvimentos da fonologia⁶⁴ e da linguística estrutural, propõe estender a noção de estrutura a qualquer campo da cultura humana, uma vez que todos eles poderiam ser entendidos como “um sistema de signos”, como Saussure define a linguagem.⁶⁵ Para Lévi-Strauss, todos os domínios da cultura são estruturados como uma linguagem; e a linguagem, a partir dos desenvolvimentos da fonologia, é o fenômeno humano que mais se presta ao estudo científico. Lévi-Strauss fundamenta essa última afirmação baseando-se na descrição da fonologia feita por Nicolas Trubetzkoy, seu fundador:

[...] em primeiro lugar, a fonologia passa do estudo dos fenômenos linguísticos conscientes para sua estrutura inconsciente; recusa-se a tratar os termos como entidades independentes e toma como base de sua análise, ao contrário, as relações entre os termos; introduz a noção de sistema [...]; finalmente, procura descobrir leis gerais, quer as encontre por indução ou então: “deduzindo-as logicamente, o que lhes dá um caráter absoluto”.

Dessa forma, e pela primeira vez, uma ciência social consegue formular *relações necessárias*.⁶⁶

⁶² Idem. (2010). *El Seminario. Libro II*. Aula de 15 de janeiro de 1964. Buenos Aires: Paidós. p. 16.

⁶³ Essas perspectivas enfatizam a experiência subjetiva e não a questão estrutural.

⁶⁴ A fonologia é o estudo dos fonemas, unidade mínima e sem sentido da linguagem, crucial para acentuar o valor exclusivamente diferencial dos elementos da estrutura.

⁶⁵ “A linguagem é um sistema de signos que expressa ideias, e portanto comparável à escrita, ao alfabeto dos surdos e mudos, aos ritos simbólicos, às formas de cortesia, aos sinais militares, etc., etc. Só que é o mais importante de todos estes sistemas”. Em De Saussure, F. (1945). *Curso de linguística geral*. Buenos Aires: Losada. p. 43.

⁶⁶ Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropologia estrutural*. Barcelona: Paidós. p. 77. O itálico é meu.

Lévi-Strauss conclui que os desenvolvimentos na fonologia confirmam a cientificidade da linguística, pois demonstram que ela é uma disciplina na qual “pode-se afirmar [...] que a influência do observador sobre o objeto de observação é insignificante: não basta que o observador tome consciência do fenômeno para que ele mude como resultado”.⁶⁷ O caráter inconsciente dos fenômenos linguísticos consiste no fato de que não basta conhecer as leis sintáticas e morfológicas de um idioma para que esse conhecimento modifique a expressão. Em outras palavras, a pessoa não muda sua maneira de falar porque conhece melhor as leis de seu idioma, mas essas leis operam inconscientemente, quer a pessoa as tenha estudado ou não. Nessa independência das leis da linguagem está a objetividade do fenômeno linguístico; objetividade que, para Lévi-Strauss, como para todos os modernos, é sinônimo de cientificidade.

Dada essa independência da linguagem em relação ao falante, pode-se pensar, como Trubetzkoy, que as leis de associação entre os termos da linguagem podem ser dedutivas, ou seja, que são relações logicamente necessárias. É nesse interesse em ordenar as estruturas sociais em termos de relações necessárias ou dedutivas que o sentido desse terceiro momento é capturado.

Assim como, para Galileu, as leis da natureza são matemáticas, o estruturalismo é orientado para um tratamento matemático das questões humanas. Lacan parece aderir totalmente a essa proposta quando diz, por exemplo: “As leis da intersubjetividade são matemáticas”.⁶⁸ O fato de serem matemáticas significa para Lacan, assim como para Lévi-Strauss, que a legalidade do vínculo social poderia ser reduzida, seguindo o modelo da fonologia, a uma pura combinatória livre da influência do observador:

Para que aqueles que não entendem imediatamente o que eu designo ali possam percebê-lo rapidamente, perguntem a si mesmos quem jamais falaria, em termos do que é assegurado como uma construção matemática, de qualquer incidência do que em outro lugar se destaca como o observador. Não há nenhum traço concebível na matemática do que é chamado de erro subjetivo [...] não há meio-termo – ou os termos do discurso são exatos, irrefutáveis, ou não são.

⁶⁷ Ibidem, p. 98.

⁶⁸ Lacan, J. (2009). Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956. *Escritos I*. Cidade do México: Siglo XXI, p. 443.

[...] a formalização desse discurso (matemático) consiste em garantir que ele permaneça sozinho, mesmo que o matemático tenha se evaporado completamente.⁶⁹

O estruturalismo é a perspectiva que estuda as estruturas sociais com base no ideal matemático de um conhecimento purificado de erros subjetivos. Assim como na ciência matematizada da modernidade a natureza é transformada em um relógio, o estruturalismo representa uma perspectiva semelhante para a abordagem das estruturas sociais.⁷⁰

4- [Ciências naturais (física) → ciências humanas] → mecânica quântica

Esse quarto momento diz respeito a certas descobertas que questionam o fato de que as ciências – naturais e humanas – devem ser orientadas para eliminar a influência do observador por meio da matematização do conhecimento.

A redução da linguagem a uma combinatória pura pode ser relevante ao lidar com o conjunto finito de fonemas e suas possíveis articulações. Nesse sentido, Lévi-Strauss propõe que os fonemas de uma língua poderiam ser organizados em uma tabela periódica como a de Mendeleiev. Entretanto, assim que o problema do significado e suas particularidades históricas são levados em consideração, a estrutura da linguagem exclui qualquer possibilidade de totalização e se torna, nas palavras de Derrida, “um jogo (...) de infinitas substituições no fechamento de um conjunto finito”. As possíveis substituições são infinitas porque esse campo carece de “um centro que interrompa e funda o jogo de substituições”.⁷¹ Em outras palavras, a noção de estrutura terá de se tornar mais complexa no sentido de que, como Umberto Eco especifica claramente em *A estrutura ausente*:

Se a estrutura existe, ela não pode ser definida, não há metalinguagem que possa aprisioná-la. Se ela se torna individualizada, não é mais a última.⁷²

Essa mesma ideia está em Lacan. Não há metalinguagem que possa definir os limites da estrutura. “Não há ‘todos os elementos’, há apenas conjuntos a serem determinados em cada

⁶⁹ Idem. (2008). *Seminário 16*. Aula de 8 de janeiro de 1969. Buenos Aires: Paidós. p. 88.

⁷⁰ Ao estudar o mundo social com os mesmos parâmetros das ciências naturais, ainda que estes não sejam mais os de natureza observável, mas sim os de natureza matematizada, o estruturalismo é incluído por alguns autores no projeto positivista. Aqui, seguindo Lacan, apresento-as como duas modalidades diferentes de ligação entre as ciências humanas e naturais.

⁷¹ Derrida, J. (1989). *Escrita e diferença*. Barcelona: Antropos. p. 397.

⁷² Eco, U. (1986). *A estrutura ausente*. Barcelona: Lumen. p. 286.

caso”, diz Lacan em “A Terceira”.⁷³ Nesse sentido, não haveria possibilidade de reduzir a estrutura a uma “pura combinatória”. Essa perspectiva sobre a noção de estrutura pressupõe, é claro, uma combinatória. Mas essa combinatória nunca pode ser pura. O fato de não ser pura significa que ela não é suficiente em si mesma, mas que precisará de alguma instância decisiva para ser estabelecida.

É uma legalidade homóloga ao princípio da incerteza de Heisenberg para a física. De acordo com esse princípio, no mundo quântico, não é possível estabelecer, ao mesmo tempo, duas quantidades, como a velocidade e a localização de uma partícula no espaço. Pela própria estrutura da realidade quântica, se soubermos a velocidade, não saberemos a posição e vice-versa. Não temos outra opção a não ser escolher o que vamos saber.

Ao contrário da perspectiva de Lévi-Strauss, essa versão não determinista⁷⁴ da estrutura questiona a possibilidade de objetivar a realidade humana em termos de relações de necessidade e livre da influência do observador. Este é um momento na ciência em que, pela primeira vez, a natureza física e as questões humanas entram em um relacionamento ou, como diz Ilia Prigogine, “um novo diálogo entre o homem e a natureza”.⁷⁵ Esse novo diálogo significa, para ambos os campos do conhecimento, o questionamento do ideal moderno de que toda a realidade científica seria equivalente à sua expressão como pura combinatória matemática.

Em seu artigo sobre o conceito de estrutura matemática, citado por Lacan no *Seminário 14*, Marc Barbut faz uma ressalva quanto à aplicação do conceito nas ciências humanas. Lá, ele se refere a:

[...] a oposição e o contraste entre a riqueza das estruturas com as quais as ciências humanas têm de lidar e a relativa pobreza geral daquelas às quais o matemático se refere. Essa oposição destaca o fato de que a grande eficiência dos modelos matemáticos é paga por uma redução dos fenômenos aos quais eles são aplicados a uma simplicidade que raramente corresponde realmente aos objetos das ciências humanas. Quando o real é complexo, como também é o caso das ciências físicas, é necessário, quando a matemática, em seu estado atual, é aplicada a ele, não perder de vista o fato de que as primeiras apenas retêm [em suas estruturas] certas características, que são indubitavelmente interessantes e contam; mas é preciso saber como

⁷³ Lacan, J. (2007). A Terceira. Em *Intervenciones y Textos*. Buenos Aires: Manantial.

⁷⁴ “O determinismo só é possível para um observador localizado fora do mundo”. Em Prigogine, I. (1997). *Apenas uma ilusão? Uma exploração do caos à ordem*. Barcelona: Tusquets. p. 17.

⁷⁵ Ibidem. p. 24.

determinar quais são essas características e não esquecer que o objeto das ciências sociais não se reduz a elas e, em geral, as transcende.⁷⁶

Ao contrário de Lévi-Strauss, Barbut recupera a distinção entre ciências humanas e matemática. Ao mesmo tempo, ele estabelece uma relação entre a primeira e a física, com base no tipo de complexidade dos fenômenos em ambos os campos. Desse ponto em diante, não é a noção de estrutura que é questionada, mas sua redução a uma matriz final de invariantes como modelo para as ciências humanas.

Com base na independência das leis da linguagem em relação ao falante – o inconsciente –, Lévi-Strauss passa a considerar as estruturas sociais como expressões diferentes do mesmo espírito humano meta-histórico:

Sem nos fazer sair de nós mesmos, (o inconsciente) nos faz coincidir com formas de atividade que são ao mesmo tempo nossas e de outros, condições de todas as vidas mentais, de todos os homens e de todos os tempos.⁷⁷

Umberto Eco encontra, nesse tipo de afirmação de Lévi-Strauss, o que ele chama de passagem de um estruturalismo metodológico para um estruturalismo ontológico. Eco, embora enfatize o valor da noção de estrutura como método de pesquisa para as ciências humanas, rejeita a tendência à ideia de uma meta-estrutura, um espírito humano universal além de todas as variações históricas:

Descoberta como imóvel e eterna, nas próprias raízes da cultura, a estrutura se tornou – a partir do instrumento que era – um Princípio Hipostático. As consequências desse fato na análise etnológica já foram vistas: se um novo fenômeno não se encaixa na rede estrutural, o fenômeno deve ser descartado, pois é falso.⁷⁸

Eco questiona a ideia de que existe uma estrutura do humano. Ele adverte contra o perigo de supor que o humano possa ser reduzido a uma estrutura fundamental, por causa das consequências segregativas que isso pode ter. Basta lembrar os horrores que ocorreram

⁷⁶ Barbut, M. (1967). O significado da palavra estrutura em matemática. Em Pouillon, J. e outros. (1967). *Problemas do estruturalismo*. Cidade do México: Siglo XXI. p. 98.

⁷⁷ Lévi-Strauss, C. (1979). Introdução à obra de Marcel Mauss, por Claude Lévi-Strauss. Em Mauss, M. (1979). *Sociologia e Antropologia*. Madri: Technos. p. 28.

⁷⁸ Eco, U. (1986). Op. cit. p. 264.

sempre que as diferenças culturais foram interpretadas como sinal de uma exterioridade em relação ao que é essencialmente humano.

Em consonância com a ideia de Eco, Juan Cruz Cruz explica claramente essa diferença entre uma estrutura ontologizada e o valor metodológico da noção de estrutura:

[...] a última estrutura descoberta não possui um sentido ontológico, mas meramente operativo, já que uma nova investigação pode ainda revelar que se trata de uma estrutura intermediária, suscetível de articulação em outra mais profunda.⁷⁹

Sempre haverá novas possibilidades para a atividade de estruturação do pesquisador. A estrutura ausente é a estrutura das estruturas, a “ordem das ordens” na qual Lévi-Strauss se baseou. Apesar de seu entusiasmo pelo trabalho do etnólogo, é possível encontrar em Lacan uma rejeição semelhante da ideia de uma estrutura ontologizada. Isso é de se esperar, uma vez que sua psicanálise constitui uma teoria e uma prática destinadas a produzir modificações no nível das estruturas simbólicas, e não a recuperar a estrutura universal do humano a partir de sofrimentos particulares. Essa última é, sem dúvida, a orientação da teoria freudiana, mas não a de Lacan. A noção de desejo é um dos lugares onde a rejeição de Lacan pode ser lida:

Os símbolos, de fato, envolvem a vida do homem com uma rede tão total que reúnem, antes que ele venha ao mundo, aqueles que o engendrarão “por ossos e carne”, que trazem ao seu nascimento, com os dons das estrelas, se não com os dons das fadas, o desenho de seu destino, que dão as palavras que o tornarão fiel ou renegado, a lei dos atos que o seguirão mesmo onde ele ainda não está e além de sua própria morte [...].

Servidão e grandeza em que o vivo seria aniquilado, se o desejo não conservasse sua parte nas interferências e pulsações que fazem convergir sobre ele os ciclos da linguagem, quando a confusão das línguas se mistura a tudo isso e as ordens se contradizem nos rasgos da obra universal.⁸⁰

Aqui vemos claramente o paradoxo que a noção de estrutura de Lacan acarreta. Se o ser humano é precedido em sua existência por uma rede simbólica, o que faz dela uma “rede

⁷⁹ Cruz, J. C. (1974). *Revista de Estudos Filosóficos*. Vol. 23 N° 62. Pag 51. Disponível em: <http://estudiosfilosoficos.dominicos.org>

⁸⁰ Lacan, J. (2009). *Função e campo das palavras e da linguagem em psicanálise*. Op. cit. p. 269.

total”, ela nunca coincidirá com uma estrutura universal que sirva de base explicativa fundamental para todos os fenômenos humanos. Para Lacan, não há determinismo de estrutura. A preexistência do simbólico não pressupõe uma subserviência absoluta a uma ordem estrutural total. Desejo é o nome dessa falha que torna impossível a existência de uma metaestrutura fundamental, que Lacan chama aqui de trabalho universal. A obra universal refere-se à ideia de que, além de todas as diferenças culturais e históricas, existiria uma estrutura fundamental da qual derivariam todas as manifestações humanas, em todos os tempos e em todas as culturas.

Para Lacan, a estrutura, como uma ordem simbólica preexistente, não constitui um determinismo, nem implica a aniquilação absoluta do humano. Ao contrário, por definição, a estrutura implica um resto, que Lacan chama de desejo, e que está ligado à possibilidade de produzir modificações por meio da cura psicanalítica.

O valor da estrutura como método – e não como o que existe – nos leva à questão de como o psicanalista realiza, em cada análise, sua atividade estruturante, ou seja, como ele é capaz de estabelecer a estrutura do caso.

Esse quarto momento constitui o paradigma dessa perspectiva. O estabelecimento da estrutura tanto da natureza física quanto dos fenômenos sociais não estará ligado à descoberta de uma realidade eterna e universal, mas às circunstâncias particulares do dispositivo experimental. A pesquisa não será uma observação purificada do que existe, mas uma interação entre o observador e o observado. A natureza – física e social – não será mais um mecanismo de relógio, mas uma realidade a ser pensada contextualmente. Como diz Bohr:

É errado pensar que a tarefa da física é descobrir como é a natureza. A física está interessada apenas no que pode ser dito sobre ela.⁸¹

Sob essa perspectiva, a falta de ser é do ser humano, mas também da natureza física. O conhecimento sobre a natureza, ao contrário da manobra que deu origem à ciência moderna, não buscará mais garantir sua objetividade por meio da matemática que permite apagar o observador. Pelo contrário, os limites estabelecidos pela episteme moderna entre o mundo natural e o mundo humano tendem a se dissolver. A natureza física passa a ser integrada à ação humana e é modificada de acordo com o conhecimento que se tem sobre ela. Miguel Ferrero Melgar afirma que:

⁸¹ Polkinghorne, J. (2007). *Explorar a realidade*. Cantábria: Sal Terrae. p. 33.

A física é, em parte, uma atividade social que se constrói submersa na linguagem, sem que nenhum dos passos que se realizam nela seja alheio a essa circunstância.⁸²

A questão da relação da física com a linguagem está ligada aqui ao que Bohr chamou de “o problema da descrição”. Ela se refere às dificuldades que os cientistas têm para comunicar os resultados de seus experimentos uns aos outros, já que eles não podem mais se excluir de suas descrições da realidade.

A questão humana é reintroduzida no campo científico em um duplo sentido. Por parte do pesquisador, devido ao impacto que as condições de observação – condições experimentais, mas também sócio-históricas – têm sobre o próprio processo de pesquisa. Por outro lado, e como consequência do que foi dito acima, a própria natureza adquire um tipo de condição subjetiva. Diz Bohr:

Fomos forçados a abandonar, passo a passo, a descrição causal do comportamento individual dos átomos no espaço e no tempo e a considerar que *a natureza escolhe livremente* entre diferentes possibilidades às quais somente considerações probabilísticas podem ser aplicadas.⁸³

Em contraste com a objetividade moderna, segundo a qual o cientista, como diz Lacan, “sabe que a natureza poderá vir exatamente ao encontro do compromisso que ele lhe dá”,⁸⁴ a mecânica quântica baseia-se no princípio de que “a natureza poderá vir exatamente ao encontro do compromisso que ele lhe dá”. A mecânica quântica se baseia em uma natureza que não mantém o compromisso, mas parece escolher livremente qual das possibilidades se tornará realidade.

Em alguns momentos de sua obra, Lacan parece buscar o fundamento epistêmico de sua psicanálise não mais na matemática, que afirma ser a garantia da objetividade, mas nos resultados incomuns da mecânica quântica. Estes últimos, longe de tentar eliminar a dimensão do engano implicada pela presença de um sujeito, dão a ele um lugar na própria natureza. Esse modelo é relevante para nós, psicanalistas, uma vez que explica uma ciência na qual o sujeito, longe de ter de ser apagado pela redução do mundo à pura combinatória matemática, ocupará ele próprio o lugar de objeto de conhecimento. Ou seja, a perspectiva

⁸² Ferrero Melgar, M. (1988). Prólogo. Em Bohr, N (1988). *Teoria atômica e a descrição da natureza*. Madri: Alianza Universitária. p. 40.

⁸³ Bohr, N. (1988). Op. cit. p. 55. O itálico é meu.

⁸⁴ Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 2*. Aula de 29 de junho de 1955. Buenos Aires: Paidós. p. 440.

científica para a qual Lacan propõe orientar sua psicanálise não mais a da natureza muda da modernidade, mas sim a de uma natureza que, como o sujeito do significante, é ela mesma enganosa.

O que foi dito acima está notavelmente condensado na seguinte citação de Lacan:

[...] dado o momento em que se desenvolve o progresso da física, seria errado imaginar que isso foi planejado de antemão, e que o átomo, o elétron, já fechou a boca [...].

Não é sobre isso. É claro que algo estranho ocorre no lado da linguagem. É a isto que se resume o princípio de Heisenberg [...]. Não estou a dizer que devemos permanecer sempre nesta posição eminentemente *zombeteira*, mas até segunda ordem podemos dizer que *os elementos não respondem onde são questionados*. Para ser mais exato: *se forem questionados em algum lugar, é impossível compreendê-los em conjunto*.

[...] Não vamos cair no misticismo, não vou acabar dizendo que os átomos e os elétrons falam. Mas por que não? Tudo é como sim. De qualquer forma, a coisa ficaria provada a partir do momento em que comessem a mentir para nós. Se os átomos mentissem para nós, se fossem espertos conosco, estaríamos justificadamente convencidos.

São coisas nas quais preferimos não pensar: se algum dia comessem a se agitar dentro de nós, veja onde iríamos parar. Não saberíamos mais onde estamos, é preciso dizer, e era nisso que Einstein pensava o tempo todo, sem deixar de se maravilhar. Ele era constantemente lembrado de que o Todo-Poderoso é um pouco astuto, mas de forma alguma desonesto. Por outro lado, é a única coisa que permite [...] fazer ciência, isto é, finalmente, reduzir o Todo-Poderoso ao *silêncio*.

Quando se trata dessa *ciência humana por excelência chamada psicanálise*, nosso objetivo é alcançar o campo unificado⁸⁵ e fazer dos homens luas? Fazemos com que falem tanto só para silenciá-los?⁸⁶

Palavras finais

Se o inconsciente coincidissem com a suposta estrutura universal do espírito humano, como pensava Lévi-Strauss, a interpretação psicanalítica teria como objetivo remeter os

⁸⁵ Aqui, “campo unificado” refere-se à lei da gravitação universal de Newton, segundo a qual o movimento dos corpos celestes e terrestres é governado pela mesma força da gravidade.

⁸⁶ Lacan, J. (2008). Op. cit. Aula de 25 de maio de 1955. p. 360. O itálico é meu.

sofrimentos particulares dos nossos pacientes a uma matriz meta-histórica. Em vez disso, a proposta de Lacan baseia-se numa consideração metodológica da estrutura como uma ferramenta para a investigação do inconsciente como saber não sabido e ainda não realizado. A estrutura será a ferramenta teórica por excelência para propor relações entre os termos do discurso. Contudo, sempre haverá novas articulações possíveis que permitam a continuidade da atividade estruturante. Esta perspectiva de estrutura é comparável à natureza quântica, que representa uma novidade no que diz respeito à natureza estática, previsível e independente do observador da modernidade.

A natureza quântica rompe a fronteira entre o mundo natural e o mundo humano, pois sua existência será indissociável da ação humana. O saber deixará de ser o reflexo fiel de um mundo observado a partir de uma exterioridade, mas sim o espaço onde se confluem as circunstâncias da investigação científica e o objeto da investigação. Sujeito e objeto se confundem nesta consideração do saber sobre o mundo, como uma estrutura simbólica que dependerá da ação humana para seu estabelecimento e posterior modificação.

BIBLIOGRAFIA:

1. Barbut, M. (1967). O significado da palavra estrutura em matemática. Em Pouillon, J. e outros. (1967). *Problemas do estruturalismo*. Cidade do México: Siglo XXI.
2. Bohr, N. (1988). *Teoria atômica e a descrição da natureza*. Madri: Aliança Universitária.
3. Cruz, J. C. (1974). *Revista de Estudos Filosóficos*. Vol. 23, n.º 62.
<http://estudiosfilosoficos.dominicos.org>
4. Derrida, J. (1989). *Escrita e diferença*. Barcelona: Antropos.
5. De Saussure, F. (1945). *Curso de linguística geral*. Buenos Aires: Losada.
6. Eco, U. (1986). *A estrutura ausente*. Barcelona: Lúmen.
7. Freud, S. (1991). *Obras completas*. Tomo XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.
8. Galilei, G. (1981). *El Essayador*. Buenos Aires: Aguilar.
9. Lacan, J. (2007). A Terceira. Em *Intervenções e Textos*. Buenos Aires: Manantial.
10. Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 2*. Buenos Aires: Paidós.
11. Lacan J. (2008). *El Seminario. Libro 16*. Buenos Aires: Paidós.
12. Lacan, J. (2009). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Em *Escritos 1*. Cidade do México: Siglo XXI.
13. Lacan, J. (2009). Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956. Em *Escritos 1*. Cidade do México: Siglo XXI.
14. Lacan, J. (2009). A ciência e a verdade. Em *Escritos 2*. Cidade do México: Siglo XXI.
15. Lacan, J. (2010). *El Seminario. Libro 11*. Buenos Aires: Paidós.
16. Lévi-Strauss, C. (1979): Introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss. Em Mauss, M. (1979). *Sociologia e Antropologia*. Madri: Technos.
17. Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropologia estrutural*. Barcelona: Paidós.
18. Polkinghorne, J. (2007). *Explorar a realidade*. Cantábria: Sal Terrae.
19. Prigogine, I. (1997). *Apenas uma ilusão? Uma exploração do caos à ordem*. Barcelona: Tusquets.

PEDRO CARRERE

Graduado em Psicologia (UBA). Sócio de Abertura Para Outro Lacan (APOLa) Buenos Aires.

E-mail: pedro_carrere@hotmail.com

A lógica do *nonsense*: Lacan, Frege y Carroll.

The logic of nonsense: Lacan, Frege y Carroll.

JOÃO FELIPE DOMICIANO

RESUMO:

O trabalho visa apresentar os modos pelos quais a noção de *nonsense* se inscreve na teoria lacaniana. Partimos de um diálogo de Lacan com o poeta e matemático Lewis Carroll, para denotar as derivações acerca do tema do sentido e do *nonsense* passando então ao seu recurso aos conceitos de sentido (*Sinn*) e significação (*Bedeutung*) tal qual propostos por Gottlob Frege, resultando na proposição de uma diferença entre *nonsense*, metonímia e metáfora – ponto de articulação com o trabalho anterior sobre a topologia dos grafos dos textos laterais a “O seminário sobre A carta roubada”.

PALAVRAS-CHAVE: sentido – *nonsense* – Lacan – Frege – Carroll.

ABSTRACT:

The work aims to present the ways in which the notion of nonsense is inscribed in Lacanian theory. We start from a dialogue between Lacan and the poet and mathematician Lewis Carroll to denote the derivations on the theme of meaning and nonsense, then moving on to his use of the concepts of sense (*Sinn*) and reference (*Bedeutung*) as proposed by Gottlob Frege. This results in the proposition of a distinction between nonsense, metonymy, and metaphor—a point of articulation with the previous work on the topology of graphs in the lateral texts to “The Seminar on The Purloined Letter”.

KEYWORDS: meaning – nonsense - graph – Lacan – Frege – Carroll.

Introdução:

“Eu não deformed corpos pelo prazer de deformá-los,
mas para transmitir a realidade da imagem em sua fase mais aguda.”
(Francis Bacon)

Este artigo representa uma síntese de uma pesquisa em curso, a partir de uma aposta em novas interlocuções aqui em APOLa, e além dela. O trabalho responde por um segundo movimento dentro de um grupo de pesquisas que coordeno na sede São Paulo, chamado “Fundamentos do Significante em Lacan”. Em 2023 nos dedicamos especialmente a “O

seminário sobre ‘A carta roubada’”,⁸⁷ partindo de duas frentes que respondem a uma espécie de síntese disjuntiva operada aí por Lacan, são elas: de um lado, o trabalho com a literatura de Edgar Allan Poe e, por outro, a formalização matemática presente na topologia dos grafos – sobre este último, que retomamos parcialmente à frente, há o registro de um saldo da pesquisa nas Jornadas Internacionais de 2023, publicadas na edição anterior de *O rei está nu*.

Neste contexto, a pesquisa sobre o pensamento de Poe e os possíveis atravessamentos deste com a lógica e a linguística, levou tal tópico a ganhar certa autonomia. Tratamos não apenas das experimentações de gêneros narrativos levadas a cabo pelo escritor americano, como também seu trabalho com a estrutura dos códigos e cifras, no escopo de uma sistematização da linguagem, que o alçam a um possível precursor do ideário estruturalista.⁸⁸

Poe, assim como seu detetive Auguste Dupin, é tomado como alguém que transita entre a poesia e lógica. Estes são os mesmos atributos que compõem a **divisão** pela qual Lacan reconhece o grande valor de outro autor, no caso, Lewis Carroll. Para Lacan este se situa entre um sonhador, poeta, de um lado, e o lógico, professor de matemática, de outro.⁸⁹ E talvez nessa divisão, poderíamos dizer, encontremos um modelo de um percurso produtivo da formação de analista sob a égide do campo lacaniano, no sentido de um pé na **intensão** do discurso poético, outro pé na **extensão** da estrutura da linguagem.

Nesta passagem de Poe a Carroll temos ainda uma coincidência temporal na obra de Lacan: poucas semanas após a publicação dos *Escritos*, em que este colocou como condição abrir com o texto da carta roubada, Lacan vai à rádio francesa fazer uma apologia ao autor de *Alice*. Portanto, em 31/12/1966, temos a dita “Homenagem a Lewis Carroll”⁹⁰ – também em comemoração, um pouco tardia, ao centenário de sua publicação. Autor que logo em seguida, Lacan insiste ser um dos que “mais contribuem à psicanálise e aos seus praticantes”.⁹¹

Antes de entrar nos seus termos, vale situar tal autor: Lewis Carroll é o pseudônimo de Charles Dodgson (1832-1898), um romancista, poeta, curioso da recém inventada técnica fotográfica, mas acima de tudo um professor de matemática do *Christ College*, ligada à Universidade de Oxford – e além de ser um sujeito dedicado à religião católica, enquanto reverendo de uma comunidade anglicana.

⁸⁷ Parte desta pesquisa está disponível no canal de APOLa São Paulo. Os passos de topologia sintetizados no número anterior de *O rei está nu*: Domiciano, J. F. (2024). *Proposta de leitura da formalização presente nos textos laterais a O seminário sobre “A carta roubada” - do Repartitório A-A à Rede $\alpha, \beta, \gamma, \delta$* . Há ainda um texto que concentra os avanços sobre a relação de Lacan com Poe: *Perspectivas de O seminário sobre ‘A carta roubada’: Lacan leitor de Poe*.

⁸⁸ Pignatari, D. (1968). *Informação, linguagem e comunicação*. São Paulo: Cultrix.

⁸⁹ Lacan, J. (1966). Homenagem a Lewis Carroll. Em *Ornicar?*, n.º 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Idem. (1967/2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 256.

De suas obras teóricas mais relevantes no campo da lógica – *The Game of Logic* (1887) e *Symbolic Logic* (publicação póstuma) – temos um trabalho um tanto conservador – com aulas reconhecidamente insossas –, na esteira de uma tradição aristotélica, fato ainda mais notório quando consideramos que foi coetâneo da época do “renascimento da lógica e da inauguração da formalização matemática”.⁹² Falamos de alguém cujo trabalho esteve próximo de Boole, Venn e especialmente Frege, este responsável, como sabemos, ainda que sem reconhecimento à época⁹³ pela proposição de um sistema de representação simbólica para expressar formalmente a estrutura dos enunciados lógicos e suas relações, assim como a invenção do cálculo dos predicados. Carroll, neste meio, traz a proposta de uma linguagem simbólica, com fins de evitar ambiguidades – fato curioso a quem leu *Alice* –, que em alguma medida pode ser tomada como uma tímida precursora da matematização da lógica operada pelo próprio Frege.

Entretanto, é por sua obra literária que se fez notável. Mencionamos especialmente suas duas *Alices*: *Alice's Adventures in Wonderland* (1865) e *Through the Looking-Glass, and What Alice Found There* (1871), além de *Sylvie and Bruno* (1889) e *The Hunting of the Snark* (1876), pra citar algumas. Estas obras constituem, ao lado dos *Limericks* de Edward Lear, as principais representantes de um gênero fugaz, brevíssimo na história da literatura ocidental que é o *nonsense*.

Foucault (1966) assinala que literatura no século XIX procede uma ruptura com a retórica representacional – entre palavra e coisa –, entendendo então a linguagem como um sistema autônomo, condição para a organização da experiência sensível, e que teria particularidades intrínsecas em sua estrutura na produção de sentido⁹⁴ – por consequência disso, encontra-se um conjunto de experimentações estéticas e discursivas, de escrita e leitura, nos quais incluímos as obras de Poe e Carroll, assim como posteriormente o sistema semiológico psicanalítico.

Lacan in *Wonderland*: seu tributo a Carroll

Em sua “Homenagem a Carroll”, Lacan questiona o efeito produzido por sua obra. Para este, ela “ilustra todo tipo de verdades”, levando a uma espécie de divisão no leitor que – afirma Lacan – apenas a teoria do sujeito em psicanálise alcança. Lacan dessa forma, assim como havia feito com Poe, recusa teses psicologizantes e biográficas como explicativas da

⁹² Idem. (1966). Op. cit. p. 9.

⁹³ Costa, N. (1970). *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec.

⁹⁴ Foucault, M. (1966). *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes Ed.

força da escrita de Carroll – teorias que vão desde diagnósticos absurdamente selvagens, como de “esquizofrenia”, até outros mais amenos, como “um caso de Édipo não resolvido”, etc.. A ênfase está na lógica imposta pela letra de Carroll, por seu texto. Então, segue o psicanalista:

A curiosidade se encarrega de saber como ele conseguiu isso [...] o segredo diz respeito à rede mais pura de nossa condição de ser: o simbólico, o imaginário e o real. Os três registros, ei-los operando no estado puro suas relações mais simples [...] Das imagens faz-se puro jogo de combinações, mas quais efeitos de vertigem são obtidos? Das combinações elabora-se o plano de todo tipo de dimensões virtuais, mas são aquelas que dão acesso à realidade afinal de contas mais segura, a do **impossível subitamente tornado familiar**.⁹⁵

Esta é a hipótese da leitura de Lacan. Quem leu Alice reconhece facilmente a presença reiterada da fórmula “achou tudo muito absurdo, muito esquisito” ou “raríssimas coisas pareciam impossíveis”.

Eis onde localizamos o cerne da experiência com a escrita de Carroll. Virginia Woolf nomeia seu feito como a capacidade de “nos tornarmos criança em sua leitura”,⁹⁶ efeito **estranho** dado que é algo que se apagaria lentamente com o tempo, mas que voltaríamos a encontrar “tudo tão estranho, e nada surpreendente”. Posição ainda que Lacan reconhece, desde o sexto ano do seminário, como própria ao “*jeu d’esprit* da experiência da criança de apreensão de um mundo estruturado pela fala”.⁹⁷

Entretanto, para além de uma simples aventura, uma gesta infantil, falamos aqui do elemento central do *nonsense*, elevado a categoria principal, assim como seu correlato lógico, bem expresso no trocadilho de Carroll *sillogisme*, um silogismo besta, traduzido já por *tontogismo*,⁹⁸ ou como proponho, por possuir um solo comum à psicanálise, um *chistogismo*.

O mundo de Carroll, bem ilustrado pelo termo *Wonderland* – que mantive aqui no título – não é um mundo da realidade banal, nem um mundo da simples fantasia. Como o próprio nome já diz, é a terra do *wonder*, do questionamento, mas também da admiração e do assombro: campo semântico de *wonder* que a noção de “país das maravilhas” não alcança. A ideia original era nomear este mundo, na primeira Alice, como o “subterrâneo”, *underground*

⁹⁵ Lacan, J. (1966). Op. cit. p. 8.

⁹⁶ Woolf, V. (1939). Lewis Carroll nos mostrou o mundo de ponta-cabeça. Em *News Statement and Nation*. p. 2.

⁹⁷ Lacan, J. (1958-59). *Le Désir*. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S6/S6%20LE%20DESIR.pdf>. p. 117.

⁹⁸ Montoito, R. (2019). *Lógica e nonsense nas obras de Lewis Carroll*. Pelotas: IFSul.

– lembrando que Alice cai na toca do coelho, por um “tempo incontável”. Entretanto, a escolha por *Wonderland*, assim como o *Além do Espelho*, e o *Outro Lado*, dizem de uma escolha que supera as metáforas de profundezas. Chesterton define *Wonderland* como o país habitado por insanos, mas insanos matemáticos.⁹⁹

Os três livros de Carroll que aqui citamos tem neste “mundo outro” um pano de fundo que é o mundo dos sonhos. Não obstante, seria um erro reduzir sua interpretação à chave psicanalítica, como vemos reiteradamente entre comentadores,¹⁰⁰ que os interpretam a partir de uma sobreposição à teoria freudiana dos sonhos.

Falamos aqui do trabalho de um lógico. *Wonderland* não é um mundo do puro absurdo, é acima de tudo uma terra lógica. Laclerce, em *A filosofia do nonsense*, nomeia o gênero do *nonsense* com um “gênero paradoxal quem ao mesmo tempo em que subverte uma regra, a sustenta”.¹⁰¹

Como diz Montoito: “A lógica do *nonsense* não é apreendida por interpretações automáticas ou mecânicas, mas por torções e contorções de pensamento que se em princípio parece impossível, ao final o leitor pode realizar”.¹⁰² O sentido, em uma acepção ampla, portanto, está presente, mas é um sentido **Outro**, produzido por um sistema fechado em si, cujo princípio podemos retraçar.

Com Deleuze, podemos ainda afirmar que o *nonsense* não é o avesso do sentido, mas um sentido num sistema radicalmente dissemelhante de referência.¹⁰³ Em outro momento, o filósofo francês traz o não sentido como o que faz valer o sentido, e o produzindo pelas circulações na estrutura. Portanto, falamos de uma função de **ordem** e **relação**, uma subversão das convenções linguísticas, temporais, espaciais, éticas e estéticas, convenções aceitas convencionalmente como um dado ordinário de sentido.

No campo da retórica – ou antes de sua técnica – Stewart¹⁰⁴ identifica cinco operações do *nonsense*:

- 1) Reversões e inversões: portanto, inversões de metáfora, discursos que negam a si, movimento entre diferentes níveis de discurso. Encontramos em Carroll o exemplo da noção de “desaniversário”, dou até do pagamento de Humpty-dumpty às palavras pelos serviços prestados.

⁹⁹ Chesterton, G. K. (1911). *A Defense of Nonsense and Other Essays*. Nova Iorque: Dodd, Mead & Company.

¹⁰⁰ Como ilustrativo, remeto o leitor à posição de Joel Birman em (2016). Inconsciente e desejo na escrita do infantil: uma leitura de ‘Alice no país das maravilhas’ e de ‘A travessia do espelho’, de Lewis Carroll. Em *Revista Tempo Psicanalítico*, 48(2), 47–67.

¹⁰¹ Leclerce, J.-J. (2016). *Philosophy of Nonsense*. Londres: Routledge. p. 50.

¹⁰² Montoito, R. (2019). Op. cit. p. 35.

¹⁰³ Deleuze, G. (1966). *A lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.

¹⁰⁴ Stewart, S. (1979). *Nonsense: aspects of intertextuality in folklore and literature*. Baltimore: John Hopkins UP.

- 2) Estabelecimento de limites de discurso. Vemos lá, o conselho de Humpty-dumpty para Alice parar de envelhecer aos 7 anos, ou até os modos como os cenários rompem e se alteram a cada movimento do xadrez em *Através do espelho*.
- 3) Jogo com o infinito: com suas repetições e circularidades. Neste, temos ilustrações como o ser “sempre a hora do chá” para os presentes na mesa do Chapeleiro, assim como a corrida de Alice com a Rainha Vermelha, corrida na qual nunca saem do lugar.
- 4) Simultaneidade: operação de paradoxos, trocadilhos, palavras-valise – *portmanteau-words*, categoria estabelecida por Carroll, vale notar – e ambiguidades. Aqui são dezenas de possíveis menções no texto de Carroll, mas poderíamos citar brevemente a questão ao fim da primeira Alice, se esta que “sonhava com o rei vermelho ou se ele que sonhava com ela”; a ideia de “bater o tempo”, que acaba recaindo em uma leitura de agredir o tempo; ou ainda todo o poema Jabberwocky.
- 5) Arranjos e rearranjos em um sistema fechado. Todo o Jabberwocky, encontrado em *Através do espelho* é construído nesta base.

Montoito afirma, assim, que o *nonsense* seria como uma “mensagem numa garrafa” que lançamos sem a certeza se a mensagem será recebida pelo interlocutor, nem quando, nem de que forma.¹⁰⁵

O nonsense entre *Sinn* e *Bedeutung*

Dando um passo a mais nessa definição, Lacan enfatiza no *Seminário 12* que o *nonsense* não é o *unmeaning*, enquanto ausência de sentido, ou mesmo não significante, mas estaria mais próximo da ideia de *meaningless*. O argumento lacaniano é que o *nonsense* opera no limite da “aproximação entre o sujeito, enquanto efeito significante, e o sentido que o encarna, de modo evanescente”.¹⁰⁶

A construção é complexa ainda que seja clara: a proposta de Lacan é que um deslizamento significante produz uma barra como ponto de interrogação sobre o que sustenta tal deslizamento – interrogação que remete à ideia não apenas do significado, como do sujeito que é representado no e pelo encadeamento destes significantes.¹⁰⁷ No nível da barra teríamos

¹⁰⁵ Montoito, R. (2019). Op. cit.

¹⁰⁶ Lacan, J. (1964-65). *Problèmes cruciaux*. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S12/S12%20PROBLEMES.pdf>. p. 9.

¹⁰⁷ Ibidem.

um efeito de sentido, que não seria de qualquer sentido. Eis onde a noção de referente como causa – dentro da temporalidade da lógica significante – é convocada aqui.

Lacan afirma que há aqui algo bem presente na experiência psicanalítica: o efeito de sentido não seria um oceano, um mar infinito de significações – que levaria a todo e qualquer sentido –, mas é o que se passa na exata medida onde ela nos revela a barreira do *nonsense* – o que não quer dizer sem significação – e que é a face de recusa que oferece o sentido do lado do significado.¹⁰⁸ Em outros termos, um efeito de sentido se produz no exato momento em que diante de uma articulação significante, se revela a não necessidade de um significado unívoco, no que tem de contingente – referente a uma causa – um dado sentido, em sua íntima ligação ao *nonsense*. Ou seja, falamos de uma lógica não idêntica à lógica da significação. Ou ainda: o *nonsense* é a pura explicitação no campo do sentido da arbitrariedade do sistema significante.

Não seria necessário falar que estamos diante de mais de uma noção de sentido, ou dois sentidos de sentido: o sentido enquanto recobrimento imaginário do discurso, o que poderíamos chamar de sua consistência discursiva, aquilo que pode ser visto como endereçando ao significado e o sentido, enquanto *Sinn*, tal qual definido por Frege. Tomemos esta.

As noções de sentido (*Sinn*) e significação (*Bedeutung*), como trabalhadas por Lacan a partir da definição de Frege,¹⁰⁹ apontam para uma complexificação do entendimento das nuances de linguagem. A significação implica a possibilidade de conceber um sistema de equivalência entre termos distintos: falar “Lacan” ou “Autor dos Escritos”, dizem da mesma ideia, no campo da *Bedeutung*. Mas não quando falamos de sentido: a *Sinn* implica pensar que cada elemento contenha em si um traço diferencial, não sendo idênticos – o que os pós fregueanos nomeiam como uma dinâmica intensiva do termo particular. Eis um ponto que identificamos dialogar com a noção de traço unário e encaminhar a conversa a uma redefinição da categoria de **Letra** no *Seminário 18*. De qualquer forma, fora de um sistema de equivalência, organizados pelo uma lógica puramente diferencial e negativa – como a do significante –, a noção de *Sinn* nos direciona a pensar a forma de expressão, estilo e, mesmo, retórica – elementos tão caros a Lacan. Não sendo idêntico dizer “Freud” e “pai da psicanálise” – aliás, a que serve esse léxico familiarista? –, ou pra remeter a uma anedota da escrita literária: não é a mesma coisa dizer “tenha um bom dia” e “aproveite suas próximas 24 horas”.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Frege, G. (1892). Sobre o sentido e a Referência. Em *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Edusp.

Temos aqui um campo de disputa no lacanismo: um texto analítico – texto produzido no decurso de um tratamento – não se escreve sem uma remissão à noção de referência enquanto causa. Que um analisante diga “fulano tem o mesmo nome do meu pai”, não abre espaço a que o texto clínico siga com o analista respondendo “ah, *le nom du pere... les non dupes errent*”.¹¹⁰ A crítica de Lacan é que sem a referência ao campo da causa, todo e qualquer sentido seria possível a um contexto já dado. O que não condiz à experiência analítica, justamente onde o *nonsense* se coloca como uma categoria privilegiada de explicitação da arbitrariedade do estatuto significante, mas como condição do efeito sentido. O *nonsense* viria como a diferença radical e irreduzível no sentido, dos modos de articulação de uma fala. Eis onde Lacan situa Carroll, como um autor que trabalha nas torções lógicas do campo da linguagem, sem recair no completo absurdo.

No sistema fregeano, todo sinal ou nome possui as características de um “nome próprio” e adquire um sentido, ainda que não necessariamente uma *Bedeutung*. A dimensão de um *nonsense* aqui, mesmo que não extensamente tratado por Frege, poderia ser lido como os pontos de recusa de articulação entre a *Sinn* e a *Bedeutung*: estes momentos, segundo Frege, são aqueles em que a linguagem decola de seu aspecto costumeiro, são produzidos pela suspensão no qual uma palavra se remete à própria palavra – A diferente de “A” –, ou quando é uma citação cuja significação está remetida à **localização** daquele que proferiu uma fala, na dependência de “quem falou”. Se o valor de verdade lógica para uma palavra, sentença ou pensamento, está na sua *Bedeutung* – ponto em concordância com Leibniz –, isso não impede que palavras, sentenças e pensamentos se articulem enquanto sentido, ainda que suspensas da possibilidade da asserção de um pensamento verdadeiro ou falso. Eis, onde o não-sentido seria condição de sentido enquanto aspecto rudimentar da possibilidade de expressão de um sentido.

O *nonsense* entre o *peu-de-sens* (metonímia) e o *pas-de-sens* (metáfora)

O *nonsense*, portanto, viria como a diferença radical e irreduzível no sentido, dos modos de articulação de uma fala. Eis onde Lacan situa Carroll, como um autor que trabalha nas torções lógicas do campo da linguagem, sem recair no completo absurdo. Enquanto parte integrante do sentido, portanto, o *nonsense* estaria no ponto limite no qual o sentido é criado.

¹¹⁰ Por mais fantástico que pareça, é um caso real.

Assim como é criado, pode ser anulado, eis o que faria o homem colocar em causa a todo instante seu mundo, sua raiz.¹¹¹

Nesta via, poderíamos retrair como Lacan reconhece desde o primeiro Seminário que a face radical do *nonsense* é parte integrante de todo sentido, como bem expresso nas ditas manifestações do inconsciente, especialmente dos lapsos ruidosos e os *Witz*. E segue: “Há um ponto em que o sentido emerge, e é criado. Mas nesse ponto mesmo, o homem pode muito bem sentir que o sentido é ao mesmo tempo anulado, que é por ser anulado que ele é criado”.¹¹²

O jogo com o significante no *Witz*, no limite do *nonsense*, é o que faria o homem colocar em causa a todo instante seu mundo, sua raiz.¹¹³ No *Seminário 5*, por sua vez, o *nonsense* é diferenciado do equívoco, pois nem sempre andam lado a lado. O *nonsense* estaria, melhor dizendo, neste lampejo de passagem de sentido que suspende a compreensão imediata, aturde e sidera. A sideração aqui é própria ao efeito do *nonsense* que nos engana por um instante até que, no espaço do chiste, um sentido possa ser reconhecido em seguida. Podemos dizer que Freud apostava que o *nonsense* se dissolveria após uma investigação associativa, repudiando sua manutenção. Talvez uma diferença com Lacan, como este mesmo chega a insinuar.

Dado este contexto, gostaria de propor uma diferença entre o *nonsense*, a metáfora e metonímia.

Partindo desta última, a metonímia, apesar dela trazer em si, por definição, um apagamento ou redução de sentido, não seria idêntica ao *nonsense*. Mais acurado nomearmos com Lacan como *peu-de-sens*, ou “poucodesentido”. Elemento que no campo do chiste que deixa dejetos no nível da cadeia metonímica, mas que não se realiza plenamente no nível da metáfora. Ela, portanto, serviria a interrogar o Outro, no que se apresenta como parcialização e deslocamento da articulação de linguagem.¹¹⁴

Ainda nesta via, a metáfora é tomada por Lacan como um *pas-de-sens*, um jogo de palavras que remete ao “passo de sentido” – enquanto abertura à criação de sentidos, de transposição de campos semânticos – como também *pas-de-sens/não-de-sentido*, enquanto ruptura de uma significação unívoca.

O *nonsense*, nesta trilha, estaria ao lado do que resiste à significação imediata, do que abre ao campo do incompreendido, do desnorteado. Esta sideração na qual a referência ao Outro se abala. O *nonsense*, portanto, seria o avesso da metáfora: um puro jogo combinatório

¹¹¹ Lacan, J. (1956-57). *La relation d'objet*. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S4/S4%20LA%20RELATION.pdf>

¹¹² Idem. (1957-58). *Les Formations De l'Inconscient*. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S5/S5%20FORMATIONS%20.pdf>

¹¹³ Idem. (1956-57). Op. cit.

¹¹⁴ Lacan, J. (1957-58). Op. cit.

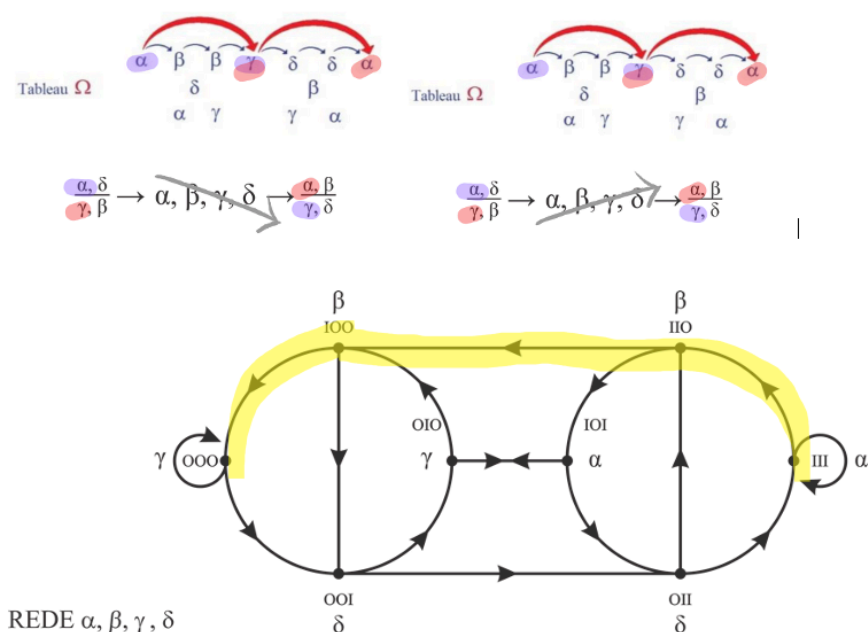
no qual não vemos a criação necessária de sentido, ou seja, de fato, como uma espécie de recusa a essa, uma tensão, uma suspensão nesta hiância.

Sewell¹¹⁵ reafirma sua lógica como a do $1 + 1 + 1 + \dots$ na qual não há a possibilidade de soma, ou redução a um coeficiente comum. O essencial do *nonsense* seria evitar a harmonia, mantendo a diferença dos termos em sua irredutibilidade. Não há semelhança, nem contiguidade, mas uma reordenação de termos que não se reintegram em um sistema prévio, mas que produziriam a abertura a um sistema Outro.

Uma pequena proposta topológica

Para uma última volta em nosso argumento, trago uma proposta de articulação com o que trabalhamos no ano passado sobre a topologia dos grafos presentes em “O seminário sobre ‘A carta roubada’”,¹¹⁶ enquanto continuação de pesquisa.

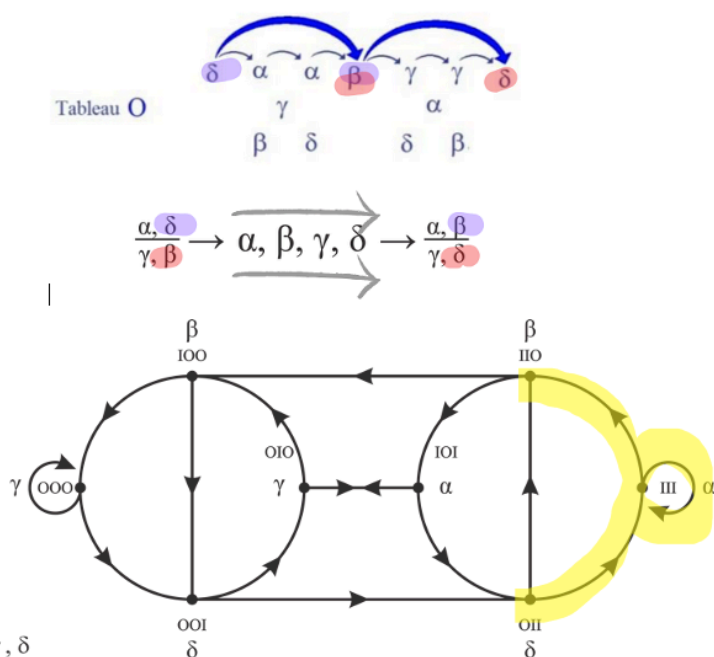
METÁFORA



¹¹⁵ Apud Montoito, R. (2019). Op. cit.

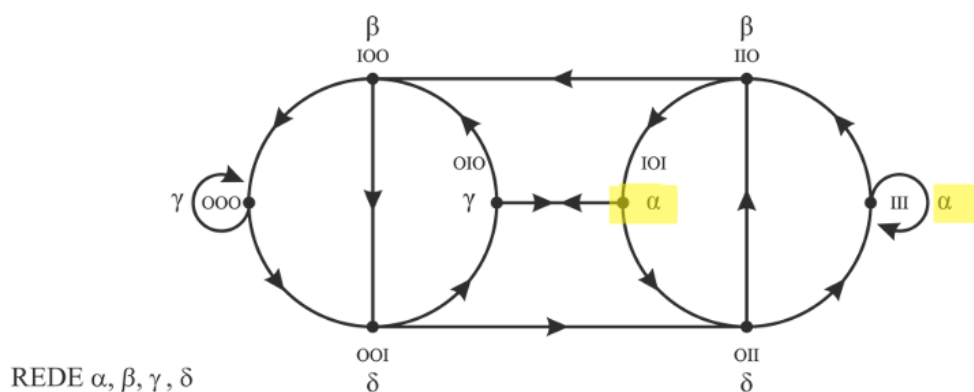
¹¹⁶ Elementos desenvolvidos no texto “Proposta de leitura da formalização...”. Op. cit.

METONÍMIA



Encontramos entre o quadro ômega e ômicron diferentes movimentos da cadeia significante em que teríamos um tipo específico de atravessamento entre primeiro e quarto termos. Pensar a metáfora seria pensar um atravessamento da barra, enquanto na metonímia encontraríamos uma modulação no qual o quarto termo não se atravessa. O *nonsense* creio que podemos pensar como um efeito da disjunção inerente à ambiguidade do significante: que a cada letra grega, se possa considerar mais de uma posição. Portanto, seria tomar o *nonsense* como efeito de uma letra, enquanto estrutura localizada do significante.

NONSENSE



O *nonsense* seria se uma letra não se articulasse com a outra sem passar pela tensão interna ao significante. Pensar sua disjunção é pensar diferentes caminhos da rede significante, diferentes movimentos. Pensar o significante além da *Bedeutung*, da significação, é pensar a possibilidade de diferentes leituras e escrituras do texto clínico.

Para finalizar, e comentando uma sugestão de Carina Rodriguez Sciutto em minha apresentação de agosto no seminário central, poderíamos dizer que se toda experiência de análise implica uma relação com a linguagem homóloga a uma aventura pelos cantos mais obscuros de *Wonderland*, este Mundo Outro, mundo da anatomia demoníaca da rede significante e de seu *nonsense* correlato, ela não implica que a todo momento a sideração do *nonsense* deva estar presente. Curiosa e paradoxalmente esta parece um dos encaminhamentos técnicos da clínica milleriana e que levaria a uma grave confusão entre *nonsense* e *unmeaning*. Retomar os meandros deste debate é retomar os fundamentos de articulação entre sentido e não-sentido, no que estes amparam uma clínica pautada em uma via do significante.

BIBLIOGRAFIA:

1. Birman, J. (2016). Inconsciente e desejo na escrita do infantil: uma leitura de ‘Alice no país das maravilhas’ e de ‘A travessia do espelho’, de Lewis Carroll. Em *Revista Tempo Psicanalítico*, 48(2), 47–67.
2. Chesterton, G. K. (1911). *A Defense of Nonsense and Other Essays*. Nova Iorque: Dodd, Mead & Company.
3. Costa, N. (1970). *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec.
4. Deleuze, G. (1966). *A lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.
5. Domiciano, J. F. (2024). Proposta de leitura da formalização presente nos textos laterais a “O seminário sobre ‘A carta roubada’” - do Repartitório A-Δ à Rede α , β , γ , δ . Em *O rei está nu*, n.º 4.
6. Frege, G. (1892). Sobre o sentido e a Referência. Em *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Edusp.
7. Lacan, J. (1956-57). *La relation d’objet*. <http://staferla.free.fr/S4/S4%20LA%20RELATION.pdf>
8. Lacan, J. (1957-58). *Les Formations De l’Inconscient*. <http://staferla.free.fr/S5/S5%20FORMATIONS%20.pdf>
9. Lacan, J. (1958-59). *Le Désir*. <http://staferla.free.fr/S6/S6%20LE%20DESIR.pdf>
10. Lacan, J. (1964-65). *Problèmes cruciaux*. <http://staferla.free.fr/S12/S12%20PROBLEMES.pdf>
11. Lacan, J. (1966). Homenagem a Lewis Carroll. *Ornicar?*, n.º 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed.
12. Lacan, J. (1967). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. Em *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003.
13. Leclerce, J.-J. (2016). *Philosophy of Nonsense*. Londres: Routledge.
14. Montoito, R. (2019). *Lógica e nonsense nas obras de Lewis Carroll*. Pelotas: IFSul.
15. Pignatari, D. (1968). *Informação, linguagem e comunicação*. São Paulo: Cultrix.
16. Stewart, S. (1979). *Nonsense: aspects of intertextuality in folklore and literature*. Baltimore: John Hopkins UP.
17. Woolf, V. (1939). Lewis Carroll nos mostrou o mundo de ponta-cabeça. Em *News Statement and Nation*.

JOÃO FELIPE DOMICIANO

Psicanalista. Pesquisador. Diretor de APOLa São Paulo. Doutor e Mestre em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo, com estágio doutoral na Université Paris 7. Membro do corpo editorial de *O rei está nu*. Autor de *A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica* (2021).

E-mail: domicianojoaofelipe@gmail.com

A clínica interrogada: o paradigma evolucionista e a diagnose.

The clinic questioned: the evolutionary paradigm and diagnosis.

FLÁVIA DUTRA

RESUMO:

Este trabalho investiga a relação entre certas ideias vigentes no paradigma evolucionista e alguns marcos diagnósticos que servem de referência na clínica psicanalítica para o diagnóstico das psicoses.

PALAVRAS-CHAVE: evolucionismo – marco diagnóstico – psicoses.

ABSTRACT:

This paper investigates the relationship between certain ideas in the evolutionary paradigm and some diagnostic frameworks that serve as a reference in the psychoanalytic clinic for diagnosing psychoses.

KEYWORDS: evolutionism – diagnostic framework – psychosis.

Não é incomum topar com a crítica ao evolucionismo no campo lacaniano. Contudo, a incidência clínica de ideias evolucionistas leva a crer que o tema parece inquestionado. Destaco aqui a influência do paradigma evolucionista na diagnose das psicoses, dada a frequência com que os analistas assumem como marcos diagnósticos certos elementos determinados por tais ideias.

Chego a essa hipótese a partir da minha experiência com supervisões e grupos de trabalho clínico no Brasil, em que é flagrante a contradição entre, por um lado, pretender-se adotar o modelo estrutural de Lacan e, por outro, não abrir mão do marco evolutivo na diagnose e na condução das análises. Dentre os marcos adotados como referência no diagnóstico das psicoses, destaco os mais frequentes:

1. Capacidade de elaboração simbólica: refere-se à capacidade de associar, capacidade intelectual, capacidade cognitiva.
2. Capacidade metafórica: refere-se à capacidade de fazer uso da metáfora, assim como entendê-la.
3. Recursos simbólicos: refere-se à capacidade de criar soluções para a resolução de problemas gerais da vida e para os conflitos inter-relacionais. Apresenta-se, geralmente, articulado a uma medida quantitativa: “fulano tem muitos recursos

simbólicos”. Ou, ao contrário, tem poucos – e, neste caso, tratar-se-ia de uma psicose. Aqui também se inclui o respeito às normas e leis, uma vez que tal obediência denota a presença dos mesmos recursos.

Qual é a conexão entre esses marcos diagnósticos e as ideias evolucionistas?

Para este tema, tomo como referência a longa pesquisa do antropólogo D. Graeber e do arqueólogo D. Wengrow, publicada em *O despertar de tudo*.¹¹⁷ Esses autores fazem uma extensa revisão da história da humanidade com base na crítica indígena à sociedade europeia e no rastreamento da pergunta sobre a origem da desigualdade entre colonizadores europeus e intelectuais ameríndios no século XVII. Essa revisão da história traz consequências surpreendentes para o entendimento atual do passado humano, em temas como as origens da agricultura, da propriedade, das cidades, da democracia, da escravidão e da própria civilização, o que requer uma mudança conceitual.

E por que essa incursão pela antropologia? Podemos justificar apelando à segunda lei da termodinâmica. Esta determina que, em um sistema isolado – aquele que não interage com seu ambiente –, a entropia nunca diminui. Sistemas fechados não conseguem resolver seus impasses e neles permanecem. Entendo a teoria psicanalítica como um sistema aberto, justo o que habilita às relações interteóricas. O que aconteceu na antropologia, e suas consequências na história geral da humanidade, pode nos ajudar a interrogar certos impasses clínicos. Ou melhor, pode nos levar à conclusão de que os impasses clínicos que proponho tratar nesse texto são também consequências do mesmo problema.

O argumento da pesquisa mencionada é que o “quadro geral” predominante na história não tem quase nenhuma relação com os fatos. Este quadro é adotado tanto pelos seguidores de Hobbes como pelos de Rousseau. Hobbes concebia o estado da natureza como violento e bruto, expresso na máxima *Homo homini lupus* – o homem é o lobo do homem –, o que justificava a necessidade de um governo absoluto para garantir a paz e a segurança. Já Rousseau acreditava, contrariamente a Hobbes, que o homem era bom e vivia originariamente em estado de igualdade, harmonia e liberdade – esse é o fundamento do “estado de natureza” que vigorava antes da formação das sociedades complexas. O homem teria perdido sua liberdade e a condição de igualdade com o desenvolvimento das sociedades.

A noção de evolução social – vigente ainda hoje – que faz parte do quadro geral da história é a de que as sociedades humanas estão dispostas em estágios de desenvolvimento,

¹¹⁷ Graeber, D. & Wengrow, D. (2022). *O despertar de tudo*. São Paulo: Editora Schwarcz.

cada qual com tecnologias e formas de organização próprias. A sequência estabelecida, e adotada por muitos anos – alcançando os dias de hoje – é a seguinte: primeiro a caça e a coleta, depois o pastoreio, a agricultura, e, por fim, a indústria. Essa sequência começa com um conjunto imaginário de bandos de caçadores-coletores e termina com o conjunto atual de Estados-nação capitalistas. Partindo dos bandos, passando pelas tribos, chefaturas e culminando nos estados.

Gerações de filósofos, historiadores, cientistas sociais aderiram maciçamente a essa linha progressiva. E concomitante à publicação das teorias de Darwin, o evolucionismo se firmou como a única abordagem científica possível da história. A partir do final do século XIX foi se tornando cada vez mais evidente que essa sequência não funcionava.

A ideia de que as sociedades humanas evoluíram com o tempo não era algo específico do século XVIII ou da Europa. A novidade na versão da história mundial proposta pelos autores europeus daquele século estava na insistência em classificar as sociedades segundo os meios de subsistência – de modo que a agricultura passou a ser vista como uma ruptura fundamental na história da humanidade. Uma verdadeira revolução. A suposição era a de que as sociedades, na medida em que cresciam, se tornavam mais complexas – o que implicava em uma maior diferenciação de funções e em sua reorganização hierárquica.

Um dos problemas do evolucionismo é tomar os modos de vida, que se desenvolveram numa relação entre si, e os reorganizar em etapas distintas da história. Lewis Henry Morgan, em *Ancient Society*¹¹⁸ – A Sociedade Arcaica – publicado em 1877, propôs uma sequência de etapas – desde a “selvageria”, passando pela “barbárie”, até a “civilização” – que foi amplamente adotada pela disciplina de antropologia. Segundo o modelo evolucionista, os agricultores são mais evoluídos que os caçadores-coletores.

A concepção freudiana da sexualidade infantil – entendida como perversa polimorfa – e seu desenvolvimento até o tipo genital de amor objetal não segue exatamente a mesma linha progressiva, da selvageria à civilização?

A classificação das sociedades humanas segundo o modo de subsistência¹¹⁹ hoje se mostra um modelo equivocado e até ingênuo. Por exemplo: como classificar uma sociedade forrageadora – de caçadores-coletores – que consumia cultivos extraídos como tributo de populações agrícolas vizinhas? Ou ainda, como classificar as “sociedades de captura”¹²⁰ que tinham na captura de escravizados um modo de subsistência em si mesmo?

¹¹⁸ Morgan, L. H. (1877). *Ancient Society or researches in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt & Co. Apud Graeber & Wengrow. Op. cit. p. 474.

¹¹⁹ O estabelecimento dos estágios do desenvolvimento humano de acordo com as formas de aquisição de alimento.

¹²⁰ Assim denominadas pelo antropólogo brasileiro Fernando Santos-Granero.

Com o escalonamento das sociedades segundo o modo de subsistência, sedimentou-se a ideia de que os caçadores-coletores deveriam ser tratados como uma variedade distinta de ser humano. Essa ideia ainda continua muito presente entre nós; assim como o argumento de Rousseau de que foi apenas a invenção da agricultura que introduziu a verdadeira desigualdade, uma vez que permitiu o surgimento da propriedade da terra. Essa é uma das principais razões da suposição de que os forrageadores viviam em bandos igualitários.

É nesse contexto que surge Marshall Sahlins, com seu artigo seminal *A sociedade afluyente original* (1968), um divisor de águas na antropologia. “Provavelmente o ensaio antropológico de maior influência já escrito”, para Graeber e Wengrow. Esse artigo minou as bases da história tradicional da civilização humana e foi capaz de sacudir o ideário vitoriano, uma vez que colocava em xeque sua narrativa de progresso e avanço contínuo. Os intelectuais vitorianos acreditavam que o “homem primitivo” – assim denominado – trabalhava demais, para mal e mal conseguir os meios de subsistência, numa luta incessante pela sobrevivência. Daí se seguia que mesmo os regimes de trabalho aviltantes do período da revolução industrial (século XIX) – marcados por longas jornadas de trabalho, trabalho infantil, falta de segurança, baixos salários – eram entendidos como um avanço em relação ao passado. Esse modo de pensar foi sedimentado pelo senso comum. Sahlins contestou que, pelo menos em termos de jornada de trabalho, a narrativa vitoriana de avanço contínuo era simplesmente retrógrada. Era falso considerar que as pessoas trabalhassem menos. Ao contrário, todos os dados indicavam que o número total de horas que a maioria dedicava ao trabalho tendia a aumentar. Ponto fundamental que o artigo permite cogitar é que a agricultura não foi um avanço científico notável, como costumava ser considerada, muito menos uma revolução. Os forrageadores conheciam muito bem todos os aspectos do ciclo de cultivo de plantas comestíveis, tinham plena consciência dos procedimentos necessários para plantar e colher cereais e legumes, só não viam razão para fazer isso. Vale destacar que Sahlins escrevia numa época em que os arqueólogos sabiam relativamente pouco sobre os povos pré-agrícolas, pelo menos em comparação a hoje. A conclusão a que Sahlins chega é que os forrageadores rejeitaram a agricultura para preservar seu tempo livre. Indígenas da Califórnia, por exemplo, não eram pré-agrícolas, eram anti-agrícolas. O problema é que os estudiosos ignoravam o mundo pré-agrícola. E, com isso, imperou a visão de que antes do surgimento da agricultura o mundo era dominado por bandos nômades de caçadores-coletores. Não era assim. O mundo, em muitos lugares, era caracterizado pela presença de aldeias e povoados sedentários, por santuários monumentais e riquezas acumuladas.

A prevalência do modelo evolucionista oculta o modo pelo qual as sociedades se diferenciavam umas das outras. Se não era pelas formas de subsistência, como se distinguiam as sociedades? Segundo Marcel Mauss, pela comparação com o vizinho! Ao contrário do que se costumava pensar, Mauss estava convencido de que todo o Círculo do Pacífico havia sido uma área de trocas culturais intensas, viajar era comum. As sociedades sabiam o que os povos vizinhos faziam, conheciam seus costumes, artes e tecnologias. Diante disso, Mauss se pergunta por que certos traços culturais se difundiram e outros não? E chega à constatação de que as sociedades se definiam mais pela recusa do que pela aceitação do empréstimo de um elemento cultural. A partir disso, passa a definir as culturas como estruturas de recusa. Ou seja: as sociedades se definem uma em relação às outras e se diferenciam pela recusa de um traço cultural de outra sociedade. É na comparação com os vizinhos que um povo passa a se considerar como um grupo distinto. Destaca-se a natureza significativa – seu caráter diferencial – e política de tal distinção. A reformulação de Mauss torna viável considerar que decisões como a adoção ou a recusa da agricultura também refletiam questões sobre valores, – os mesmos tipos de questões que a tradição intelectual pós-Iluminismo expressa em termos como liberdade, responsabilidade, autoridade, igualdade, solidariedade e justiça.

A conclusão a que chegam Graeber e Wengrow contra Hobbes, Rousseau e aqueles que se perguntam pela origem da desigualdade é que não houve nenhum estado de coisas original da humanidade. Fato é que as expectativas evolucionistas estavam na contramão dos achados arqueológicos, que seguem confirmando a tese de Sahlins. Os seres humanos, por milhares de anos, experimentaram diversos modos de vida, muito antes que alguns adotassem a agricultura como tal. E aqueles que não a adotaram, não foi por ignorá-la: escolheram não o fazer. E, sim, eram humanos como nós!

Daí a importância de Lévi-Strauss, um dos poucos antropólogos que levaram a sério a ideia de que os primeiros seres humanos eram equivalentes a nós em termos intelectuais. Prova disso é seu argumento – em *O pensamento selvagem* – de que o pensamento mitológico, em vez de representar algum tipo de opacidade pré-lógica, é mais bem entendido como uma espécie de “ciência neolítica”. Lacan pensa na mesma direção:

Persevera em todo lugar, [...] a ideia de que o espírito humano teria feito nos últimos tempos progressos decisivos, e de que, antes, estávamos ainda numa confusão pré-lógica – como se não estivesse claro que não há nenhuma diferença estrutural entre o pensamento do Sr. Aristóteles e o de alguns outros. Essas ideias trazem consigo seu poder de desordem e difundem o

seu veneno. [...] Quando se fala dos primitivos, dos ditos primitivos, e dos doentes mentais, isso cai bem.¹²¹

Presume-se um pensamento similar entre os “supostos primitivos” e os “doentes mentais”.

É igualmente incontestável a importância das pesquisas de Lévi-Strauss para a concepção da estrutura linguística do inconsciente de Lacan:

Não é patente que um Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e da parte das leis sociais que rege a aliança e o parentesco, já vai conquistando o terreno mesmo em que Freud assenta o inconsciente?¹²²

E segue Lacan, com a observação de que não é na experiência analítica que a ideia fecunda de evolução encontra seu lugar. A experiência analítica deveria ser elucidada por mecanismos estruturais. Podemos considerar que a ideia fecunda de evolução encontra seu lugar na dispensabilidade de um “designer divino”¹²³ para explicar por que os organismos são dotados de olhos, orelhas, coração, estômago.

Hoje, a maioria dos antropólogos e arqueólogos consideram superado o esquema evolutivo. Contudo, afirmam Graeber e Wengrow, se essas disciplinas já seguiram adiante, fizeram isso sem propor nenhuma concepção alternativa. Daí recorre-se ao velho esquema toda vez que se pensa a história da humanidade. À diferença da antropologia, temos no campo psicanalítico uma concepção alternativa ao esquema da evolução mental, com a teoria de Lacan. O problema é que ela acaba sendo apagada pela adoção sistemática da evolução libidinal e edípica.

Lacan critica a teoria evolucionista em vários momentos. Trago alguns exemplos:

1) Quando destaca a oposição entre a tendência à repetição e a ideia de progresso:

[...] noção da tendência à repetição como *drive* é explicitamente oposta à ideia de que haja o que quer que seja na vida que tenda ao progresso, contrariamente à perspectiva do otimismo tradicional, do evolucionismo, o

¹²¹ Lacan, J. (1986). *O Seminário. Livro 1*. Aula de 24/03/54. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 150.

¹²² Ibid. (1995). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 286.

¹²³ Pinker, S. (2018). *O Novo Iluminismo em defesa da razão da ciência e do humanismo*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A. Edição digital. p. 38.

que deixa a problemática da adaptação – e eu diria inclusive a da realidade – inteiramente em aberto.¹²⁴

- 2) Quando destaca a consubstancialidade entre criação e pensamento e propõe o evolucionismo como um modo de defesa, uma forma de aferrar-se aos ideais religiosos:

A ideia de criação é consubstancial ao pensamento de vocês. Vocês não podem pensar, e ninguém, em outros termos senão em termos criacionistas. O que acreditam ser o modelo mais familiar do pensamento de vocês, ou seja, o evolucionismo, é, em vocês como em todos os seus contemporâneos, uma forma de defesa, de aferro aos ideais religiosos, que lhes impede de ver o que ocorre no mundo em torno de vocês.¹²⁵

- 3) Quando faz uma advertência aos analistas para que desconfiem do evolucionismo:

[...] desconfiem do registro do pensamento que se chama evolucionismo. Desconfiem dele por duas razões [...] A primeira é que quaisquer que sejam a contemporaneidade e as afinidades históricas do movimento evolucionista e do pensamento de Freud, há uma contradição fundamental entre as hipóteses de um e o pensamento do outro. Estou-lhes mostrando a necessidade de um ponto de criação *ex nihilo* do qual nasce o que é histórico na pulsão. No começo era o verbo, o que quer dizer, o significante. Sem o significante no começo é impossível articular a pulsão como histórica. E isso basta para introduzir a dimensão do *ex nihilo* na estrutura do campo analítico.

A segunda razão poderá parecer-lhes paradoxal, nem por isso é menos essencial – a perspectiva criacionista é a única que permite entrever a possibilidade da eliminação radical de Deus. É, paradoxalmente, apenas na perspectiva criacionista que se pode considerar a eliminação da noção sempre renascente da intenção criadora como suportada por uma pessoa. No pensamento evolucionista, Deus, por não poder ser nomeado em nenhum lugar, é literalmente onipresente. Uma evolução que se obrigue a deduzir de um processo contínuo o movimento ascendente que vai dar no ápice da

¹²⁴ Lacan, J. (1985). *O Seminário. Livro 2*. Aula de 24/11/1954. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 36.

¹²⁵ Ibid. (1991). *O Seminário. Livro 7*. Aula de 27/01/1960. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 159.

consciência e do pensamento, implica forçosamente que essa consciência e esse pensamento estejam na origem.¹²⁶

Tomando como referência a perspectiva descrita acima, Lacan coincide com Graeber e Wengrow pelo menos em dois pontos em relação às ideias evolucionistas:

- a) na crítica sobre a especulação da origem da desigualdade e o caráter religioso disso, uma vez que a ideia de que a desigualdade se originou em algum momento pressupõe um estado de igualdade anterior, um paraíso original, o paraíso edênico – o que implica a crença no “designer divino”.
- b) na crítica aos historiadores das ideias, que não abandonam a teoria da história do Grande Homem, o que pressupõe um agente humano determinando o curso da história intelectual. Tal concepção vai na contramão da potência criadora do significante – que contesta a intenção criadora como sustentada por alguém. O modelo evolucionista é inconciliável com a concepção da máquina significante como Isso que pensa.

4) Quando descreve o ambiente do ano de 1964¹²⁷ como marcado por uma “terapêutica ortopédica” adaptativa e com vistas à felicidade, junto ao manejo sem crítica do evolucionismo. Não creio que o ambiente tenha mudado muito desde então, tendo em vista que a prática do *coaching* surge e se sustenta nesse mesmo clima. Desse ambiente, só resta ao analista fugir. Contudo, tenho minhas dúvidas se logramos fazê-lo em relação ao manejo clínico das psicoses.

Creio que, nesse ponto, o analista se encontra numa bifurcação. Por um lado, parece imerso em tal ambiente, ao ler as psicoses e demais manifestações no campo da holófrase segundo o modelo evolucionista e, portanto, intervir ortopedicamente, tentando neurotizar as psicoses ao buscar adaptá-las ao ideal social. Por outro lado, para escapar desse ambiente, assume a função de “secretário do alienado”; o quê, no fim das contas, nada mais é do que abster-se de intervir.

5) Lacan segue sua crítica ao evolucionismo quando lhe imputa a responsabilidade por colocar o homem no lugar da fina flor da criação:

¹²⁶ Ibidem. (1960). Aula de 4/05/1960. p. 261.

¹²⁷ Ibid. (1990). *O Seminário. Livro II*. Aula de 15/04/64. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 129.

[...] não é por causa de Darwin que os homens se consideram menos fina-flor dentre as criaturas, já que é precisamente disso que ele os convence.¹²⁸

Sendo esta a crença que constitui o homem como religioso.¹²⁹

Segue um breve recenseamento do tema “evolução” e “desenvolvimento” nos seminários e *Escritos* de Lacan:

Freud fala em evolução da libido, evolução do Eu, evolução pulsional ao longo de toda a sua obra. Lacan menciona “evolução do sujeito” nove vezes nos primeiros seminários – cinco delas apenas no *Seminário 5* –, depois não encontramos mais essa expressão em seus seminários. Menciona a “evolução do Édipo” no *Seminário 5*, em seus três tempos, o que parece favorecer o modelo evolucionista em detrimento do criacionista, assim como à concepção da “constituição do sujeito” que vigora no campo lacaniano. Entretanto, logo após, no *Seminário 6*,¹³⁰ Lacan chama atenção para que não vejamos etapas evolutivas nos esquemas da construção do grafo do desejo. Trata-se, ali, de marcar a anterioridade lógica de cada um dos esquemas da construção do grafo com relação ao seguinte. Todavia, essa ressalva não se dirige ao Édipo.

Já a expressão “desenvolvimento do sujeito” aparece dezesseis vezes em Lacan. Cinco no *Seminário 4*, quatro vezes no *Seminário 5* e três no *Seminário 3* – são estes os seminários com maior incidência dessa expressão. Consta apenas uma vez nos seminários 6, 8, 9 e 12, e depois, não mais. A expressão “desenvolvimento psíquico” aparece duas vezes nos *Escritos*,¹³¹ ambas em referência a algum aspecto da teoria freudiana. E consta apenas uma vez no *Seminário 1*, em relação ao estágio do espelho; uma vez no *Seminário 2*, em relação a Anna Freud; uma vez no *Seminário 4*; duas vezes na sua tese: *Da psicose paranoica e suas relações com a realidade* e três vezes no texto sobre *A Família*.

Este recenseamento fornece um panorama do uso das concepções de evolução e desenvolvimento em relação a sujeito e psiquismo no quadro geral do ensino de Lacan. Podemos constatar que a incidência destes termos é relativamente baixa no quadro geral da sua teoria. Vale ressaltar que o uso das expressões “desenvolvimento psíquico” e “evolução do sujeito” concentra-se em seus primeiros seminários. E, em sua maior parte, tal uso está vinculado a alguma menção à teoria de Freud. Noutras três vezes, aparecem articuladas ao

¹²⁸ Ibid. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 811.

¹²⁹ Ibid. (2009). Breve discurso in la ORTF. Em *Escritos 2*. México: Siglo XXI. p. 239.

¹³⁰ Ibid. (1958). *El Seminario. Libro 6*. Aula de 12/11/1958. Psikolibro. Obras completas versão digital. p. 847.

¹³¹ Em: “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” e “Formulações sobre a causalidade psíquica”.

estádio do espelho. Em vista disso, a incidência dessas expressões em Lacan não me parece anular as críticas que ele faz ao paradigma evolucionista.

A crítica ameríndia e o Iluminismo

A crítica ameríndia dirigida à sociedade europeia – que abordava temas como o dinheiro, a fé, o poder hereditário, as liberdades pessoais, entre outros –, exerceu grande influência sobre as principais figuras do Iluminismo francês. Contudo, a contribuição ameríndia para as ideias iluministas foi apagada. O evolucionismo mental – por desconsiderar a capacidade intelectual dos povos originários – para manter-se de pé, tem como condição continuar sustentando tal apagamento. É, portanto, um equívoco considerar que o Iluminismo foi o resultado de um processo civilizatório originado exclusivamente na Europa. Tal apreciação não foi obra dos pensadores do Iluminismo. Vários deles tiveram, como inspiração de seus ideais de liberdade individual e igualdade política, fontes e exemplos ameríndios e não negavam isso.

O quadro evolutivo da história humana, que permanece intacto até hoje, concebeu a história como um progresso material e redefiniu os críticos indígenas como:

Filhos inocentes da natureza, cujas concepções de liberdade, meros efeitos de seu modo de vida inculto, não constituíam um desafio sério ao pensamento social contemporâneo [...].¹³²

Essa é uma das maneiras como os modernos concebiam os povos originários. E chegamos ao ponto que nos interessa tratar aqui. A saber: os marcos que operam como referência diagnóstica para as psicoses, anteriormente descritos – capacidade de elaboração simbólica, capacidade metafórica, recursos simbólicos –, têm muita semelhança com o modo como os modernos descreviam os povos originários. Apliquemos a citação acima para as psicoses: o psicótico está entregue à força da natureza pulsional, ao gozo desenfreado e tampouco é levado à sério.

Vejamos outras descrições desses povos pelos modernos:¹³³

Excêntricos, incapazes de reflexão consciente, de mentalidade pré-lógica, incultos, viviam num mundo onírico místico, conformistas inconscientes, presos nos grilhões da

¹³² Graeber, D. & Wengrow, D. (2022). Op. cit. p. 469.

¹³³ Extraídos da longa pesquisa de Graeber e Wengrow.

tradição, incapazes de qualquer tipo de pensamento consciente e crítico, ingênuos, obtusos, carentes de capacidade imaginativa, simplórios, desprovidos de complexidade social e intelectual, livres, radicais, errantes, vagabundos, presos num único modo muito simples de existência social, incapazes de estabelecer uma ordem social. Não é raro pensadores contemporâneos compararem bandos de caçadores-coletores com chimpanzés ou babuínos – em vez de compará-los com qualquer pessoa –, como no caso de Harari.¹³⁴

Encontramos na descrição acima a característica da errância – também considerada como um traço distintivo das psicoses –; já em Lacan, não a encontrei articulada às psicoses.

Vejamos o levantamento realizado pelo historiador David Wootton¹³⁵ sobre o repertório intelectual de um inglês instruído em 1600 – às vésperas da Revolução Industrial –: acreditava que bruxas podiam invocar tempestades para afundar navios no mar. Acreditava em lobisomens. Acreditava que Circe realmente transformou em porcos a tripulação de Odisseu. Acreditava que os camundongos surgiam por geração espontânea em montes de palha. Acreditava em magos. Acreditava que o corpo de uma pessoa assassinada sangraria na presença do assassino. Acreditava na existência de um unguento que, se fosse aplicado na faca que causou um ferimento, curaria o ferimento. Acreditava que Deus projetou a natureza para que fosse interpretada pelos homens. Acreditava ser possível transformar metal sem valor em ouro, embora duvidasse que alguém soubesse como fazê-lo. Acreditava que a natureza abominava o vácuo. Acreditava que o arco-íris era um sinal de deus e que cometas pressagiavam males. Acreditava que sonhos prediziam o futuro se soubéssemos como interpretá-los. Acreditava que a Terra era imóvel e que o Sol e as estrelas faziam um giro em torno dela a cada 24 horas.

Não lhes parece que nosso olhar sobre esse homem nos primórdios da idade moderna, coincide com a visão que os intelectuais vitorianos tinham sobre os povos indígenas? E mais, não lhes parece que coincide com a visão comum sobre os loucos? Que, por sua vez, em certa medida, coincide com a visão dos analistas sobre as psicoses? A ideia vigente é a de que a última versão é sempre a melhor. O psicótico seria a versão inacabada do neurótico, uma vez que teve sua “constituição psíquica” obstaculizada. É o paradigma evolucionista que opera como chave de leitura aí.

Kraepelin (1899), considerava haver um déficit intelectual em casos de demência paranoide precoce – o que correspondia a um tipo de esquizofrenia –, evidenciado pelo conteúdo absurdo e infantil das vozes. Acredito que essa concepção siga vigente ainda hoje,

¹³⁴ Harari, Y. N. (2014). *Apud*, Graeber, D. & Wengrow, D. (2022). Op. cit. pp. 110-111.

¹³⁵ Pinker, S. (2018). Op. cit. p. 23.

só que figura como: baixa capacidade de elaboração simbólica, ausência ou pobreza de recursos simbólicos, literalidade ou incapacidade de usar a metáfora e entendê-la. Assim como os portugueses, na versão debochada dos brasileiros, são literais e não entendem piadas – o que é um modo de rebaixar sua inteligência. É ou não similar ao modo como os modernos descreviam aqueles considerados primitivos?

O mito de que os forrageadores viviam num estado de simplicidade infantil – sem complexidade cognitiva e intelectual, errantes, apenas a serviço da sua subsistência – permanece vivo até hoje, junto com a ideia de que não existia “civilização” antes da revolução agrícola, apesar dos achados arqueológicos. Tal mito ecoa na clínica, efeito da comparação e equivalência entre os psicóticos e os “primitivos”. Afinal, seria de estranhar tais observações acerca das psicoses? Que os psicóticos não têm complexidade cognitiva e intelectual, são errantes, e vivem apenas a serviço da sua subsistência, sem desejo?

Para Lacan, levados ou não pelo exemplo de Freud, quase não há psicanalistas que não tenham caído na teoria da evolução mental.¹³⁶

O “mito diacrônico de uma pretensa maturação”¹³⁷ coloca as psicoses numa condição de falha evolutiva – uma espécie de queda do paraíso neurótico. O paraíso da resolução edípica, já figurado no tipo genital nos idos do freudismo; hoje encarnado no tipo autônomo, emancipado, senhor do seu próprio desejo. Um preconceito evolucionista de cunho religioso, de grandes consequências na diagnose das psicoses e de outras manifestações no campo da holófrase, tais como as psicoses não-desencadeadas. Trata-se, no mito diacrônico da maturação, da estrutura do discurso do mestre, que se caracteriza pelo fato de que, em determinado lugar, haja alguém que faça semblante de comandar. A crença no imperativo é o princípio mesmo da ideia de progresso.¹³⁸ O progresso do tratamento que tem como horizonte a pretendida maturação – que nada mais é do que conduzir a análise na direção dos ideais sociais contemporâneos – é uma tentativa de neurotização das psicoses.

O criacionismo de Lacan responde ao conjunto de problemas decorrentes do “evolucionismo mental”. E aqui brilha a metáfora, como forma de criar e de dar conta da criação – uma vez que ela corresponde à centelha criadora do significante.

¹³⁶ Lacan, J. (1986). Op. cit. Aula de 17/03/54. p. 131.

¹³⁷ Ibid. (2005). *O Seminário. Livro 10*. Aula de 19/12/62. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 83.

¹³⁸ Ibid. (1988). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. Em *Intervenciones y textos I*. Buenos Aires: Manantial.

Se metáfora e metonímia constituem os dois eixos da linguagem, não poderia haver linguagem sem elas. Mais radicalmente: “Nada do que a linguagem faça é outra coisa que metáfora ou metonímia [...]”.¹³⁹

Se nas psicoses não houvesse metáfora, teríamos que sustentá-las como fora da linguagem – o que seria um absurdo! Ou seja, é extrapolação defender que o psicótico não faz metáfora, e mais ainda aplicar como dado diagnóstico. Como é que o psicótico não faria metáfora se a suplência da metáfora paterna – mesmo que delirante! – é também uma metáfora? Lacan jamais afirmou que um psicótico não faz metáfora. O que disse foi: “Está totalmente excluído que um animal faça uma metáfora”¹⁴⁰ Mais ainda: a realização simbólica do sujeito, presente em toda situação subjetiva, é sempre criação simbólica. Não há criação simbólica sem metáfora. Melhor dizendo, a metáfora é a própria criação. Como é que as psicoses poderiam estar excluídas disso?

Acredito que o problema com a metáfora no discurso holofraseado seja a predominância do sem sentido, uma vez que a metáfora delirante não participa do sentido comum. O sem sentido é um dos aspectos da metáfora, implícitos na ambivalência do *pas de sens* que a caracteriza: um passo de sentido e ausência de sentido.

Sobre a suposta capacidade reduzida de elaboração simbólica e os poucos recursos simbólicos atribuídos às psicoses, não poderíamos cogitar tratar-se de uma confusão do analista com, por exemplo, a redução ao filo mortal especular? Ou com os efeitos da infinitização? Que, uma vez desconsiderados enquanto tais, são interpretados como déficit? Melhor dizendo: desconsiderada a articulação estrutural dos elementos, interpreta-se na chave evolucionista como déficit. A dita “falta de elaboração simbólica” não poderia referir-se a que não se arma o oito interior no discurso psicótico? Não se arma a Outra cena do inconsciente? São possíveis leituras alternativas que a teoria lacaniana oferece, para muito além do déficit.

Que o significante do Nome-do pai não opere em algum ponto de A (ordem simbólica); que a lógica fálica, em alguma medida, não opere, daí resulta uma falha na significação – falha na legalidade da cadeia significante – e tal efeito não incide sobre toda a cadeia significante. Isto não quer dizer que não haja produção de significação nas psicoses – num discurso holofraseado. O que acontece é que a significação, dentre outras particularidades, pode não fazer laço social. Ou seja, pode não participar do sentido comum.

¹³⁹ Ibid. (1971). *El Seminario. Libro 18*. Aula de 16/06/71. Desgrabación traducida por Hugo Savino. Minha Tradução. Na versão da Zahar (2009. p. 159) encontra-se: “nada do que a linguagem nos permite fazer jamais passa de metáfora ou metonímia”.

¹⁴⁰ Ibid. (1992). *Seminário. Livro 3*. Aula de 2/05/56. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 249.

A conclusão a que podemos chegar a partir do ideário evolucionista é que, se estamos vivos, somos a nata, a fina flor da criação, salvo as anomalias vigentes sob regime de exceção. Essa é a condição das psicoses e das demais manifestações holofrásicas, consideradas como um raro desvio da rota padrão. Somos melhores que aqueles que nos antecederam e piores em relação aos que virão. A última versão é sempre melhorada, uma vez que corrige os erros das anteriores – eis o fundamento do etarismo. Tal modelo induz o analista a uma “acalculia ideológica”¹⁴¹ que o impede justamente de contar com, e calcular, a possibilidade da incidência clínica das psicoses fora do quadro de exceção da anomalia. É o que preconiza a hermenêutica edípica para os quadros fora da evolução edípica padrão.

Esse problema também acometeu grande parte dos estudiosos ao examinarem a amplitude geral da história: por ignorarem o mundo pré-agrícola, o relegaram ao papel de uma estranha anomalia – podemos dizer, igualmente, por “acalculia ideológica”! Hábito peculiar de pensamento que exigia que populações inteiras de caçadores-coletores fossem tratadas como aberrantes por se desviarem da rota evolucionária.¹⁴² O problema da “acalculia ideológica”, somado às generalizações fundamentadas em um elemento isolado e ao raciocínio embasado em estereótipos, induz a problemas diagnósticos. Por exemplo: “se fulano faz metáfora, não pode tratar-se de uma psicose, deve ser uma neurose”. Note-se que este exemplo tem o agravante de apoiar-se apenas em um elemento isolado – e ainda que falso –, em detrimento da articulação entre vários elementos para o estabelecimento da hipótese diagnóstica. Acontece também com o diagnóstico das neuroses: “se há uma insatisfação permanente, logo é uma histeria”.

A revisão do conjunto de ideias que fundamenta os critérios diagnósticos pode abrir o foco e fazer avançar a clínica psicanalítica. Em se tratando de clínica lacaniana, então, reputo como condição necessária.

¹⁴¹ Pinker, S. (2018). Op. cit p. 82.

¹⁴² Graeber & Wengrow. (2022). Op. cit. p. 220.

BIBLIOGRAFIA:

1. Eidelsztein, A. (2012). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Vol. I: Intervalo y holofrase, locura, psicosis, psicossomática y debilidad mental*. Buenos Aires: Letra Viva.
2. Eidelsztein, A. (2019). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Vol. II: Neurosis, historia, obsesión, fobia, fetichismo y perversiones*. Buenos Aires: Letra Viva.
3. Graeber, D. & Wengrow, D. (2022). *O despertar de tudo*. São Paulo: Editora Schwarcz.
4. Lacan, J. (1985). *O Seminário. Livro 2*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
5. Lacan, J. (1986). *O Seminário. Livro 1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
6. Lacan, J. (1988). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. Em *Intervenciones y textos I*. Buenos Aires: Manantial.
7. Lacan, J. (1991). *O Seminário. Livro 7*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
8. Lacan J. (1995). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
9. Lacan, J. (1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
10. Pinker, S. (2018). *O Novo Iluminismo em defesa da razão da ciência e do humanismo*. São Paulo: Editora Schwarcz. Edição digital.
11. Sahlins, M. (1972). The Original Affluent Society. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

FLÁVIA DUTRA

Sócia de APOLa.

E-mail: fgdutr@gmail.com

Gênios e demônios na ciência: a dimensão da verdade ou a sua garantia?

Geniuses and demons in science: the dimension of truth or its guarantee?

MARIANA LATORRE

RESUMO:

Este trabalho é uma articulação da proposta de pensar o avanço da ciência por meio dos demônios – do gênio maligno de Descartes – que questiona o conhecimento estabelecido, o que se sabe e a direção da cura para o que não se alcança.

PALAVRAS-CHAVE: ciência – demônios na ciência – conhecimento – o não realizado – direção da cura – objeto a – criação ex-nihilo – novo sujeito.

ABSTRACT:

This work is an articulation of the proposal to think about the advancement of science through demons – from Descartes' evil genius – which questions established knowledge, what is known, and the direction of the cure toward what is not achieved.

KEYWORDS: science – demons in science – knowledge – the unrealized – direction of the cure – object a – creation ex nihilo – new subject.

Hoje apresento uma doutora em História da Ciência do México, Jimena Canales e o seu livro *La ciencia y sus demonios* (*A ciência e os seus demônios*). No prefácio, ela diz:

Depois de ter dedicado décadas de estudo à história da ciência, não tinha conseguido comunicar o mais importante sobre o assunto. A falha residia no fato de que o que eu queria dizer ia radicalmente contra a corrente. A maioria dos estudos sobre a ciência centra-se na forma como esta é utilizada para confirmar e consolidar o que sabemos. Destacam a sua grande utilidade para compreender e manipular o mundo que nos rodeia e a forma como nos aproxima da verdade e da certeza. Mas a coisa mais excitante da ciência pareceu-me ser exatamente o oposto. Os aspectos da ciência que alteram a nossa realidade palpável, que abrem novos territórios à nossa frente e

introduzem novidades insuspeitadas que não compreendemos totalmente e não sabemos controlar.¹⁴³

Já vimos muito, até onde eu me lembro em Apertura e APOLa, que Lacan já contava com a ciência pós-moderna, o princípio da incerteza de Heisenberg, o princípio da incompletude de Gödel,¹⁴⁴ a física relativista de Einstein e sua consequência: a física quântica, a noção de estrutura a partir do giro linguístico, o que significa entendê-la não no sentido estrutural, como o edifício que tem vigas e colunas como o de Chomsky, mas sem um centro, o que é o mesmo que dizer que os significados não são definidos.

Na primeira comunicação que apresentei nas últimas jornadas de Apertura em 2018: “Um acontecimento: uma outra psicanálise”, tomei a noção de acontecimento de Derrida quando ele se refere precisamente à noção de estrutura. A citação que tomei dele dizia:

Talvez tenha havido, na história do conceito de estrutura, algo que pudesse ser chamado de “acontecimento”, se esta palavra não carregasse consigo uma carga de significado que a exigência estrutural – ou estruturalista – tem precisamente a função de reduzir ou submeter à suspeita. Mas digamos um “acontecimento” e tomemos esta palavra com cautela, entre aspas. O que seria então este acontecimento? Teria a forma exterior de uma rutura e de uma duplicação.¹⁴⁵

E eu tomei isso para equiparar a mudança produzida na concepção de estrutura, a partir desse acontecimento, com a mudança da psicanálise como acontecimento a partir da proposta de Alfredo Eidelsztein. E o que é fundamental é o ponto fulcral da noção de imissão de Outridade.

¹⁴³ Canales, J. (2024). *La ciencia y sus demonios (A ciência e os seus demônios)*. Barcelona: Arpa. p. 24.

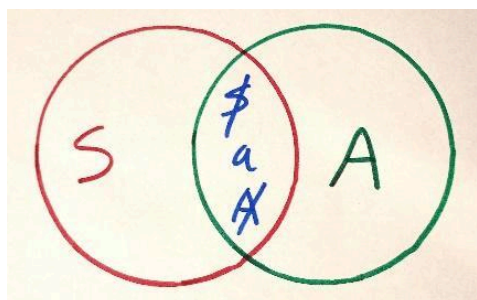
¹⁴⁴ Síntese. O primeiro teorema da incompletude afirma que, sob certas condições, nenhuma teoria matemática formal capaz de descrever os números naturais e a aritmética com expressividade suficiente é simultaneamente consistente e completa.

¹⁴⁵ Derrida, J. (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. Em *Escrita e diferença*. https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/estructura_signo_juego.htm.

Acontecimento

A viragem linguística

Sem centro/ o centro vazio



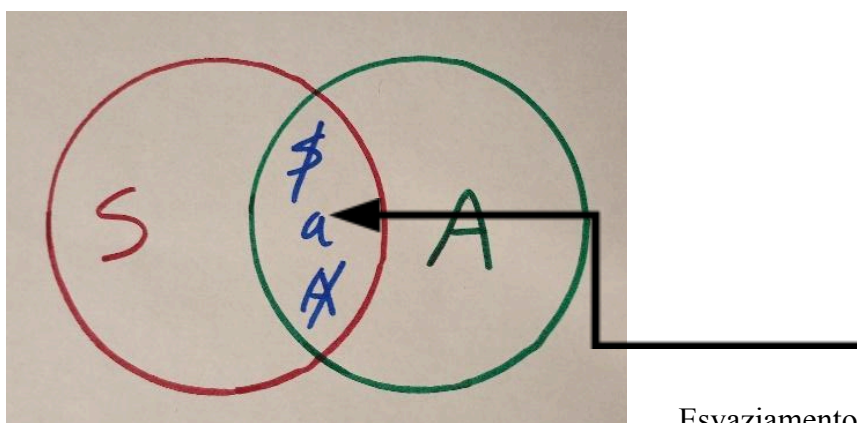
Derrida afirma ainda que até este acontecimento, a estruturalidade da estrutura, foi sempre neutralizada, reduzida: por um gesto que consiste em dar-lhe um centro, em remetê-la para um ponto de presença, para uma origem fixa.

É por isso que faz sentido pensar que a subversão foi kepleriana, não copernicana, porque a partir da descoberta de que não há centro no sistema solar, nem mesmo o sol, há um descentramento da estrutura da realidade, um esvaziamento do centro.

Em todo o caso, haveria dois:

IMISÇÃO DE OUTRIDADE

Não há sujeito sem Outro.



Esvaziamento do centro.

Isto implica que não se pode pensar em algo estrutural como central, porque não há nada no centro. Trata-se, em última análise, da história das relações entre os significantes. Lacan diz:

Se o sujeito é o que eu afirmo no meu ensino, o sujeito determinado pela língua e pela fala, isso significa que o sujeito, in initio, começa no lugar do Outro, na medida em que é o lugar onde surge o primeiro significante.¹⁴⁶

Assim, se o sujeito começa no lugar do Outro, ele é simultaneamente interior e exterior. A partir do acontecimento, Derrida afirma:

[...] foi preciso começar a pensar que o centro não era um lugar fixo mas uma função, uma espécie de não-lugar no qual se representavam substituições de signos ad infinitum. É então o momento em que a linguagem invade o campo problemático universal; é então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso – na condição de ser entendido sobre esta palavra – isto é, um sistema em que o sentido central, originário ou transcendental nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de sentido transcendental estende ao infinito o campo e o jogo da significação.¹⁴⁷

Diríamos com Lacan: **não há realidade pré-discursiva**. Portanto, o sentido vai ser dado pelo discurso. Assim, pode ser que as articulações significantes nos levem a compreender que se trata de uma questão de segregação, de discriminação de uma pessoa que tem um bom nível econômico, porque é tratada como se a sua família tivesse roubado aos outros para chegar a esse estatuto. Isso acontece muito, aliás, aconteceu comigo: eu não podia ser uma dama, não por ser negra, mas por ser pobre e por não poder alugar um vestido.

Derrida diz que a partir deste acontecimento, na concepção do conceito de estrutura, já não há um centro que determine o significado porque há infinitas substituições, não há um significado transcendental, portanto se dissermos que branco, preto, pobre, rico, é um significante logo, significa que não temos um significado transcendental, não sabemos o que significa e pode mudar o que significa como consequência de um trabalho de análise.

¹⁴⁶ Lacan, J. (1984). *El Seminario. Libro 11*. Buenos Aires: Paidós. p. 206.

¹⁴⁷ Derrida, J. (1989). Op. cit.

Jimena Canales, doutorada em história da ciência, propôs-se estudar os demônios, aquilo que não era conveniente estudar porque era o que punha em causa o que se sabia. Diz ela:

Os demônios modernos não foram encontrados nos antigos grimórios de feitiços e encantamentos mágicos. Eles apareceram em textos clássicos da ciência e da filosofia modernas, escritos por pensadores e cientistas muito respeitados. A partir do século XIX, foram regularmente publicados em revistas de referência, como as prestigiadas revistas académicas *Nature* e *American Journal of Physics*. As revistas científicas especializadas, como a *Scientific American*, cobriram as suas aventuras. Até os principais meios de comunicação social, como o *New York Times*, os noticiaram ocasionalmente. A maioria dos demônios estava associada ao apelido do cientista que primeiro especulou sobre a sua possível existência. Alguns eram tão influentes que se tornaram parte integrante dos manuais escolares. A maior parte dos trabalhos de investigação sobre demônios foram amplamente elogiados e muitos deles apontavam para descobertas fundamentais, como a termodinâmica, a teoria da relatividade e a mecânica quântica.

A natureza espantosa da descoberta e da invenção pode levar-nos a suspeitar que algo semelhante a uma força inconsciente colide por detrás dos limites da razão e impulsiona o seu desenvolvimento a partir do exterior.¹⁴⁸

Os cientistas usam a palavra “demônio” para se referirem a algo que desafia a explicação racional, que “pode confundir ou quebrar uma hipótese ou uma lei da natureza”.

O *Oxford English Dictionary* define “demônios” na ciência como “qualquer uma de várias entidades fictícias com capacidades especiais, utilizadas em experiências de pensamento científico”. São frequentemente referidos pelo mesmo nome “com referência à pessoa particular associada à experiência” e seguem um padrão que teve origem em René Descartes, o pensador do século XVII conhecido por inaugurar a Idade da Razão.

O “demônio de Laplace” seguiu as pisadas do “demônio” de Descartes e tornou-se um modelo para novas máquinas de calcular que poderiam potencialmente determinar a posição e o movimento precisos de cada partícula no universo para conhecer todo o passado e mesmo o futuro. Estes dois demônios não tardaram a enfrentar a forte concorrência da criatura

¹⁴⁸ Canales, J. (2024). Op. cit. p. 23.

vitoriana chamada “demônio de Maxwell”, que podia causar estragos no curso normal da natureza. À medida que a ciência crescia em prestígio e complexidade, muitos outros demônios foram invocados e nomeados em homenagem a Charles Darwin, Albert Einstein, Max Planck, Richard Feynman e outros.

Os investigadores referem-se a eles por vezes como ele, por vezes como ela, e muitas vezes como **isso**.¹⁴⁹

Acho muito interessante que lhe chamemos **isso**, *Ça*, que fala, que pensa, que é o sujeito antinômico da ciência, que escapa à razão.

Também se chamou **o demônio da tecnologia**.

Um passeio pela história da ciência e da tecnologia mostra-nos que as inovações geram muitas vezes arrependimento, que a determinação pode transformar-se em angústia e que o entusiasmo inicial dá lugar a um exame de consciência.

Por exemplo: a bomba atômica. No último *streaming* deste ano, Pedro Carrere referiu-se ao fato de se poder ver o gesto no desempenho de Cillian Murphy no filme *Oppenheimer*.

Mas a sabedoria e a própria inteligência também têm sido associadas ao demônio.

O relato bíblico da expulsão de Adão e Eva do Jardim do Éden descreve o conhecimento como transgressor e até demoníaco. Uma criatura associada ao Diabo, mais astuta do que qualquer outro animal selvagem, tenta Adão e Eva a morderem o fruto proibido.

As palavras utilizadas para descrever a serpente foram traduzidas do hebraico *arum* como “sábio”, “inteligente”, “astuto”, “subtil”, “ardiloso”. Por que é que a inteligência e a sabedoria estão tão diretamente relacionadas com o pecado e a ilegalidade nesta passagem bíblica e não só?

No século VI, o exemplo da vida do clérigo Teófilo de Adana foi utilizado para realçar os perigos de trocar a alma pela promessa de um conhecimento completo e total.¹⁵⁰

Na virada do milênio, as empresas em que eram estudados eram verdadeiramente globais e a investigação era realizada em laboratórios selecionados de Helsínki a Tóquio. Estes estudos foram fundamentais para o desenvolvimento da mecânica, da termodinâmica, da relatividade, da mecânica quântica e da cosmologia. O estudo dos demônios estendeu-se

¹⁴⁹ Ibidem. p. 25.

¹⁵⁰ Ibidem. p. 25.

depois às ciências da vida, onde foram considerados como fornecendo o impulso necessário que impulsionou a própria vida desde as suas humildes origens na matéria bruta. Passaram a desempenhar papéis fundamentais na biologia evolutiva, na biologia molecular e na neurociência. Por fim, deixaram as escrivaninhas dos físicos teóricos e as mesas de laboratório dos experimentalistas para afetar a teoria econômica e a política monetária.

A ciência é frequentemente apresentada como uma arma contra todos os tipos de crenças pseudo-científicas e supersticiosas que foram difundidas por charlatões ou impostores e alimentadas pelas forças da religião e da superstição. Carl Sagan, o famoso cosmólogo e autor de ciência popular, celebrou a ciência precisamente por esta razão. Em seu livro best-seller, *O Mundo Assombrado por Demônios* (1996), descreveu o método científico como “a fina arte de detectar disparates” que permitiu aos cientistas eliminar crenças irracionais e outras falsidades deste mundo.

As leis são anuladas, descobrem-se novas impossibilidades. O cisne negro é um acontecimento improvável, mas possível. Acreditava-se que a lei era que os cisnes eram brancos até se descobrirem cisnes negros na Austrália.

Penso que é importante distinguir o saber não sabido do não realizado, porque o primeiro é um sintoma e o segundo é a possibilidade de um novo objeto.

SABER NÃO CONHECIDO

Sintoma

Constituído pelo significado do A

que coloca um *fallasser* no lugar

de ser objeto do desejo do A por amor

mas na realidade é da demanda.

NÃO REALIZADO

Objeto *a*

Impossível

Para além de A

Criação *ex-nihilo*

Novo sujeito

Poderíamos dizer que o cisne negro não era conhecido. Não realizada seria a geometria não euclidiana que deu origem a todo um novo espaço graças à crença no impossível.

Afirma Jimena Canales:

O físico Max Born deu-nos uma das interpretações mais honestas dos **pontos cegos** dos cientistas quando se trata do impacto da sua investigação. Refletindo sobre os seus próprios contributos, admitiu que “quem tivesse descrito as aplicações técnicas destes conhecimentos tal como os temos hoje, ter-se-ia rido”. O caminho percorrido pelo desenvolvimento da

tecnologia ao longo dos últimos séculos ultrapassou os sonhos de qualquer pessoa. Na juventude de Born, “não havia automóveis, aviões, comunicações por rádio, filmes, televisão, linhas de montagem, produção em massa, etc.”¹⁵¹

É este ponto que quero dar ênfase neste momento do meu trabalho. Desenvolverei o assunto noutra oportunidade, mas parece-me que, para começar, podemos insistir na questão dos **pontos cegos** como os pontos que não são vistos pelo paradigma para Kuhn quando ele diz que o paradigma restringe a visão.

Segundo Thomas Kuhn, um paradigma é um sistema de crenças, princípios, valores e premissas que determinam a visão – o que é visto e portanto o que não é visto. Em alturas de revoluções científicas, o que acontece é que, um paradigma entra em crise porque as questões que surgem não são respondidas pelas respostas dadas pelas teorias que constituem o paradigma. Podemos pensar que começa a fazer-se luz sobre aqueles pontos obscuros, aqueles pontos cegos que não estavam a ser vistos e contemplados pelo paradigma. Talvez esses pontos fossem tidos como impossíveis, como no caso das paralelas na geometria euclidiana, mas esse ponto de impossibilidade é possível na geometria projetiva que deu origem a um novo espaço.

No que é suposto ser um fim de análise, podemos visualizar os pontos que permaneciam impossíveis e que se tornam difíceis – mas possíveis – mudando a perspectiva, fazendo luz sobre as sombras.

O gênio da linguagem

Por outro lado, pareceu-me interessante refletir sobre a questão do gênio da linguagem. Eis o artigo de onde retirei algumas das ideias sobre o assunto. Gerardo Vázquez-Ayora, na sua obra *Introducción a la Traductología*, define-o como:

O conjunto de características que cada língua possui e que a tornam única e diferente das outras. Deste ponto de vista, cada língua tem o seu próprio espírito, ou seja, um modo de proceder único e singular que a constitui, ou, por outras palavras, uma “preferência secreta”.¹⁵²

¹⁵¹ Canales, J. (2024). Op. cit. p. 26.

¹⁵² Discurso sobre a finalidade da Academia e sobre os diferentes génios das línguas.

É consensual que Amable de Bourzeis foi o primeiro a utilizar a expressão em 1635, no seu volume *Discours sur le dessein de l'Académie et sur le différent génie des langues*.¹⁵³ Edward Sapir, um antropólogo e linguista polaco, afirmou no século XX:

Este tipo de plano ou “gênio estrutural” da língua é algo muito mais essencial, mais dominante, até, do que qualquer outra característica da língua que possamos mencionar, nem podemos ter uma ideia satisfatória da sua natureza apenas enumerando os vários aspectos que constituem a gramática de uma língua.

Começa-se a pensar nele como um espírito calculável, como quando se tenta calcular o sujeito/tema/assunto, mas há sempre um resto que escapa, que é a grande criação de Lacan: o objeto *a*, que é a possibilidade de novas criações *ex-nihilo*, sem qualquer garantia, porque, por definição, está para além do que é determinado pelo estabelecido de um discurso.

¹⁵³ Vázquez-Ayora, G. (1977). Introduction to Translatology. Washington (D.C.); Georgetown University Press. p. 86.

BIBLIOGRAFIA:

1. Canales, J. (2024). *La ciencia y sus demonios*. Barcelona: Arpa.
2. Derrida, J. (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas. Em *La escritura y la diferencia*.
https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/estructura_signo_juego.htm
3. Lacan, J. (1984). *El Seminario. Libro II*. Buenos Aires: Paidós.
4. Vázquez-Ayora, G. (1977). *Introduction to Translatology*. Washington (D.C.); Georgetown University Press.

MARIANA LATORRE

Graduada em Psicologia pela U.B.A. Psicanalista presencial e virtual desde 2008.

Acompanhante terapêutica desde 2014. Participante da Comissão diretiva de APOLa desde 2018.

Para-além das palavras e das coisas.

Further beyond words and things.

JUAN LICHTENSTEIN

RESUMO:

O texto explora a interseção entre a lógica simbólica, a cibernética e a psicanálise no pensamento de Jacques Lacan, vinculando-a à obra de Jorge Luis Borges. Analisa como ambos os autores entendem a linguagem e a realidade como sistemas simbólicos autônomos, desvinculados de uma referência fixa. Lacan adota ideias da lógica matemática e da cibernética, redefinindo o significante como um elemento vazio de significado, o que o leva a postular a lógica como uma “ciência do Real”. Borges propõe uma concepção semelhante do mundo como um texto em constante escrita e leitura. Além disso, o texto critica o nominalismo aristotélico, destacando como Borges e Lacan concebem os signos linguísticos como entidades reais. Por fim, é levantada a possibilidade de uma psicanálise compatível com a ciência a partir da lógica simbólica.

PALAVRAS-CHAVE: Lacan – Borges – lógica simbólica – cibernética – nominalismo – significante – linguagem – A Carta Roubada.

ABSTRACT:

The text explores the intersection between symbolic logic, cybernetics, and psychoanalysis in Jacques Lacan's thought, linking it to Jorge Luis Borges' work. It analyzes how both authors conceive language and reality as autonomous symbolic systems, detached from fixed reference. Lacan adopts ideas from mathematical logic and cybernetics, redefining the signifier as an element devoid of meaning, leading him to propose logic as a "science of the Real." Borges offers a similar vision of the world as an ever-unfolding text of writing and reading. Additionally, the text critiques Aristotelian nominalism, emphasizing how Borges and Lacan regard linguistic signs as real entities. Finally, it raises the possibility of a psychoanalysis compatible with science through symbolic logic.

KEYWORDS: Lacan – Borges – symbolic logic – cybernetics – nominalism – signifier – language – The Purloined Letter.

“[...] a história é um interminável e perplexo sonho das gerações humanas; no sonho há formas que se repetem, talvez não haja outra coisa senão formas [...]”
(Borges, *Outras inquisições*)¹⁵⁴

¹⁵⁴ Borges, J. L. (1960). De alguém a ninguém. Em *Outras inquisições*. Editora Globo. (Trabalho original publicado em 1950). pp. 137-140.

Introdução:

Neste trabalho, tentarei avançar sobre algumas conclusões apresentadas nas Jornadas da APOLa 2022 pelo grupo de pesquisa *Cyber Lacan*. Na mesa que compartilhei com Karina Glauberman, Pedro Fonseca e Irene Kleiner, exploramos a incorporação por parte de Lacan de ideias provenientes da cibernética e da teoria matemática da comunicação no *Seminário 2* (1954-55) e no “O Seminário sobre ‘A Carta Roubada’” (1956).

Durante 2023 e 2024, para aprofundar esses temas de crescente atualidade, vimos a necessidade de nos familiarizar com algumas ideias da lógica simbólica e matemática, cujos desenvolvimentos foram indispensáveis para o surgimento da cibernética. A lógica matemática forneceu a Lacan inúmeras ferramentas para operar com símbolos: seus modelos, esquemas, grafos e circuitos seriam difíceis de imaginar sem ela. Ela também tem um lado filosófico, que levou Lacan a chamar a lógica de “ciência do Real”.

À medida que avançávamos no estudo, comecei a notar que muitos dos temas e autores relacionados à lógica simbólica mencionados por Lacan também estavam presentes na obra do escritor argentino Jorge Luis Borges, trabalhados a partir de uma perspectiva filosófica semelhante.

Aplicada, desde o final do século XIX, a diferentes campos do saber – física, cibernética, psicanálise –, a lógica matemática conseguiu primeiro imitar e depois moldar tanto a “realidade concreta” – o mundo físico – quanto o mundo da linguagem – aquele que imaginamos como especificamente humano. A reflexão sobre esse movimento, presente tanto em Borges quanto em Lacan, permitiu a ambos reeditarem uma hipótese muito antiga, mas marginalizada no debate filosófico atual no ocidente: a ideia de que o mundo e o homem são feitos, ambos, de símbolos.

Lacan e Borges são os únicos autores que conheço próximos das “ciências humanas” cujas concepções sobre a realidade, a linguagem, o espaço e o tempo foram profundamente influenciadas pela lógica simbólica. Dessa forma, eles adotaram noções “anti-intuitivas” que, considero, não foram e ainda não são consideradas nos debates nas ciências sociais – filosofia, antropologia, linguística, história, psicologia.

Numa nota de rodapé de “O Seminário sobre ‘A Carta Roubada’”, texto escolhido por Lacan como abertura de seus *Escritos*, o psicanalista francês postula uma harmonia entre o “filo” de seu discurso e a obra de Borges. Neste trabalho, proponho-me a investigar essa hipótese e sua conexão com a Lógica Matemática e a ciência moderna.

A ciência do Real

Em “La naturaleza (matemática) del lenguaje en Lacan”¹⁵⁵, a psicanalista Irene Kleiner aponta que a Teoria Matemática da Comunicação, criada por Claude Shannon em 1948 e incorporada por Lacan por volta de 1955, produz uma transformação na natureza da linguagem. Essa teoria substitui a ideia psicológica de representação pela noção científica de mensagem. Um ano após a incorporação da cibernética em seu ensino, Lacan enuncia, no *Seminário 3* (1956), sua conhecida fórmula: “O significante, enquanto tal, não significa nada”.

Em “La cibernética. Nuevo corte en la arqueología del saber”¹⁵⁶ Karina Glauberman observa que “[...] o significante esvaziado de significação não faz parte de nenhum signo, nem de sua semântica, nem tem relação com qualquer marca, assinatura, indício ou referente [...]”.

Mas se o significante não tem referente, o que acontece então com o discurso da ciência? As ciências também perdem seu referente, ou seja, a realidade? Se assim fosse, restaria apenas “uma ordem simbólica, de lugares, numerais, letras, cifras, codificações, portas lógicas e códigos binários, na qual o sujeito ocupa seu lugar”¹⁵⁷.

O que pensa Lacan a esse respeito? Vamos explorar uma breve citação do *Seminário 21*, de 09/04/1974:

[...] Essa ciência do Real, a lógica, surgiu e só pôde surgir a partir do momento em que conseguimos esvaziar as palavras de seu significado [...].¹⁵⁸

Se existem apenas símbolos, porque estes perderam seu referente – ou significado –, então a disciplina que estuda racionalmente esses símbolos – a lógica simbólica – será a ciência do Real. Lacan repete a expressão “mundo simbólico” doze vezes no *Seminário 2*.

Esse salto pode parecer apressado, mas é dado por Lacan em uma fase “madura” de seu ensino: embora a teoria matemática da comunicação forneça a Lacan uma concepção

¹⁵⁵ Kleiner, I. (2022). La naturaleza (matemática) del lenguaje en Lacan. Em *El Rey está desnudo*, nº 20. <https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2023/11/El-Rey-esta-desnudo-No-20-1.pdf>.

¹⁵⁶ Glauberman, K. (2022). La Cibernética. Nuevo corte en la arqueología del saber. Em *El Rey está desnudo*, nº 20. <https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2023/11/El-Rey-esta-desnudo-No-20-1.pdf>.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Lacan, J. (1974a). *Seminário 21*. Aulas de 19/02/1974 e 9/4/1974. (Tradução nossa). <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf>.

científica da linguagem, a lógica simbólica já vinha “desgastando” a ideia de “representação” há décadas, como veremos mais adiante.

O mundo simbólico

Em “O Seminário sobre ‘A Carta Roubada’”, Lacan menciona Borges pela única vez e cita o número 114-115 (1955) da *Les Temps Modernes*, revista dirigida por Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Neste número, foram publicados, pela primeira vez, sete ensaios de Borges em francês¹⁵⁹ – alguns anos antes foram publicados o livro de contos *Ficções* e quatro contos de *O Aleph*.

Vamos explorar algumas ideias desses ensaios em que as palavras, mais do que representar a realidade, são a realidade.

Em “Magias parciais do Quixote”, depois de dar alguns exemplos de conjuntos singulares – que contêm a si mesmos, baseados no paradoxo de Russell –, Borges se pergunta:

Por que nos inquieta que Dom Quixote seja leitor de Dom Quixote, e Hamlet, espectador de Hamlet? Creio ter encontrado a causa: tais inversões sugerem que, se os personagens de uma ficção podem ser leitores ou espectadores, nós, seus leitores ou espectadores, podemos ser fictícios. Em 1833, Thomas Carlyle observou que a história universal é um livro sagrado infinito que todos os homens escrevem e leem e tentam entender, e no qual também são escritos.¹⁶⁰

Com essa citação de Carlyle, que também encerra o Epílogo de suas *Obras Completas*, Borges introduz vários elementos: o mundo como escrita, o tempo em que esse texto se desdobra, o conceito de infinito aplicado ao mundo real, a ideia de que fazemos parte dessa escrita¹⁶¹ e, ao mesmo tempo, temos a capacidade de escrever sobre ela.

Em “O espelho dos enigmas”, Borges cita Léon Bloy no mesmo sentido:

Tudo é símbolo, até a dor mais lancinante. [...] A história é um imenso texto litúrgico onde os iotas e os pontos não valem menos que os versículos ou

¹⁵⁹ *Les Temps Modernes*, 1955, n° 114-115.

<https://drive.google.com/file/d/1GnUc5i66dNplPSi7f6A4FhWXjQErKuJ7/view?usp=sharing>.

¹⁶⁰ Borges, J. L. (1952). *Magias parciais del Quijote*. Op. cit.

¹⁶¹ Em o *Seminário 2* (1954), Lacan define uma subjetividade como “sistema organizado de símbolos”.

capítulos inteiros [...].¹⁶²

Em “De alguém a ninguém”, ele conclui afirmando:

Schopenhauer escreveu que a história é um interminável e perplexo sonho das gerações humanas; no sonho, há formas que se repetem, talvez não haja outra coisa senão formas [...].¹⁶³

O que acontece, a partir dessa perspectiva, com o mundo físico? Assim se expressa Lacan no *Seminário 21* (19/02/1974):

[...] isso não se diz, que a lógica é a ciência do Real. [...] revelar a verdade ao mundo é revelar o próprio mundo. Isso significa que não há outro mundo senão a alma. [...] Porque o mundo – e bem, basta já de afirmá-lo – é uma hipótese que se apodera de tudo o mais [...].¹⁶⁴

O mundo como um texto em movimento – hipótese que se apodera de tudo o mais – parece ser incompatível com nossas ideias sobre espaço e tempo e com a maneira como os experimentamos. Pode a lógica simbólica nos ajudar a abordar esse problema?

Tempo e Espaço

Na conferência de encerramento do *Seminário 2*, “Psicanálise e cibernética, ou da natureza da linguagem”, Lacan afirma:

[...] a sintaxe existe antes da semântica. A cibernética é uma ciência da sintaxe, e talvez também esteja bem projetada para nos mostrar que tudo o que chamamos de ciências exatas não é outra coisa senão vincular a realidade a uma sintaxe.¹⁶⁵

Pode uma sintaxe, composta de elementos abstratos, ser compatível com nossa percepção do mundo concreto?

¹⁶² Borges, J. L. (1952). El espejo de los enigmas. Op. cit.

¹⁶³ Borges, J. L. (1952). De alguien a nadie. Op. cit.

¹⁶⁴ Lacan, J. (1974a). Op. cit.

¹⁶⁵ Ibid. (1954-55). Conferência “Psicanálise e Cibernética, ou da natureza da linguagem”. Em *O Seminário. Livro 2*. Disponível em: <http://staferla.free.fr/S2/S2%20LE%20MOI.pdf>. (tradução nossa).

Em “A perpétua corrida de Aquiles e a tartaruga”¹⁶⁶, Borges¹⁶⁷ cita um livro do lógico e filósofo Bertrand Russell, “O conhecimento do mundo exterior” (1927). Qual é a relação, para Russell, entre a lógica matemática e a física?

[...] toda a teoria dos conceitos físicos [...] é inspirada pela lógica matemática, e nunca poderia ter sido imaginada sem ela.¹⁶⁸

E o que acontece com os fatos observados? Russell nos alertará:

[...] O que sabemos empiricamente sobre o espaço e o tempo é insuficiente [...] para decidir entre várias alternativas matemáticas possíveis, mas essas alternativas são todas completamente inteligíveis e completamente adequadas aos fatos observados.¹⁶⁹

Vamos explorar, então, muito brevemente o modo como a lógica matemática concebe, para Russell, o tempo e o espaço:

O caminho pelo qual o problema da continuidade ingressa na filosofia é [...] o seguinte: os matemáticos tratam o espaço e o tempo como se fossem constituídos por pontos e instantes; [...] também têm uma propriedade, mais fácil de sentir do que de definir, que chamamos de continuidade [...].¹⁷⁰

Forçando um pouco o argumento, podemos postular: se o espaço e o tempo são compostos por abstrações – pontos e instantes –, a ciência que os estuda – a lógica matemática – será a ciência do Real. Mas será que Russell postula a existência real desses pontos e instantes? Ele não afirma nem nega. Vejamos sua opinião:

Não vejo razão para supor que os pontos e os instantes que os matemáticos introduzem ao tratar o espaço e o tempo sejam entidades reais existentes fisicamente, mas vejo razão para supor que a continuidade do espaço e do tempo reais possa ser mais ou menos análoga à continuidade matemática.¹⁷¹

¹⁶⁶ Neste ensaio, Borges discutirá o paradoxo de “Aquiles e a tartaruga” (Zenão de Eleia, 490-430 a.C.), expondo a refutação desenvolvida por Russell a partir da lógica matemática em “O Conhecimento do Mundo Exterior”.

¹⁶⁷ Borges, J. L. (1974). *La perpetua carrera de Aquiles y La Tortuga*. Em *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.

¹⁶⁸ Russell, B. (1964). *El conocimiento del mundo exterior*. Buenos Aires: Los libros del mirasol.

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Ibidem.

Crítica ao nominalismo

Talvez a dificuldade esteja em admitir a existência real de entidades abstratas: pontos, instantes, números, palavras. Lacan e Borges nos propõem dar esse passo, que tornaria compatível a realidade que imaginamos como concreta com a ideia do mundo como um texto.

Isso implicará a rejeição, por parte de ambos, de uma ideia filosófica – o nominalismo /aristotelismo – que nega a existência real dos universais, além de serem meros nomes ou “rótulos”. Em “História da Eternidade”, Borges dirá:

Agora [...] todos praticamos o nominalismo sans le savoir [sem o saber]: é como uma premissa geral do nosso pensamento, um axioma adquirido.¹⁷²

Em “Das alegorias aos romances”, ele apontará:

[Para o aristotélico, as ideias] são generalizações; [...] a linguagem nada mais é do que um sistema de símbolos arbitrários. [...] O nominalismo, antes uma novidade para alguns poucos, hoje abrange todas as pessoas; sua vitória é tão vasta e fundamental que seu nome se torna inútil. Ninguém se declara nominalista porque não há quem seja outra coisa.¹⁷³

Lacan parece definir-se filosoficamente em oposição ao nominalismo ao questionar-se, no *Seminário 18*:

Sou um idealista pernicioso? [...] Se há algo que eu sou, é claro que o que eu não sou é nominalista. Não parto do princípio de que o nome é algo que se aplica ao real. E é preciso escolher.¹⁷⁴

Em “A Metáfora”, Borges criticará a definição aristotélica da metáfora, em uma perspectiva antinominalista:

¹⁷² Borges, J. L. (1974). *Historia de la eternidad*. Op. cit.

¹⁷³ Ibid. (1974). *De las alegorias a las novelas*. Op. cit.

¹⁷⁴ Lacan, J. (1974b). *O Seminário. Livro 18*. Aula de 20/01/1974. (Tradução nossa). Disponível em: <http://staferla.free.fr/S18/S18%20D'UN%20DISCOURS...pdf>.

O historiador Snorri Sturluson [...] compilou no início do século XIII um glossário das figuras tradicionais da poesia da Islândia, onde se lê, por exemplo, que gaivota do ódio, falcão do sangue, cisne sangrento ou cisne vermelho, significam o corvo; e teto da baleia ou cadeia das ilhas, o mar; e a casa dos dentes, a boca.¹⁷⁵

No terceiro livro da Retórica, Aristóteles observou que toda metáfora surge da intuição de uma analogia entre coisas dissimilares; [...] Aristóteles, como se vê, fundamenta a metáfora nas coisas e não na linguagem; os tropos preservados por Snorri são (ou parecem ser) resultados de um processo mental, que não percebe analogias, mas combina palavras; alguns podem impressionar (cisne vermelho, falcão do sangue), mas nada revelam ou comunicam. São, por assim dizer, objetos verbais, puros e independentes como um cristal ou como um anel de prata.¹⁷⁶

Nesta citação de Borges estão presentes algumas ideias mencionadas no início deste trabalho: as palavras esvaziadas de significado “nada revelam ou comunicam”, a natureza combinatória da linguagem, desvinculada de qualquer referente “não percebe analogias, mas combina palavras”, a existência de “objetos verbais, puros e independentes”, desvinculados de qualquer significado.

O debate em que se insere Lacan

Quais ideias sobre ciência, lógica, linguagem e mundo vinham sendo sustentadas na psicanálise naquela época? Em 1933, Freud exporá sua concepção sobre esses temas na conferência “Em torno de uma cosmovisão”¹⁷⁷. Dois parágrafos breves:

A filosofia não é oposta à ciência [...] mas se distancia dela ao se apegar à ilusão de poder fornecer uma imagem do universo coerente e sem lacunas [...]. Do ponto de vista do método, persiste em superestimar o valor cognitivo de nossas operações lógicas [...].¹⁷⁸

O pensamento científico [...] submete a exame rigoroso a certeza das

¹⁷⁵ Borges, J. L. (1974). La metáfora. Op. cit.

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Freud, S. (1991). *Obras Completas*, vol. XXI. Nota introdutória de James Strachey. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

¹⁷⁸ Ibidem.

percepções sensoriais sobre as quais constrói suas inferências [...]. Seu objetivo é alcançar a concordância com a realidade, ou seja, com o que subsiste fora e independentemente de nós [...]. Chamamos “verdade” a essa concordância com o mundo exterior objetivo {real}. Ela continua sendo a meta do trabalho científico [...].¹⁷⁹

Três anos depois (1936), Lacan publica “Para-além do ‘princípio de realidade’” na revista *L'Évolution Psychiatrique*, opondo-se frontalmente a essas ideias de Freud sobre ciência, lógica, filosofia e “método científico”. Lá ele afirma:

É preciso reconhecer que a teoria físico-matemática do final do século XIX ainda recorria a fundamentos demasiado intuitivos posteriormente eliminados [...] os sucessos práticos daquela ciência lhe conferiam, perante a multidão, esse prestígio deslumbrante [...] de modo que ela estava em boa posição para servir de último objeto à paixão pela verdade, despertando no vulgo essa prostração diante do novo ídolo, chamado cientificismo, e no “intelectual” essa eterna pedanteria [...].¹⁸⁰

Nos voltamos para esse escrito para buscar pontos de diálogo com as ideias apresentadas até aqui.

A ciência e a verdade em “Para-além do ‘princípio de realidade’” (1936)

A verdade é para Lacan, como é para Freud, a meta do trabalho científico? Em “Para-Além...” Lacan aponta:

[...] a busca da verdade [...] que impõe a toda uma cultura a preeminência da verdade no testemunho, criou uma atitude moral que tem sido e continua sendo para a ciência uma condição de existência. Mas a verdade em seu valor específico permanece estranha à ordem da ciência [...] de modo algum pode identificá-la como seu próprio fim. [...].¹⁸¹

Em seguida, ele menciona algumas mudanças ocorridas na ciência nas décadas anteriores

¹⁷⁹ Ibidem.

¹⁸⁰ Lacan, L. (2009b). Más allá del “Principio de Realidad”. Em *Escritos I*. México, D. F.: Siglo XXI.

¹⁸¹ Ibidem.

ao seu texto:

[...] detenhamo-nos um instante nos critérios vividos da verdade e perguntemos quais [...] subsistem nos vertiginosos relativismos aos quais chegaram a física e a matemática contemporâneas, onde estão a certeza – prova do conhecimento místico –, a evidência – fundamento da especulação filosófica – e a não contradição em si mesma, a mais modesta exigência da construção empírico-racionalista?¹⁸²

No final da citação, Lacan questiona um dos axiomas da lógica aristotélica: o princípio de não-contradição. Ele sugere assim, neste texto inicial, sua familiaridade com a lógica matemática, ao mesmo tempo que questiona um dos “princípios do raciocínio válido” propostos por Aristóteles, criticando a “construção empírico-racionalista” como fundamento da ciência.

Em “O pseudo problema de Ugolino”, Borges usará um exemplo literário para indicar a ligação entre sua concepção de linguagem e a crítica ao “princípio de não-contradição”:

A afirmação “Um livro é as palavras que o compõem” corre o risco de parecer um axioma insípido. No entanto, todos tendemos a acreditar que existe uma forma separável do fundo e que dez minutos de conversa com Henry James nos revelariam o “verdadeiro” enredo de Outra volta de parafuso. Acho que isso não é a verdade [...].

Na escuridão de sua Torre da Fome, Ugolino devora e não devora os amados cadáveres, e essa ondulante imprecisão, essa incerteza, é a estranha matéria de que é feito.¹⁸³

Matemática e Imaginação

Em 1940, é publicado “Matemática e Imaginação”, de Kasner e Newman, um livro de consulta permanente de Lacan, segundo o psicanalista Alfredo Eidelsztein.¹⁸⁴ No mesmo ano, uma resenha do livro escrita por Borges aparece na revista *Sur*, onde ele menciona alguns temas do livro que também estarão presentes, mais tarde, na obra de Lacan. Borges afirma na

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Borges, J. L. (1989). El pseudo problema de Ugolino. *La Nación*, 30/05/1948. Publicado como “El falso problema de Ugolino”. *Obras Completas II*. Buenos Aires: María Kodama y Emecé Editores.

¹⁸⁴ Eidelsztein, A. (2017). Seminário anual: “Psicanálise e Ciência”. Inédito.

resenha:

Revisando a biblioteca, vejo [...] as obras que mais reli e enchi de notas manuscritas [...] A esse heterogêneo catálogo [...] prevejo que os anos acrescentarão este livro agradabilíssimo. [...] Suas quatrocentas páginas registram claramente os encantos imediatos e acessíveis da matemática [...] a ligeiramente obscena faixa de Möbius, os rudimentos da teoria dos números transfinitos, os oito paradoxos de Zenão [...], a notação binária que Leibniz descobriu nos diagramas do I King [...], o silogismo dilemático ou bicornado.

Desse último [...] há quase inúmeras versões [...] Bertrand Russell [...] [recorre] ao conjunto de todos os conjuntos que não se incluem a si mesmos.¹⁸⁵

Concluindo o capítulo sobre topologia “Geometria da lâmina de borracha”, Kasner e Newman fazem uma articulação entre ciência, matemática e filosofia que consideramos convergente com as ideias expostas até aqui:

[...] o que os matemáticos reuniram lenta e dolorosamente [...] no mundo fantasmagórico que fica além da imaginação é, na verdade, uma parte do mundo cotidiano, das marés, das cidades, dos homens, dos átomos, dos elétrons e das estrelas. De repente, tudo o que veio de um país de n dimensões revela-se útil em uma terra de três.¹⁸⁶

Até aqui, uma proposta similar à “analogia” proposta por Russell entre matemática e realidade. Mas Kasner e Newman acrescentam:

Ou talvez descobramos que, afinal, vivemos em uma terra de n dimensões. Esta é a recompensa pela coragem e laboriosidade, pelo senso fino, livre, poético e imaginativo, comum ao matemático, ao poeta e ao filósofo. É a realização da visão da ciência.¹⁸⁷

A descoberta de um mundo não tridimensional como “visão da ciência” aproximará a

¹⁸⁵ Kasner, E.; Newman, J. (1985). *Matemáticas e Imaginación*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Ibidem.

matemática da poesia e da filosofia, em uma perspectiva inovadora que não parece hierarquizar os textos com base em seu formato – acadêmico, literário, filosófico. Assim, abre-se a possibilidade de encontrar ideias – que podem ser úteis para a ciência e a psicanálise – em lugares não habituais, uma constante nas obras de Borges e Lacan.

Matemáticas e Imaginação é o único livro “científico” escolhido por Borges para integrar sua biblioteca pessoal. No prólogo escrito para esta edição, Borges resume:

[...] a imaginação e a matemática não se opõem; complementam-se como a fechadura e a chave. Como a música, a matemática pode prescindir do universo, cujo âmbito compreende e cujas leis ocultas explora.

A linha, por breve que seja, consiste em um número infinito de pontos; o plano, por breve que seja, em um número infinito de linhas; o volume, em um número infinito de planos. A geometria tetradimensional estudou a condição dos hipervolumes. A hiperesfera consiste em um número infinito de esferas; o hipercubo, de um número infinito de cubos. Não se sabe se existem, mas conhecem-se suas leis.¹⁸⁸

Lógica Simbólica e Psicanálise por vir

Pode a lógica matemática contribuir para o desenvolvimento de uma psicanálise com “espírito científico”?

Concluirei com um exemplo: se aplicarmos a ideia de conjuntos singulares – que se contêm a si mesmos – à atividade de teorizar, habilitam-se opções que anteriormente não estavam disponíveis.

No ensaio “As kenningar” (1933), Borges relaciona esse procedimento ao conto policial “A carta roubada”, de Edgar Allan Poe.¹⁸⁹ Comentando, em nota de rodapé, a metáfora medieval islandesa “primo do corvo: o corvo”, ele aponta:

Definitum in definitione ingredi non debet [o definido não deve entrar na definição] é a segunda regra menor da definição. Infrações divertidas como esta (e aquela futura de dragão da espada: a espada) lembram o artifício daquele personagem de Poe que, tentando ocultar uma carta da curiosidade policial, a exhibe casualmente em um porta-cartões.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Borges, J. L. (1985). Prólogo. Em Kasner, E.; Newman, J. *Matemáticas e Imaginación*. Op. cit.

¹⁸⁹ Autor, por sua vez, do famoso poema “O Corvo”.

¹⁹⁰ Borges, J. L. (1974). Las kenningar. Op. cit.

Fórmulas de Lacan como “o desejo do homem é o desejo do Outro” ou “o significante é o que representa um sujeito para outro significante” parecem operar com uma lógica semelhante.

E quanto à ciência? Em *A verdade do mundo técnico*, Friedrich Kittler¹⁹¹ assinala um marco na história da lógica simbólica e das ciências da computação: a invenção da Máquina de Turing. Ele se expressa assim:

Desde a dissertação de Turing de 1937, cada ato de cálculo, independentemente de ser realizado por um homem ou uma máquina, podia ser formalizado em uma série de comandos contáveis que operam sobre uma fita de papel infinitamente longa e seus sinais discretos. O conceito de Turing, de tal máquina de papel, cujas operações consistem apenas em escrever e ler, avançar e retroceder, se confirmou como o equivalente matemático de todas as funções calculáveis. [...] E como, a partir de Turing, é possível abstrair-se pela primeira vez das diferenças de hardware entre ambos os equipamentos [homem e máquina], a chamada hipótese Church-Turing, em sua forma mais forte, isto é, física, acaba por afirmar que a própria natureza é uma máquina de Turing.¹⁹²

Segundo a “Tese de Church-Turing forte”, a máquina de Turing – uma parte do universo – é, por sua vez, o universo: um texto infinito que se lê e se escreve.¹⁹³

Borges se inspirará na teoria dos conjuntos para postular objetos que, como a máquina de Turing, fazem parte do mundo enquanto o contêm. O mais famoso é “o infinito Aleph”,¹⁹⁴ inspirado na letra hebraica com a qual Cantor, criador da Teoria dos Conjuntos, designa seus “conjuntos transfinitos”.

No mundo simbólico da Máquina de Turing, segundo o fundador da Cibernética, Norbert Wiener, “A informação é informação, não matéria nem energia. Nenhum materialismo que não admita isso pode sobreviver hoje.”¹⁹⁵ Com seu *moterialisme* – materialismo dos termos da linguagem –, Lacan parece responder ao alerta de Wiener, traçando as coordenadas de um “materialismo autêntico” já anunciado em “Para-Além do ‘Princípio de Realidade’”.

¹⁹¹ Filósofo e teórico de mídia alemão (1943-2011), que trabalhou extensivamente a articulação de Lacan com a Cibernética, em uma perspectiva pós-humana. Para explorar algumas ideias desse autor, recomendamos a apresentação de Pedro Fonseca nas Jornadas APOLa 2022: “Lacan: pós-humano?”.

¹⁹² Kittler, F. (2018). *La verdad del mundo técnico*. México: Fondo de Cultura Económica.

¹⁹³ Universo do qual “ambos os equipamentos” (homem e máquina) fazem parte.

¹⁹⁴ Do conto “O Aleph” (1949).

¹⁹⁵ Citado por Pedro Fonseca (2022) em “Lacan: pós-humano?”.

Muito cedo, Borges e Lacan adotaram uma concepção de linguagem e de mundo “compatível com a ciência”. Talvez possam nos ajudar a ler as vertiginosas mudanças experimentadas nas últimas décadas na forma como nos comunicamos e praticamos a psicanálise.

BIBLIOGRAFIA:

1. Borges, J. L. (1952). Magias parciales del Quijote. *Otras Inquisiciones (1937-1952)*. Buenos Aires: Sur.
2. Borges, J. L. (1952). El espejo de los enigmas. *Otras Inquisiciones (1937-1952)*. Buenos Aires: Sur.
3. Borges, J. L. (1952). De alguien a nadie. *Otras Inquisiciones (1937-1952)*. Buenos Aires: Sur.
4. Borges, J. L. (1974). Historia de la eternidad. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
5. Borges, J. L. (1974). La metáfora. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
6. Borges, J. L. (1974). Las kenningar. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
7. Borges, J. L. (1974). El Aleph. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
8. Borges, J. L. (1974). Edward Kasner and James Newman. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
9. Borges, J. L. (1974). De las alegorías a las novelas. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
10. Borges, J. L. (1974). La perpetua carrera de Aquiles y La Tortuga. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
11. Borges, J. L. (1985). Prólogo. Em Kasner, E.; Newman, J., *Matemáticas e Imaginación*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones.
12. Borges, J. L. (1989). El pseudo problema de Ugolino. *La Nación*, 30/05/1948. Publicado como “El falso problema de Ugolino”. *Obras Completas II*. Buenos Aires: María Kodama y Emecé Editores.
13. Fonseca, P. (2022). Lacan: post-humano? Em *El Rey está desnudo*, n.º 20.
<https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2023/11/El-Rey-esta-desnudo-No-20-1.pdf>.
14. Freud, S. (1991). En torno a una cosmovisión. *Obras Completas*, vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
15. Glauberman, K. (2022). La cibernética. Nuevo corte en la arqueología del saber. Em *El Rey está desnudo*, n.º 20.
<https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2023/11/El-Rey-esta-desnudo-No-20-1.pdf>.
16. Kasner, E.; Newman, J. (1985). *Matemáticas e Imaginación*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones.
17. Kittler, F. (2018). *La verdad del mundo técnico*. México: Fondo de Cultura Económica.
18. Kleiner, I. (2022). La naturaleza (matemática) del lenguaje en Lacan. Em *El Rey está desnudo*, n.º 20.
<https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2023/11/El-Rey-esta-desnudo-No-20-1.pdf>.
19. Lacan, J. (1954). *O Seminário. Livro I*. Aula de 09/04/1954.
<http://staferla.free.fr/S1/S1%20Ecrits%20techniques.pdf>.

20. Lacan, J. (1954-55). Psicanálise e cibernética, ou da natureza da linguagem. Em *O Seminário. Livro 2*. <http://staferla.free.fr/S2/S2%20LE%20MOI.pdf>.
21. Lacan, J. (1974a). Aulas de 19/02/1974 e 9/4/1974. Em *O Seminário. Livro 21*. <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf>.
22. Lacan, J. (1974b). Aula de 20/01/1974. Em *O Seminário. Livro 18*. <http://staferla.free.fr/S18/S18%20D'UN%20DISCOURS...pdf>.
23. Lacan, L. (2009a). El seminario sobre “La carta robada”. Em *Escritos I*. México, D. F.: Siglo XXI.
24. Lacan, L. (2009b). Más allá del “Principio de realidad”. Em *Escritos I*. México, D. F.: Siglo XXI.
25. Russell, B. (1964). *El conocimiento del mundo exterior*. Buenos Aires: Los libros del mirasol.

JUAN LICHTENSTEIN

Sócio de APOLa Internacional. Coordenador de “Borges a la gorra”

(<https://www.facebook.com/borgesalagorra>).

E-mail: juanlichte@gmail.com

Ciência e psicanálise: uma ruptura epistêmica?

Science and psychoanalysis: an epistemic break?

MARIANA MAROCA DE CASTRO

RESUMO:

O diálogo entre psicanálise, epistemologia e ciência pode encontrar fortes resistências no meio psicanalítico. Por vezes, seu interesse chega a ser radicalmente rechaçado sob o argumento de que, para a psicanálise, não há metalinguagem. Mas, quais oportunidades são deixadas para a teoria psicanalítica diante da reivindicação a uma absoluta originalidade epistêmica e ruptura com os campos do saber científico? E quais os riscos? Esse trabalho pretende discutir essas questões, partindo da consideração de que defender a especificidade epistêmica da psicanálise com base em uma pretensa ruptura epistêmica em relação à ciência significa, implicitamente, considerar fixos os limites desta última, o que não é possível.

PALAVRAS-CHAVE: psicanálise – ciência – ruptura epistêmica – fundamento – fundacionismo – interdisciplinaridade.

ABSTRACT:

The dialogue between psychoanalysis, epistemology, and science may encounter strong resistance within the psychoanalytic community. At times, its interest is radically rejected on the grounds that, for psychoanalysis, there is no metalanguage. But what opportunities are left for psychoanalytic theory in light of the claim to an absolute epistemic originality and a break with the fields of scientific knowledge? And what are the risks? This paper aims to discuss these issues, based on the consideration that defending the epistemic specificity of psychoanalysis through a supposed epistemic rupture with science implicitly means considering the limits of the latter as fixed, which is not possible.

KEYWORDS: psychoanalysis – science – epistemic break – foundation – foundationalism – interdisciplinarity.

A questão que dirige esse trabalho se insere num contexto maior, o da minha pesquisa de doutorado, atualmente em andamento. Embora reconheça a relevância teórica e política do tema da cientificidade da psicanálise, a verdade é que cheguei a ele de maneira indireta. Essa questão nasceu de uma anterior, que, por sua vez, veio de uma outra, e, esta outra de outra ainda, como geralmente acontece em qualquer pesquisa, especialmente quando estamos atrás dos **fundamentos**, sendo esse, de fato, o meu ponto de partida.

Assim, foi ao me perguntar pelos **fundamentos da prática psicanalítica** que colidi com a afirmação categórica de uma ruptura entre psicanálise e ciência. Por isso, agora pergunto:

em que se apoia o argumento de uma **ruptura epistêmica** da psicanálise em relação à ciência? Em que consiste essa ruptura? No diálogo interdisciplinar, não parece suficiente recorrer à singularidade do saber psicanalítico como resposta a essas perguntas.

Para movimentar uma pequena discussão sobre o tema, me propus a trabalhar prioritariamente com apenas dois textos. O primeiro deles, “A ciência e a verdade”, é velho conhecido entre psicanalistas e dispensa apresentações. Sendo um texto já tantas vezes trabalhado, minha proposta é retomar pontualmente algumas passagens. Recorro a ele porque, até onde acompanho, a pretensão da comunidade psicanalítica de uma ruptura entre psicanálise e ciência se apoia, em parte, nos argumentos esboçados por Lacan no texto em questão. Primordialmente, na ideia de que a ciência rejeita o sujeito e de que a psicanálise se ocupa precisamente de uma verdade que fica excluída do seu campo. Que verdade seria essa? Ao buscar o **conhecimento verdadeiro e justificado**, a ciência deixaria de fora justamente:

[...] tudo o que há por dizer da verdade, da única, ou seja, que não existe metalinguagem (afirmação feita para situar todo lógico-positivismo), que nenhuma linguagem pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, uma vez que a verdade se funda pelo fato de que fala, e não dispõe de outro meio para fazê-lo.¹⁹⁶

Ou seja, não há verdade fora da linguagem. O argumento de Lacan, explicitamente endereçado ao empirismo lógico, terminou servindo de base para um afastamento da psicanálise também em relação à epistemologia, na medida em que, sob determinada concepção – aquela fundacionista, como veremos adiante –, esta última teria a função de justificar a verdade de um dado saber, como sustenta o psicanalista francês Allouch no trecho a seguir:

[...] Podemos, acaso, a propósito da psicanálise, continuar com a ideia segundo a qual a cada uma das disciplinas socialmente reconhecidas corresponde um conjunto definido de perguntas relacionadas ao status de seu saber? Essas perguntas, consideradas em um conjunto, formariam a epistemologia, outra disciplina, mas com um status diferente das demais, pois escolheu como objeto próprio o saber tal como o produzem [...] cada uma das outras disciplinas [...] No que diz respeito à psicanálise, e

¹⁹⁶ Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 882.

especialmente porque Lacan rejeitou a noção de metalinguagem, é claro que uma reconsideração semelhante do saber que ela produz não é algo óbvio.¹⁹⁷

Porém, se concordássemos com Allouch, acaso não seria paradoxal ou ao menos irônico o que Lacan dá por descontado algumas linhas depois, convocando um saber para ler o outro: “Será preciso dizer que temos de conhecer outros saberes que não o da ciência, quando temos que tratar da pulsão epistemológica?”,¹⁹⁸ esta última aqui entendida como a busca por um fundamento para o saber. Pergunto: será mesmo que o diálogo com a epistemologia e seus princípios implica em uma busca por garantias ou pelo verdadeiro atrás do verdadeiro? Ou se trataria, antes, de uma posição aberta e disposta a interrogar os pressupostos – lógicos, ontológicos, ideológicos – e preconceitos escondidos na base de nossas concepções?

Para uma posição desconfiada em relação à epistemologia, certamente contribuíram os comentários de Lacan no mesmo texto. Segundo ele, o nascimento de uma dada ciência e a constituição de um objeto que lhe seja própria dependem de uma **redução**, operação que consiste em isolar um dado objeto de toda uma série de elementos a ele estranhos. Mas será que é possível isolar tal objeto e, portanto, conhecê-lo de modo absoluto, ou seja, separado? Para Lacan, cabe à epistemologia estabelecer isso em cada caso, tendo ela falhado em explicar plenamente e por esse meio “a mutação decisiva que, por intermédio da física, fundou a ciência no sentido moderno, sentido que se postula como absoluto.”¹⁹⁹

Em outras palavras, as revoluções que fizeram a ciência nascer e se desenvolver como um corpo único desconfirmam elas mesmas a posição absolutista que a ciência da época se atribuía. A falha do método da epistemologia terminaria revelando que “[...] há alguma coisa no status do objeto da ciência que não nos parece ter sido elucidada desde que a ciência nasceu”.²⁰⁰ Um raciocínio que, convenhamos, abre as portas para a ideia de que algo fica de fora do campo da ciência.

Trocando em miúdos, Lacan parece estar criticando não tanto a ciência nem sua aspiração ao conhecimento, mas uma dada epistemologia: aquela que apela ao método de redução e isolamento dos objetos, com sua atitude absolutista e, portanto, fechada, fundacionalista e reducionista, característicos da postura neopositivista diante do conhecimento científico. A psicanálise lacaniana rompe com a epistemologia neopositivista, e não com a ciência.

¹⁹⁷ Allouch, J. (1993). *Freud, y después Lacan*. Editorial Edelp. p. 12. (Tradução nossa).

¹⁹⁸ Lacan, J. (1998). Op.cit. p. 883.

¹⁹⁹ Ibidem. p. 869.

²⁰⁰ Ibidem. p. 877.

A visão neopositivista de ciência buscava definir o que é ciência e o que não é de maneira exclusiva, absoluta e então a-contextual, isto é, sem levar em consideração discriminantes históricos, sociais e culturais. De fato, as mudanças que a ciência sofreu desde o século XVII contrariam a ideia ingênua de que ela seja a-histórica, o que já foi gradativamente colocado em xeque, desde Kuhn. Mas será que a postura epistêmica do neopositivismo é a postura predominante na discussão epistemológica atual? Colocar-se essa pergunta parece relevante.

Nesse contexto, vale a pena lembrar que a discussão sobre a continuidade ou descontinuidade entre psicanálise e ciência se insere num debate mais amplo: aquele sobre a natureza do conhecimento científico. Raramente se menciona o fato histórico de que a polêmica entre Psicanálise e Ciência – que inclusive entrou em efervescência recentemente no contexto brasileiro – pode ser localizada num quadro de debate mais amplo que atravessou o século XX: aquele da guerra entre duas culturas. O período em questão foi caracterizado pela discussão de dois grupos de autores sobre uma maneira de compreender a ciência: de um lado os cientistas da natureza ou “objetivistas” e de outro os analistas da ciência ou autores das ciências humanas. Tudo isso culminou na série de polêmicas que ficaram conhecidas como *Science Wars* ou Guerra das ciências, que eclodiram na década de 90 e trouxeram à tona temáticas que remontam pelo menos à Grécia antiga: as questões relativas à verdade, à natureza da realidade, à objetividade e neutralidade.

Argumentar a favor de uma ruptura epistêmica radical, como aquela comumente expressada, que opõe de forma absoluta e negativa, aliás exclusiva, a psicanálise em relação à ciência, é esquecer a íntima “vocação de ciência da psicanálise”²⁰¹ sustentada pelo mesmo Lacan e alimentada pelo princípio de “que um único sujeito é aceito nela como tal, aquele que pode constituí-la científica”.²⁰²

Além disso, o afastamento da psicanálise em relação às disciplinas científicas e a desconsideração de pressupostos lógicos, metodológicos e epistemológicos teve consequências complicadas para o nosso campo: contribuiu em muito para uma leitura alienada da teoria, por vezes até contraditória, que avançou sem levar em consideração suas condições históricas, seus fundamentos e os paradigmas que estavam em jogo em cada momento de sua elaboração. Essa mesma atitude transformou Freud e Lacan em “gênios”, que teriam elaborado suas teorias com base numa intuição e não em processos racionais. De todo modo, sem ter clareza sobre os encaminhamentos na epistemologia atual, e se a ruptura

²⁰¹ Ibidem. p. 870.

²⁰² Ibidem. p. 873.

da psicanálise é restrita à atitude neopositivista, parece difícil poder realinhar a psicanálise com os debates contemporâneos.

Isso nos encaminha para o segundo texto que pretendo trazer, esse menos conhecido entre nós. Trata-se da primeira parte do livro *Perché ancora la filosofia* (Por que ainda a filosofia),²⁰³ escrito por Carlo Cellucci. Filósofo italiano e professor emérito da Universidade dos Estudos de Roma, o autor se ocupa sobretudo de filosofia da lógica e da matemática, de epistemologia e metafilosofia. A escolha por um autor de epistemologia contemporâneo dá o tom da proposta deste trabalho: sustentar que os desenvolvimentos na área nos interessam, que o campo da ciência não é estático e que, por essa razão, uma ruptura entre psicanálise e ciência não deve ser considerada normativa.

Como o título do livro anuncia, o autor busca discutir se faz sentido fazer filosofia nos dias de hoje, se ela ainda é frutífera ou se se tornou um ornamento. A pergunta tornou-se necessária na medida em que, com o surgimento da ciência moderna, esta última invadiu os campos tradicionalmente ocupados pela filosofia, questionando o seu papel e tornando sua re-legitimação necessária. Sublinho este aspecto interessante: com Lacan, afirmamos que o nascimento da psicanálise depende do advento da ciência moderna no século XVII; já o cenário vivido pela filosofia, segundo Cellucci, é precisamente o contrário – com o surgimento da ciência, ela perde território. Isso serve de indício de como uma separação rigidamente pré-definida entre os saberes pode ser problemática.

Segundo Cellucci,²⁰⁴ diante do golpe que o advento da ciência representou para a filosofia, os filósofos responderam de formas variadas: há quem tenha sustentado que a filosofia “não há mais nada sobre o que falar e portanto deve se calar” (Wittgenstein); quem tenha dito que a ciência é miserável e mira apenas à exatidão enquanto a filosofia permite entrar em territórios nos quais é possível tornar visível aquilo que não se pode demonstrar (Heidegger); existem aqueles que apostaram numa refundação da filosofia para que ela pudesse adquirir seu autêntico caráter de ciência (Husserl); e, ainda, os que proclamaram o abandono da ideia de ciência enquanto atividade paradigmática de descrição da realidade, professando sua equivalência em relação a outros tantos saberes, os quais devem ser avaliados pela capacidade que têm de alcançar seus objetivos (Rorty).

Bastaria substituir “filosofia” por “psicanálise” e teríamos um bom quadro das diferentes posições que vêm à tona quando abordamos a relação entre psicanálise e ciência: aqueles para quem a psicanálise não passa de uma pseudociência e está fadada a morrer, aqueles para

²⁰³ Cellucci, C. (2008). *Perché ancora la filosofia*. Roma: Carocci.

²⁰⁴ Ibidem. pp. 4-7.

quem a psicanálise é a guardiã de uma verdade indemonstrável que não se reduz ao saber racional, aqueles que apostam no diálogo com as neurociências para comprovar empiricamente a validade dos conceitos psicanalíticos e, por fim, os que querem confinar a psicanálise ao seu território original: a prática clínica. Mais que nada, essa aproximação um pouco irreverente entre os filósofos e os psicanalistas me interessa na medida em que contribui a nos fazer notar que nosso campo, com suas mazelas e deleites, não é tão único e singular como pretendemos.

A posição de Cellucci acerca da legitimidade da filosofia e sua relação com a ciência diverge de todas as elencadas acima e da maioria dos filósofos da tradição analítica. Tal divergência se apoia em outra ainda mais fundamental: no afastamento da **concepção justificacionista/fundacionista**, típica do neopositivismo.

Justificacionismo *versus* Heurística

Segundo Cellucci, a **concepção justificacionista** é caracterizada por justificar um conhecimento dando-lhe **um fundamento**. Dele se poderia **deduzir** todos os demais conhecimentos de um determinado campo.

Nessa concepção, a estrutura do conhecimento fica bem ilustrada pela metáfora arquitetônica: o conhecimento corresponde a um edifício cuja fundação seriam os conhecimentos absolutamente sólidos, de justificação indubitável – talvez imediata no sentido de ser intuitiva e perceptiva – sem os quais o edifício desmoronaria.

É fácil ver como essa concepção é própria do empirismo lógico. De um lado precisa justificar a verdade dos axiomas, os conhecimentos primitivos, para garantir que sejam indubitáveis. O apelo à metalinguagem serve para isso. De outro lado, as teses verificacionistas, para amarrar os outros conhecimentos – os teoremas – à experiência, sendo essa certamente uma base indubitável. Uma concepção desse tipo se apoia no método axiomático e na dedução.

Mas será que existem conhecimentos indubitáveis? Infelizmente, todas as tentativas de justificar os nossos conhecimentos de forma absolutamente indubitável faliram. Não apenas por causa da crítica de Popper ao verificacionismo, mas principalmente por causa dos Teoremas de Gödel, que constituem uma razão de princípio para o falimento da tese metalinguística. Inclusive os esforços empreendidos por Russell em provar que os conhecimentos da matemática eram dedutíveis de um número pequeno de princípios lógicos fundamentais foram sem sucesso.

Essas são razões que certamente suportam a necessidade de uma ruptura epistêmica. Contentar-se com isso, porém, não parece satisfatório. Pelo menos para aqueles estudiosos que, como Lakatos, Polya, e Cellucci, propuseram caminhos genuinamente alternativos.

Sem que entremos excessivamente nos detalhes, Cellucci propõe uma alternativa à concepção fundacionista: a **concepção heurística**. Mas qual seria a hipótese distintiva que caracteriza a posição heurística? De forma geral, ela pode ser resumida nos seguintes termos: a partir do reconhecimento de que o alcance da verdade é nada mais que uma quimera, o critério para decidir o que é ou não conhecimento é a própria plausibilidade. As vantagens do ser plausível, a respeito do ser verdadeiro são inúmeras. Ainda que esse critério seja mais fraco, ele é genuinamente **interativo, aberto e falível**.

Uma conjectura adquire o estatuto de conhecimento – vira uma hipótese – quando ela é a mais plausível entre outras disponíveis para resolver ou explicar um problema de natureza teórica ou prática, ou seja, sempre em relação aos dados presentes e aos conhecimentos anteriores. Porém, ainda mais importante é o papel ativo que os outros conhecimentos, os outros campos do saber e, então, as outras disciplinas têm em contribuir na determinação do grau de plausibilidade. Por proximidade ou estrutura, outros conhecimentos que ficam no *background* podem ser utilizados para avaliar e formular hipóteses novas, por exemplo, por analogia. Ou seja, o sistema do conhecimento é um **sistema aberto**.

Por isso mesmo, a metáfora arquitetônica é inadequada para abordar o conhecimento, pois:

Antes de mais nada, diferentemente de um edifício, o conhecimento não vem construído com base em uma fundação dada desde o início, e sim a fundação é elaborada pouco a pouco, à medida que os conhecimentos são adquiridos. Em segundo lugar, a aquisição de conhecimento não consiste na construção de novos andares do edifício, já que cada passo pode requerer reestruturações dos andares já construídos ou até mesmo sua demolição, ou seja, mudanças nos conhecimentos já adquiridos ou mesmo seu abandono. Além disso, a aquisição de novos conhecimentos pode requerer que sejam estabelecidas relações entre edifícios, isto é, entre sistemas de conhecimento, que até aquele momento eram considerados privados de relações.²⁰⁵

²⁰⁵ Ibidem. p. 45. (Tradução nossa)

Em poucas palavras e indo direto ao ponto: aquilo que entre nós, psicanalistas, serve de argumento para marcar uma ruptura, uma oposição com o pensamento científico, isto é, a falta de garantias para a verdade, é exatamente o que, para outros, como Cellucci, garante uma continuidade e um mútuo apoio entre as várias disciplinas.

Antes de concluir, proponho considerar, à luz da concepção heurística, o que faz o próprio Lacan ao buscar construir uma teoria psicanalítica o mais possível adequada a dar conta do que acontece na prática. Ele recorre à linguística de Saussure, à topologia, entre outras teorias fora do campo psicanalítico, precisamente porque a psicanálise sozinha não pode dar conta de tudo. Eram as teorias mais plausíveis para Lacan, na medida também em que contrastavam os critérios neopositivistas. Mas, por exemplo, a teoria de Saussure não é mais considerada plausível pela linguística. Por que não avançar procurando uma teoria linguística mais adequada? Nessa perspectiva, mesmo os axiomas podem ser mudados, já que não têm um valor intrínseco como, afinal, Gödel demonstrou. Aliás, essa é a importância dos seus teoremas: nenhuma teoria tem valor intrínseco nem pode fundar a própria verdade.

Considerações finais

Concluo retomando o estado atual da minha pesquisa. Por um lado, me interroguei em que consiste a ruptura epistêmica comumente professada pela comunidade psicanalítica e apoiada nos argumentos de Lacan em “A ciência e a verdade”. Um texto em que Lacan pretende romper com os ideais característicos da epistemologia neopositivista: com a ideia de uma verdade e certeza indubitável e com o método da redução – portanto, com a ideia mesma de objetividade.

Por outro lado, encontrei conceitos epistemológicos alternativos. O exemplo da epistemologia proposta por Cellucci me pareceu particularmente interessante, na medida em que parte de críticas ao neopositivismo análogas às de Lacan. Ela poderia se revelar útil para o nosso campo? Certamente é difícil dar uma resposta assertiva por ora, no nível atual desta análise. De todo modo, me parece claro que, ao **questionar o fundacionismo**, Cellucci não abre mão da epistemologia, mas apenas de uma. Então, me pergunto se, tratando-se da psicanálise, uma ruptura absoluta é necessária. A proposta de Cellucci abre caminho para uma visão mais aberta, interativa e flexível, em que diferentes saberes e disciplinas podem se complementar.

Enfim, como argumentar de antemão a favor de uma ruptura se, palavras de Lacan: “pela posição da psicanálise, dentro ou fora da ciência, indicamos também que essa questão não

pode ser resolvida sem que, sem dúvida, modifique-se nela a **questão do objeto na ciência como tal**”?²⁰⁶ O risco de uma ruptura absoluta com o saber científico é mais alto do que parece. Individuar com qual episteme a psicanálise rompe é preciso, porque, quando não o fazemos, somos nós que, à maneira neopositivista, adotamos uma concepção absolutista da ciência, desconsiderando seu movimento e suas transformações.

²⁰⁶ Lacan, J. (1998). Op. cit. p. 877.

BIBLIOGRAFIA:

1. Allouch, J. (1993). *Freud, e depois Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
2. Cellucci, C. (2008). *Perché ancora la filosofia*. Roma: Carocci.
3. Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade. Em *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

MARIANA MAROCA DE CASTRO

Psicanalista. Doutoranda em Linguística (UNICAMP). Membro do centro de pesquisa OUTRARTE e Sócia da Apertura Para Otro Lacan (APOLa) Buenos Aires.

E-mail: marocadecastrom@gmail.com

A melancolia como sujeito – tema, assunto – do Romantismo. Uma leitura de uma psicanálise por vir.

Melancholy as a subject – theme – of romanticism. A Reading from a future psychoanalysis.

HAYDÉE MONTESANO

RESUMO:

No âmbito de uma investigação mais ampla, este artigo aborda alguns dos eixos que organizam a relação entre o tema da melancolia e sua condição clínica para a psicanálise. Somos convidados a investigar a variação conceitual que se verifica ao longo da história do termo melancolia e, fundamentalmente, a virada que a modernidade e o romantismo instalaram no conceito, bem como no valor social e cultural que adquiriu. O nosso quadro de leitura é a psicanálise proposta no PIC de APOLa.

PALAVRAS-CHAVE: melancolia – romantismo – psicanálise – luto – modernidade – *spleen*.

ABSTRACT:

Within the framework of a broader investigation, this paper addresses some of the axes that organise the relationship between the theme of melancholy and its clinical condition for psychoanalysis. We are invited to investigate the conceptual variation that is verified throughout the history of the term melancholy and, fundamentally, the turning point that modernity and the romanticism installed, both in the concept, as well as in the social and cultural value that it acquired. Our reading framework is the psychoanalysis proposed in APOLa's PIC/SRP (Scientific Research Program).

KEY WORDS: melancholy – romanticism – psychoanalysis – mourning – modernity – spleen.

Introdução

Esta apresentação reúne alguns elementos de um projeto de investigação em que tenho trabalhado há algum tempo. Se trata de abordar o termo “melancolia” em seus distintos cortes históricos e os correspondentes contextos, para situar de maneira específica o ponto de inflexão que se produz a partir da modernidade e a aparição do movimento romântico. Por sua vez, também consideramos a modernidade como o paradigma em que se inscreve o nascimento da psicanálise, portanto, o enfoque e orientação desta investigação tomo como centro de referência as elaborações e articulações sobre a ideia de melancolia que se produzem na teoria psicanalítica.

Nesta ocasião, vou estabelecer somente dois aspectos centrais dos três eixos principais que estruturam o recorrido geral:

- 1- Alguns critérios para situar a noção de melancolia em seus distintos contextos.
- 2- O Romantismo em sua relação com a modernidade e o lugar da melancolia nesse cruzamento.
- 3- A melancolia como sujeito – tema, assunto – do Romantismo lido a partir da psicanálise na perspectiva do PIC de APOLa.

1- Alguns critérios para situar a noção de melancolia em seus distintos contextos

Neste eixo, tomo como referência bibliográfica principal o livro de Jean Starovinsky *La tinta de la melancolía*.²⁰⁷

Um primeiro contexto se articula com a concepção da melancolia como enfermidade, revisaremos alguns dos momentos históricos mais significativos para nosso propósito.

O termo melancolia é de origem grega e significa *humor negro*, esta é sua marca de origem ligada à teoria dos humores ou fluidos corporais que formulou Hipócrates e ampliou Galeno, identificando quatro: o sangue, a fleuma, a bÍlis amarela e a bÍlis negra. O parâmetro da saúde está dado pela harmonia e equilíbrio entre os quatro, o que deriva em que a prevalência de alguns deles, rompendo esse equilíbrio, gera distintas doenças conforme o humor em questão. No caso da bÍlis negras ou atrabÍlis, são várias as afecções ocasionadas por sua corrupção, seja por deslocamento a locais corporais inadequados ou por inflamação, embora seja a melancolia a que perdurou até os dias de hoje.

No entanto, mais além do impacto particular que o temor e a tristeza permanente puderam ter em uma afecção designada como melancolia, Starovinsky propõe que a persistência da palavra, que se conserva no vocabulário médico desde o século V a.C., obedece a certo gosto pela continuidade verbal. Embora essa afirmação possa parecer banal, ela revela o cerne do que nos compete, pois o autor justifica essa espécie de inércia na necessidade da medicina de conservar a unidade em seus processos de transformação ao longo dos séculos. Essa transformação envolve a variação de sintomas que, apesar das diferenças, continuam com a mesma designação. O ponto é que, para a medicina, e posteriormente com o surgimento da especialidade em psiquiatria, o que estava em jogo era o tratamento ligado às causas.

Até o século XVIII, quase toda a patologia mental estava associada à melancolia, e a hipótese de que a doença tinha origem na corrupção da bÍlis negra era sustentada.

²⁰⁷ Starovinski, J. (2016). *La tinta de la melancolía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Por essa razão, embora os sintomas fossem múltiplos, a absoluta coincidência com a causa simplificava as coisas.

Passamos agora a outro contexto: a Idade Média, etapa em que o advento do cristianismo introduz um novo fator que participa da teoria sobre a melancolia.

Partimos da consideração de que a tradição havia estabelecido que, na antiguidade, o médico se ocupava da cura da paixão do corpo, enquanto o filósofo se ocupava da cura das doenças da alma. A divisória enunciada é muito linear e imprecisa, mas é adequada para nosso propósito imediato, porque o ponto central é o que diz respeito à alma, território em disputa a partir da institucionalidade do catolicismo. Para os Padres da Igreja, a questão é se essa enfermidade da alma é consentida pela vontade de quem a padece; nesse caso, trata-se de um pecado de tristeza ou talvez de um ataque de acedia. A acedia é a desesperança na Salvação, um distanciamento da Criação Divina.

Outro contexto de grande interesse é o Renascimento, particularmente a mudança que ele promoveu a partir da figura de Marsilio Ficino e dos platônicos da cidade de Florença.

Ficino promoveu a ideia de temperamento melancólico, enquadrada em uma complexa sistematização dos diferentes planos da alma humana e da influência da astrologia, além da teoria dos humores. Nesse sentido, a prevalência de Saturno no plano astral conferirá características sombrias à já sombria *atrabilis*, mas a influência benéfica no nível superior do pensamento também deve ser considerada. Assim, o temperamento melancólico está ligado à arte de viver do intelectual. Ligado, portanto, ao poeta, ao matemático, ao grande príncipe e, fundamentalmente, ao filósofo, é uma característica que deve ser aproveitada para maximizar a altura do pensamento e, ao mesmo tempo, tratada com a devida cautela, pois sempre acarreta riscos, tornando-se uma doença.

Passemos agora ao nosso último contexto: o da era moderna.

A partir do século XVIII, o interesse pelo sistema nervoso – do qual já se tinha conhecimento prévio – assumiu um papel decisivo, principalmente devido à influência do Iluminismo. O cérebro e os nervos passaram a ter supremacia indiscutível, pois governavam o comportamento intelectual e físico do indivíduo, e seu desajuste era, portanto, a causa da doença mental. Esse novo critério etiológico faz parte da recente especialização médica psiquiátrica, e o tratamento, junto com a farmacologia, inclui de maneira mais destacada as intervenções da psicologia. É necessário considerar que esse novo paradigma corresponde à construção do indivíduo moderno e à supremacia do eu articulados no cérebro e nos nervos como sistema que fundamenta as condições humanas. Isso, por sua vez, leva a uma intimidade que passa a ser explorada em termos de reflexão pessoal, tal como aparece em

uma grande quantidade de obras literárias que tinham como tema majoritariamente a melancolia. Por sua vez, isso leva de si uma intimidade que passa a ser explorada em termos de uma reflexão pessoal, tal como aparece em uma grande quantidade de obras literárias. Um dado de interesse é que, ditas obras, majoritariamente tinham como tema a melancolia. Em grande parte, a psicologia da época se apoiava nesses registros para estabelecer sua referência sobre essa afecção.

É nesse contexto que nasce a psicanálise, com a figura de Freud claramente reconhecível nessa tradição erudita e literária. Exploreemos alguns aspectos dessa tradição, especificamente uma linha que se abre desde o riso de Demócrito.

A história conta que, sendo Demócrito um filósofo respeitado e admirado, ele decide se isolar da cidade e viver em solidão. Adicionado a isso, o fato de frequentemente rir-se indiferente de tudo levou seus compatriotas a assegurarem que estava louco. Hipócrates é convocado a recuperar o juízo do sábio e inicialmente estabelece que o riso, que não distingue entre o bem e o mal, é sinal inequívoco de melancolia, mas a solidão pode ser algo ambíguo. É necessário distinguir entre a solidão do homem contemplativo e a do homem atormentado pela bilis negra.

A conclusão a que Hipócrates chega é que Demócrito leva uma vida de contemplação e estudo. Quanto ao riso, sua razão é efeito justamente de tudo o que foi observado e pensado sobre os homens, o absurdo em que se joga a existência humana, do qual o próprio Demócrito faz parte. Trata-se de uma risada que revela a ironia própria do melancólico que refletiu sobre o absurdo da existência.

Com o tempo, a ideia presente nesse relato passou a fazer parte de uma tradição que adicionou voz satírica à ironia como elementos da melancolia para pensar o campo da estética, principalmente na Alemanha. É nesse contexto que Schiller, em seu ensaio sobre a poesia ingênua e a poesia sentimental, estabelece a particular harmonia da Antiguidade com o mundo natural e a capacidade da palavra de sustentar a imediatez na relação entre a palavra e aquilo que nomeia. Por outro lado, o advento da poesia sentimental, carregada de um sentimento reflexivo que rompe com a harmonia, faz emergir uma nova ordem da palavra em situação de exílio. Trata-se de uma perda que estimula o sentimento reflexivo, dado que, se antes o poeta ingênuo, em seu propósito de imitar a realidade, estabelecia um vínculo com a natureza e tinha uma relação imediata com seu objeto, o poeta sentimental reflete sobre a impressão que os objetos deixam nele. Portanto, ele sempre se observa entre duas representações: a da realidade, que é seu limite, e a de sua ideia, que é infinita, o que gera dois sentimentos discordantes. Esse desdobramento, já presente na caracterização da

melancolia, faz com que diferentes matizes da poesia sentimental, por exemplo a elegia, incluam o luto pela natureza perdida e o ideal inacessível.

Por razões de espaço, não podemos nos estender sobre o desdobramento que se gera em torno dessa ideia central, que vai tecendo uma trama que relaciona grandes nomes da literatura e das artes em geral, participando de um novo paradigma. O fundamental é registrar a forte articulação entre a melancolia, o artista e o intelectual a partir de uma certa concepção da perda.

Retomamos agora a consideração que Starovinsky faz sobre a psicanálise em sua abordagem da melancolia. Com base no que foi dito sobre a tradição à qual se inscreve Freud, podemos considerar que o tratamento que ele dá ao tema, tomando como referência central sua obra *Luto e melancolia*,²⁰⁸ não é alheio às categorias do novo paradigma anteriormente mencionadas: a palavra exilada do objeto; a natureza perdida e a reflexão como espaço de desdobramento.

Sem entrar nos desenvolvimentos conceituais que participam de sua teoria da melancolia, notemos que, para elucidar essa afecção, ele propõe um sistema comparativo com o luto, situando previamente a melancolia no contexto das perturbações anímicas narcisistas, contrastada com o sonho como paradigma normal. O luto também será a referência de normalidade, mas neste caso como o afeto esperável diante de uma perda. Enquanto no luto há um registro consciente do que foi perdido, na melancolia, ainda que se saiba o que ou quem foi, desconhece-se o que foi perdido nele. Por isso, conclui-se que se trata de uma perda de objeto subtraída da consciência.

A síntese proposta por Starovinsky sobre a concepção freudiana da melancolia é que se trata da consequência de uma escolha de objeto narcisista, à qual corresponde uma diminuição da libido no eu e a identificação ao eu com o objeto perdido. A crítica do eu, mais tarde designada como supereu, é acompanhada por uma agressão sádica, embora possa haver um acesso à dura verdade.

O interesse de Starovinsky é mostrar que Freud também está vinculado à tradição que coloca a reflexão como causa da afecção. Isso se manifesta tanto na inclinação para as superfícies refletoras, onde surge o espelho negro da melancolia, como nesse campo semântico que se amplia na sequência de: retratar, retroceder, retrain, voltar-se para si mesmo, retornar.

²⁰⁸ Freud, S. (2007). Duelo y melancolía. Em *Obras completas. T. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.

2- O romantismo em sua relação com a Modernidade e o lugar da melancolia nesse cruzamento

Neste eixo, tomo como referência bibliográfica central o livro de Michel Löwy e Robert Sayre, *Rebelión y melancolia: el romanticismo como contracorriente de la modernidad*.²⁰⁹

É inevitável iniciar este tópico esclarecendo que a vastidão destes dois temas, tanto do romantismo como da modernidade, só nos permite situar alguns poucos pontos centrais para nossa articulação.

Nossa obra de referência tem a vantagem de trabalhar a partir dos problemas teóricos e conceituais enfrentados por qualquer tentativa de estabelecer com nitidez e precisão o que é o Romantismo. Tal posição implica uma investigação que apresenta os distintos vieses e campos nos quais o movimento romântico se manifesta, seja na literatura, nas artes plásticas, na arquitetura, no design de jardins ou na política e na economia. Uma das situações mais complexas identificadas pelos autores é a de desvendar nos diferentes textos de referência uma leitura crítica que não seja distorcida por preconceitos, sejam eles contra ou a favor.

Neste caso, trata-se de estabelecer o romantismo como conceito, uma construção teórica que salve a dificuldade de definições essencialistas que buscam um denominador comum na diversidade de características. Essa diversidade é tamanha que tende a se manifestar em termos opositivos, já que se pode reconhecer uma natureza revolucionária e contrarrevolucionária; individualista e comunista; cosmopolita e nacionalista; realística e fantasística; etc.

Os autores afirmam que essa contradição se manifesta de tal modo que há quem tenha localizado o conflito interno, a dissonância e a contradição como fatores comuns e unificadores do romantismo. Deixam de lado esse critério e avançam para o conceito partindo de uma definição do romantismo como *weltanschauung* ou visão de mundo, pensada como uma estrutura mental coletiva. A formulação do conceito está apoiada na noção de *begriff* dialético, entendendo que, assim, é possível compreender as contradições do fenômeno e sua diversidade, junto com a extensão que lhe é dada à noção que abrange tanto o romântico como o romantismo. A amplitude temporal excede a época em que surge como denominação de uma corrente artística, situando-a como uma das tendências da cultura moderna, entre outras. Os autores propõem a instalação da visão romântica na segunda metade do século XVIII e sua permanência até os dias atuais.

²⁰⁹ Löwy, M. y Sayre R. (2008). *Rebelión y melancolia. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Em sua consideração:

[...] o romantismo representa uma crítica da modernidade, ou seja, da civilização capitalista moderna, em nome de valores e ideais do passado pré-capitalista pré-moderno.²¹⁰

Neste sentido, tomando uma expressão de Nerval, acrescentam:

[...] o romantismo está iluminado desde sua origem pela dupla luz da estrela da rebelião e do sol negro da melancolia.²¹¹

Segundo a visão romântica, tudo o que se constitui a questionável forma de vida produzida pela modernidade passa a ser a realidade. Portanto, as ideias românticas têm o estatuto de fantasia irrealizável, já que se trata de uma convicção dolorosa e melancólica de algo precioso que se perdeu, tanto em nível do mundo como do indivíduo.

3- A melancolia como sujeito, tema, assunto, do Romantismo, lido a partir da psicanálise na perspectiva do PIC de APOLa

No percurso proposto, foi possível organizar, segundo um certo critério, que, embora não prescindia da sequência de cortes históricos, busca elaborar um mapa dos significados adquiridos pela noção de melancolia, segundo a covariância do sistema significante no qual se lê seu valor, segundo a densidade da trama das distintas épocas. Nesse sentido, é possível localizar um ponto de inflexão no qual o estatuto adquirido pela melancolia a partir do Renascimento se bifurca e, junto à tradicional classificação médica, passa a ocupar um lugar social e cultural, não mais como doença.

A categoria de temperamento melancólico habilita certa valorização idealizada do melancólico como essencial ao intelectual, ao artista ou ao governante. Apesar de Aristóteles ter abordado o tema no *O homem de gênio e a melancolia (Problema XXX)*,²¹² onde analisa a relação de causalidade entre genialidade e melancolia, a teorização de Marsilio Ficino no Renascimento mantém a conexão entre essas condições, mas sem a fatalidade da doença, e sim do temperamento melancólico, considerado de valor positivo.

²¹⁰ Löwy, M. y Sayre R. (2008). Op. cit. p. 28.

²¹¹ Ibidem.

²¹² Aristóteles. (2007). *El hombre de genio y la melancolia (Problema XXX)*. Barcelona: Acantilado.

Com variações, esse temperamento melancólico foi se moldando sob uma estética social e cultural, construindo estereótipos de acordo com as distintas épocas. No século XIX, por exemplo, o termo inglês *spleen*, que significa *baço* – lembremos que, para a antiguidade, é o órgão da biliar negra –, designava uma forma de melancolia que conferia status social. Popularizado por Baudelaire, o *spleen* é um dos problemas do romantismo.

Em relação a essa vinculação entre melancolia e Romantismo, acrescentamos ao que foi dito no tópico anterior que a posição melancólica perde no sistema de valores uma das condições mais destacadas no Renascimento, ou seja, o valor do pensamento abstrato e o domínio das matemáticas. Isso está em consonância com o questionamento do Romantismo à racionalidade que caracteriza a Modernidade.

Com base no que foi apresentado, vou apresentar algumas conclusões que visam ordenar futuras linhas de articulação com o campo específico da psicanálise.

1- A permanência do termo melancolia, no seu amplo uso coloquial, é o efeito de uma certa forma de mal-estar inerente à modernidade e ao romantismo como sua contracorrente que parece funcionar como resposta sintomática. Tenhamos em conta que anteriormente, desde a Antiguidade até o Renascimento, inclusive, era um termo que podia ser equiparado à loucura em geral ou a uma forma mais particularizada da doença.

2- Tenhamos em conta que, no quadro da história desta faceta que é a Europa em relação ao Ocidente, a ideia de recuperar valores e conhecimentos de um passado remoto esteve presente em diferentes momentos e com diferentes repercussões. Sem dúvida, o mais reconhecido pelo impacto que gerou é o Renascimento, nascido como um movimento que recuperou da Antiguidade – tanto grega como romana – as suas orientações estéticas e os seus conhecimentos matemáticos, físicos e arquitetônicos. Se o início do Renascimento é considerado na cidade de Florença, é pela cúpula da Catedral de Nossa Senhora de Fiori. Sua resolução só foi possível quando Brunelleschi tomou o modelo do óculo do Panteão Romano como base para a sua construção. É evidente que o Renascimento permitiu uma recuperação de elementos do passado no contexto do Humanismo, dando origem a um momento de florescimento na sociedade e na cultura de uma parte da Europa.

Se consideramos que o *leitmotiv*²¹³ do Romantismo é o regresso, o retorno a uma condição de vida ligada à natureza, associada a um passado ideal, e, tendo em conta o que comentamos anteriormente sobre o Renascimento, podemos colocar a questão: quais são os elementos particulares que formularam as condições de um “regresso” que não se deu como um “renascimento” de valores antigos, mas antes de um regresso que parece impossível, dado

²¹³ Tomo o significado deste termo tal como o formula a ERA: “Motivo central ou assunto que se repete”.

que esse modo de vida ideal se perdeu inexoravelmente. É aqui que temos de considerar o paradigma da Modernidade.

Se concordamos com a ideia de pensar o Romantismo como uma contracorrente da Modernidade, temos de dimensionar que, enquanto contracorrente, ele é constituído pela lógica moderna, o que implica a modalidade com que funciona a ideia de tempo. Nesse sentido, o que há de mais específico é a ideia de avanço e progresso nas “idades” históricas; antes da Modernidade não havia um recorte histórico; podemos argumentar que antes da modernidade não havia Antiguidade e Idade Média. O caráter evolutivo que faz do passado algo ultrapassado e apenas acessível como um regresso sempre falhado, como uma evocação do perdido, dá ao Romantismo o seu estatuto.

Esta hipótese me permite propor que o Romantismo, como contracorrente da Modernidade, terá como tema a melancolia, porque introduz a expressão da dor de existir que admite as várias formas de sofrimento em cada caso particular.

3- Como último ponto das possíveis conclusões que abrem linhas de investigação, proponho o que se articula com o campo específico da psicanálise.

Decorre do ponto anterior um fato a considerar sobre a possível posição romântica da teoria da psicanálise de Freud, que pode ser lida na base da sua doutrina pulsional.

Fundamentalmente sua teoria da pulsão de morte implica uma regressão, um retorno ao que precede a vida, uma inércia da substância viva em retornar a um estado supostamente inorgânico.

Na mesma linha, vale a pena incluir a formulação da consideração do desejo não apenas como algo individual, mas como um desejo sempre insatisfeito porque o seu objeto está, por definição, perdido. De certa forma, ele está ligado ao que se perde na própria origem.

Por outro lado, se pensarmos na forma como Freud constrói a conceitualização da melancolia em *Luto e melancolia*,²¹⁴ ao contrário do luto, como resolução normal de uma perda, ele coloca a perda como condição intrínseca à melancolia. No entanto, vale a pena questionarmo-nos se esta ideia se sustenta antes da modernidade e do romantismo, uma vez que, no que nos foi possível referir no primeiro ponto deste trabalho, esta relação intrínseca não se verifica. Com esta afirmação não estamos a sugerir um “erro” no pensamento de Freud, mas sim um alerta sobre o viés epocal que ele dá à sua conceitualização da melancolia com a nuance romântica, mas o ponto problemático é que esta é considerada universal.

Um aspecto que também está ligado à nossa hipótese é a escolha da tragédia por Freud, especificamente Édipo Rei, sobre a qual ele constrói um dos pilares de sua teoria: o complexo

²¹⁴ Freud, S. (2007). Op. cit.

de Édipo. A tragédia grega, que tanto se relaciona com a valorização marcante na leitura romântica do século XIX, é apresentada a Freud como o modelo incontestável da inexorável existência humana. Atribui, assim, à clínica psicanalítica esse peso trágico, uma determinação essencialista com a qual o indivíduo em sociedade deve confrontar.

A partir da orientação do PIC de APOLa e de acordo com o que Diego Paschetta propôs em seu momento, à luz do que trabalhamos, podemos estabelecer que a psicanálise freudo-lacanian²¹⁵ se posiciona em relação ao retorno e ao questionamento da reflexão, em relação direta com a posição romântica e seu sujeito, tema, assunto: a melancolia.

De forma sintética²¹⁶ podemos apresentar os contra-argumentos para questionar os pontos anteriormente enunciados.

No que diz respeito à pulsão de morte, Lacan é muito categórico ao opor a ideia freudiana do retorno ao inanimado à sua teoria da lógica significante e ao seu efeito de sujeito, que em nada se relaciona com um ser vivo evoluído da matéria inorgânica. Uma possível referência a esta ideia pode ser encontrada no *Seminário 11*,²¹⁷ especificamente no desenvolvimento do mito da lamela.

No que diz respeito ao desejo individual e insatisfeito, só por referência à fórmula: o desejo do homem é o desejo do Outro e ao conceito de objeto *a*, o indivíduo e o objeto como causa do desejo perdido desde o início são insustentáveis.

Para questionar o peso trágico imposto à teoria de Freud, remeto para uma proposta que fiz na altura em que propus o texto-clínico como um novo gênero de discurso. O argumento que apresento é que se a marca de origem é a tragédia, ela se impõe como gênero de discurso e a partir dela se produz uma clínica. Por outro lado, o efeito de gênero da formalização do discurso da psicanálise, tal como proposto por Lacan, permite uma clínica articulada com a psicanálise por vir.

Resta a um trabalho futuro rever o campo específico do estatuto da melancolia na teoria da psicanálise de Lacan, que, numa primeira aproximação, não aparece de forma evidente ou estabelecida. Será de grande interesse retomar o que Diego Paschetta desenvolveu em dois de seus livros: *A conjectura do sujeito I e II*²¹⁸ com uma pesquisa muito extensa sobre o tema.

Ao mesmo tempo, é fundamental que avancemos na proposta de Alfredo Eidelsztein sobre a clínica pensada como: clínica do intervalo e da holófrase.²¹⁹ Desta forma,

²¹⁵ Nos referimos à posição hegemônica atual que insiste em sustentar que Lacan é um continuador de Freud sem fissuras teóricas, epistemológicas e conceituais.

²¹⁶ Nesta instância estamos apresentando uma síntese das ideias que serão desenvolvidas em um próximo trabalho.

²¹⁷ Lacan, J. (1993). *El Seminario. Libro 11*. Buenos Aires: Paidós.

²¹⁸ Paschetta, D. (2019). *La conjectura del sujeto. Volumen I*. Buenos Aires: Letra Viva; Idem. (2022). *La conjectura del sujeto. Volumen II*. Buenos Aires: Letra Viva.

²¹⁹ Eidelsztein, A. (2001). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*. Buenos Aires: Letra Viva.

recuperamos a ideia de estrutura covariante que nos orienta para não sermos tolhidos na noção de uma estrutura essencialista que nos expõe a critérios ontológicos universalistas. Isto nos leva à última proposta de Eidelsztein, os seus três: economia – saber – política, como um Borromeu que estabelece as condições da época em que a psicanálise é uma proposta possível ao sofrimento de um sujeito específico: o sujeito da psicanálise.

Concluo com uma hipótese que surgiu à luz do que foi apresentado e que constitui a força motriz para a continuação desta pesquisa: **O problema da atualidade do romantismo, a melancolia como temperamento de época e a dificuldade para pensá-la na clínica.**

BIBLIOGRAFIA:

1. Aristóteles. (2007). *El hombre de genio y la melancolía (Problema XXX)*. Barcelona: Acantilado.
2. Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*. Buenos Aires: Letra Viva.
3. Freud, S. (2007). Duelo y melancolía. Em *Obras completas. T. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
4. Lacan, J. (1993). *El seminario. Libro II*. Buenos Aires: Paidós.
5. Löwy, M. y Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
6. Paschetta, D. (2019). *La conjetura del sujeto. Volumen I*. Buenos Aires: Letra Viva
7. Paschetta, D. (2022). *La conjetura del sujeto. Volumen II*. Buenos Aires: Letra Viva.
8. Starovinski, J. (2016). *La tinta de la melancolía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

HAYDEE MONTESANO

Dra. em psicologia. Psicanalista. Presidenta de APOLa.

E-mail: haydeemontesano@gmail.com

A cena perversa.

The perverse scene.

CARINA RODRIGUEZ SCIUTTO

Tradução: André Bogaz e Souza

RESUMO:

Este artigo desenvolve ferramentas teóricas aplicáveis ao trabalho clínico, partindo de um questionamento da categoria nosológica da perversão dentro do marco teórico de Jacques Lacan. Propõe-se uma crítica às posições estabelecidas que sustentam a perversão como uma estrutura clínica única e fechada, na tentativa de articulá-la como posição subjetiva em relação com o fantasma e que pode manifestar-se em diversas estruturas clínicas. Nesse sentido, a perversão não se reduziria a uma categoria rígida, mas se configuraria como uma resposta fantasmática transestrutural. O artigo explora conceitos-chave como os de gozo e de cena perversa, o que permite abrir novas vias para a compreensão e abordagem da perversão na prática psicanalítica.

PALAVRAS-CHAVE: perversão – fantasma – gozo – clínica psicanalítica.

ABSTRACT:

This article develops theoretical tools applicable to clinical work, beginning with a critical examination of the nosological category of perversion within Jacques Lacan's theoretical framework. It proposes a critique of established positions that view perversion as a unique and closed clinical structure. This paper aims to articulate perversion as a subjective position in relation to fantasy, which can manifest in various clinical structures. In this sense, perversion is not confined to a rigid category but is configured as a trans-structural fantasy response. The article explores key concepts such as *jouissance* and the perverse scene, opening new avenues for understanding and addressing perversion in psychoanalytic practice.

KEYWORDS: perversion – fantasy – *jouissance* – psychoanalytic clinic.

Introdução

*Não pretendo nem dar-lhes os passos definitivos, nem mesmo tê-los feito eu mesmo.*²²⁰

Este artigo dedica-se a uma análise específica da categoria nosológica da perversão sob o marco teórico de Jacques Lacan, com o propósito de desenvolver uma série de instrumentos teóricos inter-relacionados que se mostrem efetivos para o trabalho clínico. Os temas de

²²⁰ Lacan, J. (1966-67). *El Seminario. Libro 14*. Analítica, Asociación de Psicoanálisis de Bogotá. p. 308. (Tradução nossa).

investigação abordados emergem de problemáticas recorrentes na prática clínica, assim como da necessidade de aprofundar a elaboração teórica frente a um tópico particularmente interessante e relevante, o qual, apesar de sua importância, não foi suficientemente explorado na literatura psicanalítica contemporânea.

A investigação surge de uma dificuldade clínica que comprometeu o início de um tratamento. Lacan afirmou que a resistência é sempre do analista. O que não se sabia e acabou por gerar tal resistência no momento de escutar o paciente? Que o masoquista ocupa a posição de mestre – e não de escravo –, pode carecer de angústia e, por sua vez, comandar a cena em que participa. Nesse caso, a angústia se manifestou do lado do analista ao escutar a descrição de uma cena perversa, evidenciando a falta de um marco teórico adequado para processar tal posição subjetiva e, por conseguinte, realizar as intervenções clínicas necessárias.

Nas páginas seguintes, propõe-se explorar e defender a hipótese de que a perversão não constitui necessariamente uma estrutura clínica independente, mas sim uma posição subjetiva em relação ao fantasma e que pode se manifestar em diversas estruturas. A partir da teoria lacaniana, argumentamos que o sadismo e o masoquismo são soluções singulares que um sujeito elabora frente ao problema de assumir uma posição sexual em relação ao outro. A perversão, nesse sentido, não se limita a uma categoria nosológica rígida, mas antes se apresenta como uma resposta fantasmática que pode emergir em diferentes contextos clínicos.

A cena perversa

Propomos uma reformulação da pergunta tradicional sobre recebermos ou não casos de perversão na clínica, para abordarmos o seguinte problema: pacientes de diversas estruturas clínicas podem ser convocados a participar de cenas perversas em momentos distintos de suas vidas. Nunca se esquece do encontro com um perverso, especialmente quando se cai acidentalmente em sua cena e não se consegue escapar a tempo, ficando-se preso em sua armadilha e permitindo que conclua seu ato com nossa angústia.²²¹ A participação em uma cena perversa pode constituir um evento histórico único, completamente acidental, ou pode, também, repetir-se e adquirir um caráter serial. Essa passagem singular por uma cena pode

²²¹ Vários exemplos dessa situação de armadilha e participação acidental em cenas sádicas e/ou masoquistas aparecem no filme *Veludo azul* (1986), de David Lynch.

necessitar de simbolização via análise: a necessidade de subjetivar um ato no qual se foi tomado como objeto por alguém.

Um problema diferente aparece com pacientes que sofrem de uma série de repetições de cenas sádicas ou masoquistas em suas vidas. A repetição – conceito central na teoria lacaniana e lei constituinte do sujeito – implica um sintoma e chama à leitura e interpretação de um analista. No campo psicanalítico, um verdadeiro sintoma apresenta-se quando ocorre uma divisão do sujeito de forma articulada à lógica significante do fantasma.

Perversão em Lacan

*“É necessário partir do fato de que a perversão é normal”.*²²²

A partir de uma leitura da obra de Lacan, pode-se inferir que as perversões se desdobram em um amplo espectro de manifestações, que abarcam desde as formas mais benignas – denominadas imaginárias – até sua apresentação clínica.²²³ A perversão enfrenta um problema similar ao observado no campo das psicoses, no qual as palavras utilizadas na descrição dos quadros e sintomas clínicos estão carregadas de um excesso de significação social negativa. Essas conotações tendem a situar os fenômenos clínicos não só como patologias, mas também como transgressões éticas e morais.

Sadismo e masoquismo são modos de existência de um sujeito em relação ao desejo e ao gozo, modos determinados por um funcionamento particular do fantasma e que se apresentam especificamente em uma cena. O fantasma é uma estrutura inconsciente, o enquadramento estrutural do desejo, que permite a um sujeito aderir à cena de um ato sexual. Essas duas posições subjetivas apresentam-se como soluções singulares de um sujeito em relação ao problema da sexualidade, à necessidade de assumir uma posição como ser sexuado falante. Lacan denomina esse campo como *père version*, uma “versão do pai”, solução para os problemas da operatória do significante **Nome-do-Pai**, que determina o funcionamento da castração. A solução masoquista e seu modo particular de montagem de cena permite que se evite a angústia de um encontro com o outro. A solução sádica, por sua vez, permite que se esqueça que existe a castração e disponha-se do outro como um objeto moldável a um desejo e uma lei próprios.

²²² Lacan, J. (1966). *El Seminario. Libro 13*. Aula de 15 de junho de 1966. Inédito. (Tradução nossa).

²²³ Entenda-se o termo “apresentação clínica” no sentido que Lacan lhe confere: “Tomemos como exemplo a relação sádica, quer seja em sua forma imaginária, quer seja em sua paradoxal forma clínica”. Lacan, J. (1981 [1953-1964]). *El Seminario. Libro I*. Barcelona: Paidós. p. 312. (Tradução nossa).

Na cena perversa, o sujeito apresenta-se “[no] ato em que permanece em silêncio”,²²⁴ tomado pelo funcionamento da pulsão. O inconsciente é a forma como alguém se posiciona frente à dificuldade de ser um sujeito sexuado. É um saber, não sabido, que diz: não há ato sexual, isso sempre falha. É impossível um saber ou um ato que possa definir o que é um homem e o que é uma mulher. Por isso, Lacan sustenta que “não há... só há... - ...ato sexual, o ato sexual”.²²⁵ É nesse sentido que o inconsciente fala do sexo, da não-relação sexual que insiste nas cadeias significantes. A perversão é uma solução para essa dificuldade e, portanto, só adquire seu valor ao articular-se ao ato sexual como tal.

Em “Variantes do tratamento-padrão”, Lacan sustenta que o progresso na psicanálise não teria sido tanto o de revelar quais seriam os desejos de um homem, mas sim a estrutura de um desejo, que consiste no desejo de fazer reconhecer seu desejo.²²⁶ Esse desejo tem uma característica central: aliena-se no desejo do outro. Essa é a perspectiva central para se pensar que as perversões trazem à luz uma verdade sobre o verdadeiro objeto do desejo humano: o retorno do desejo do outro-semelhante sobre o sujeito. Deseja-se ser o objeto do desejo do outro, e esse ato coloca o sujeito em uma posição masoquista.

A história da perversão sofre uma virada na psicanálise. É preciso desmitificar a crença de que a perversão seria o oposto da neurose e que se trataria da expressão pura e simples da emergência de uma pulsão. A perversão possui uma verdadeira dialética analítica, vinculada a um contexto rico em compromissos, tão ambíguo e complexo quanto a neurose.²²⁷ Possui, inclusive, a mesma estrutura quanto ao retorno do recaiado. Por isso, é preciso articular a perversão minuciosamente com sua materialidade significativa, por consistir fundamentalmente em um tipo de discurso que possui uma trama narrativa²²⁸ particular que se manifesta de forma privilegiada em uma cena: **a cena perversa**.

A cada vez que vocês de depaam com uma perversão, é um desconhecimento não ver até que ponto está fundamentalmente vinculada a uma trama de *affabulation* sempre suscetível de transformar-se, de modificar-se, de enriquecer-se.²²⁹

²²⁴ Idem. (1966-67). Op. cit. p. 242. (Tradução nossa).

²²⁵ Ibidem. p. 356.

²²⁶ Idem. (2009a). Variantes de la cura-tipo. Em *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

²²⁷ Idem. (2013 [1957-1958]). *El Seminario. Libro 5*. Buenos Aires: Paidós. pp. 238-239.

²²⁸ Lacan chama essa trama de *affabulation*. Em francês, o termo possui conotações que vão além da ideia do fantasioso e permitem pensar o terreno do narrativo, o enredo e a trama de um romance.

²²⁹ Lacan, J. (2013 [1957-1958]). Op. cit. p. 239.

Além de possuir uma trama discursiva, a perversão tem também outra dimensão particular: trata-se de uma relação intersubjetiva imaginária em que se exerce uma **vontade de gozo** – direito ao uso/abuso de um corpo – sobre alguém, localizado como um objeto em uma cena, no limite de seu reconhecimento simbólico como sujeito. A cena perversa sustenta-se principalmente em uma configuração do fantasma que Lacan chama de “fantasma sadiano”.²³⁰

[Um fantasma] só tem realidade de discurso e não espera nada de teus poderes, mas te pede, ele próprio, que te ponhas em ordem com teus próprios desejos.²³¹

Conceitos fundamentais

A seguir, será exposta uma seleção de conceitos da obra de Jacques Lacan fundamentais para que se possa operar no campo das perversões. Esta apresentação tem por pressuposto que a técnica não pode ser compreendida nem aplicada corretamente se os conceitos que a embasam não forem conhecidos.²³²

(A) *Relação intersubjetiva imaginária*.²³³ As manifestações perversas apoiam-se em uma estrutura própria que implica uma relação intersubjetiva que se dá no plano do imaginário, construída ao redor de um polo central que é o do outro como um olhar. Pode-se apresentar, nessas posições subjetivas, uma regressão topológica à dimensão imaginária que se produz no limite do reconhecimento simbólico do outro.

Na análise, não se trata da perversão como aberração ou anomalia social, mas sim de penetrar a relação intersubjetiva imaginária de onde se apresentam esses fenômenos desenvolvidos na dialética do narcisismo, tais como o são o sadismo, a escopofilia ou o ciúme passional. Esse conceito é central para que se possa conceber a perversão como fenômeno possível em diferentes estruturas. Localizamos topologicamente esses fenômenos no eixo *a-a'* da relação imaginária, tal como apresentado no “Esquema L” em “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”.²³⁴ A estrutura desse eixo

²³⁰ Idem. (2009b). Kant con Sade. Em *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 734.

²³¹ Ibidem. p. 741. (Tradução nossa).

²³² Idem. (2009c). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. Em *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 239.

²³³ Cf. Idem. (1981 [1953-1964]). Relación de objeto y relación intersubjetiva; El orden simbólico. *El Seminario. Libro I*. Op. cit.

²³⁴ Idem. (2009d). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. Em *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 525.

presentifica a divisão de si mesmo que o homem sofre na relação especular. Trata-se do encontro com o furo, o que faz o sujeito confrontar-se com seu próprio desejo: estar totalmente exposto e dependente do desejo de outro. Um tipo de relação de instabilidade e oscilação entre os dois polos que dissolve o ser, tanto do outro como do próprio sujeito.

Lacan propõe que, em sua grande maioria, as perversões permanecem em um plano de execução lúdico, no qual a miragem produzida no jogo permite que cada um dos participantes se identifique com o outro. A perversão só pode ser captada no limite desse jogo, nessas inversões cujo sentido se vislumbra por um instante. O outro sujeito é reduzido a nada mais que o instrumento do primeiro, o qual é o único que permanece um sujeito como tal, porém reduzindo-se, ele mesmo, a apenas um ídolo ofertado ao desejo do outro. A relação imaginária intersubjetiva que subjaz ao desejo perverso só se sustenta pela anulação do desejo de um dos participantes da cena. Concebe-se “anulação” (*anonadamiento*) como o conceito capaz de definir esse processo em que se reduz alguém à função de simples objeto em um ato no limite do reconhecimento simbólico. O processo de subjetivação pela fala e pela escritura que o dispositivo analítico oferece pode revelar-se a saída possível da anulação do sujeito no fantasma perverso.

(B) *Ato sexual*. A perversão só adquire seu valor quando articulada ao ato sexual. Conforme dito anteriormente, só há ato sexual, ato que está destinado ao fracasso. Trata-se de um ato que se pretende sexual e que se sugere analisar em sua estrutura de ato, ligado à lógica de uma estrutura signifiante que lhe confere significação. É um ato do qual se espera que funde uma bipolaridade macho-fêmea, e é por isso que sempre falha. É um ato impossível, ou seja, real, que *ex-siste*, que insiste. O sadismo, o masoquismo e o sadomasoquismo podem ser entendidos como buscas que giram em torno do que Lacan define como o ato sexual, um fenômeno que se encontra na ordem do difícil, o drama da subjetivação do sexo onde a castração desempenha um papel central. A castração implica que o sujeito não pode apropriar-se plenamente de seu gozo,²³⁵ já que, por efeito seu, o corpo e o gozo ficam cindidos.

O perverso é o sujeito cativo de uma cena com um outro que lhe permite a recuperação do gozo, esquivando-se das consequências da castração. Por outro lado, o ato sexual é realizável exclusivamente sob a forma da sublimação.²³⁶ Na perversão, a sexualidade positiva o par *a-grande* Outro como possível e irreal, como forma de recusar que há castração. Frente

²³⁵ Idem. (1966-67). Op. cit. p. 243.

²³⁶ Ibidem. p. 357.

à separação constitutiva do corpo e do gozo, o masoquista questiona o rigor dessa separação e propõe uma solução que passa pela via do ato sexual.

É fundamental sabermos distinguir o ato perverso do ato neurótico.²³⁷ Na neurose, o desejo provém da articulação da demanda e produz um sujeito no ato da demanda. O ato perverso, no entanto, situa-se no nível da pergunta pelo gozo. Um sujeito perverso pode participar de uma cena com um sujeito neurótico, e, portanto, é possível produzir-se uma montagem fantasmática na qual para um a questão fundamental seja a do gozo e, para o outro, a do desejo e da demanda do outro.

O gozo é, em Lacan, um conceito original e não equivalente à satisfação pulsional freudiana, dado que se trata dos efeitos da máquina significante inconsciente sobre o corpo. Consiste em um dizer que faz eco no corpo.²³⁸ Surge no campo do Outro e produz um chamado à subjetividade. Essa concepção de gozo está articulada ao conceito de pulsão compreendido como uma montagem ficcional que produz ecos no corpo e consiste em um modo de saber inconsciente.

A análise terá por objetivo uma leitura e interpretação desse saber escrito nos sintomas do corpo, do qual o sujeito não sabe nada e ao qual não tem acesso direto. *Isso* que goza e *isso* que fala em seu corpo são formados por significantes e têm uma estrutura determinada que pode ser lida, dado que **o inconsciente é estruturado como uma linguagem**. A direção do tratamento consistirá primeiro em estabelecer esse sistema de cadeias discursivas da qual o sujeito, a pulsão e o gozo são efeitos.

Outro aspecto do gozo indicado por Lacan em suas reflexões sobre a perversão é pensá-lo como aquilo de que se dispõe, como se fosse um título jurídico. Ter o gozo de algo ou alguém é poder renunciar ao mesmo, cedê-lo. “Gozar de” é uma categoria distinta de simplesmente “gozar”. “Gozar de” implica uma disjunção entre o corpo e o gozo. O masoquista é aquele que deixa seu corpo à mercê de outro – para gozar de –, o que se apresenta como gozo puro. O masoquista sabe que está no gozo:

O gozo é esse algo no qual o princípio do prazer marca seus traços e limites. Mas é algo substancial e que, precisamente, é importante de se produzir, produzir sob a forma que vou articular em nome de um novo princípio: há somente gozo do corpo.²³⁹

²³⁷ Ibidem. p. 349.

²³⁸ Idem. (2009e). *El Seminario. Libro 23*. Buenos Aires: Paidós. p.18.

²³⁹ Idem. (1966-67). Op. cit. p. 328. (Tradução nossa).

O que se torna central no ato sexual é precisamente o momento em que o gozo entra em jogo, um fenômeno que deriva da operação de castração, entendida como o efeito do significante que separa o corpo do gozo. A perversão, sob esse marco, configura-se como uma atividade que persegue o gozo de maneira experimental, através de um ato ou da montagem de uma cena. Sua particularidade encontra-se no foco dado principalmente à interrogação da função do gozo, levando a cabo essa indagação no terreno do ato sexual.

(C) *Fantasma e repetição*. O trabalho clínico implica a interrogação do motivo pelo qual se repetem as relações sádicas ou masoquistas que, em vez de produzir prazer, submergem os sujeitos em sofrimento. É possível encontrarmos pacientes presos na repetição de uma cena fantasmática da qual sentem que não podem escapar. Paradoxalmente, tal sujeito é capaz de repetir sem conseguir se dar conta das razões desse pedaço de sua história. Trata-se de um ponto de encontro com um pedaço não-eu de sua existência: “o lugar onde eu não sou”.²⁴⁰ São situações em que alguém não tem a posição de ser-agente, embora esteja na posição de sujeito.²⁴¹ O fantasma se trata precisamente disto: o sujeito confrontado com seu desejo, que o divide e pode convocá-lo a repetir uma cena que pode ser conscientemente rejeitada. A escritura que a psicanálise propõe através do discurso falado ou escrito pode revelar-se um mecanismo efetivo disponível para que se possa processar essa parte da história que lhes faz furo enquanto sujeitos.

A perversão é uma das formas possíveis de apresentação do fantasma ($a\Delta\mathcal{S}$) que determina o funcionamento de um sujeito.

No fim das contas, o fantasma é uma frase com uma estrutura gramatical que parece indicar, então, ao articular a lógica do fantasma [...] a relação do sujeito do enunciado, por exemplo, com o sujeito da enunciação.²⁴²

O fantasma consiste em uma estrutura gramatical que se apresenta como uma significação fechada e tem uma fórmula específica: ($\mathcal{S}\Delta a$), que se lê: sujeito desejo de objeto. Um exemplo clássico de sua forma gramatical, que conhecemos de Freud, é “bate-se numa criança”.

Lacan propõe que o fantasma desempenha um papel diferente nas neuroses e nas perversões. Por um lado, no neurótico nos deparamos com a demanda no lugar do desejo, uma manobra que oculta sua angústia frente ao desejo do Outro. O neurótico é aquele que

²⁴⁰ Ibidem. p. 64. (Tradução nossa).

²⁴¹ Ibidem. p. 79.

²⁴² Ibidem. p. 352. (Tradução nossa).

identifica a falta do Outro com a sua demanda, Φ com D. Disso resulta que a demanda do Outro adquire a função de objeto em seu fantasma, isto é, seu fantasma fica reduzido à pulsão: ($\$ \diamond D$). Por isso que se pôde estabelecer no neurótico o catálogo das pulsões.²⁴³

Por outro lado, nas perversões, a ênfase recai sobre o objeto e se configura como um fantasma fora do tempo.²⁴⁴ Então, o fantasma articula-se retroativamente ($a \diamond \$$) e o sujeito se localiza no nível do Outro como sujeito desvanecente. Tanto no sadismo como no masoquismo, o a está à esquerda do sujeito que diz eu (je), de modo que ele é o objeto. Na neurose, a demanda ($\$ \diamond D$) toma o lugar do objeto a , ao passo que na perversão lemos, em sua fórmula, que o desejo parte de um objeto em direção a um sujeito. É o que Lacan indica no esquema 1 do texto “Kant com Sade”.²⁴⁵

(D) *Cenas perversas*. Na perversão, apresenta-se como cena um ato que ocupa o lugar do ato sexual. O tema de circunscrever-se em uma cena é central, dado que os fenômenos não se aplicam à totalidade da vida da pessoa. A identificação como objeto de um sujeito em uma cena perversa, seja sádica ou masoquista, não se dá o tempo todo, nem em todos os lugares, nem em todos os vínculos. A perversão consiste em um ato montado como cena na qual sujeitos de diferentes estruturas podem ser convocados e participar.

Sob o marco teórico de Lacan, faz-se possível delimitar duas cenas claramente diferenciadas a partir do axioma que estabelece que o sadismo e o masoquismo não constituem posições recíprocas. Em primeiro lugar, temos a cena dominada por um sujeito em posição sádica, que situa outro sujeito – de alguma entre diversas estruturas clínicas possíveis – no lugar de objeto, isto é, como vítima dentro daquela dinâmica. Em segundo lugar, observa-se a cena dirigida por um sujeito em posição masoquista, na qual outro sujeito assume o papel de executor, cumprindo a função de levar a cabo a cena masoquista.

Tal proposição de Lacan, segundo a qual não se trataria de posições recíprocas, leva ao questionamento da crença social generalizada de que se trataria de uma cena única, na qual o sádico se encontraria sempre em posição de sujeito e o masoquista na posição de objeto. Nem sempre coincidem na mesma cena um sujeito sádico com um masoquista, pelo simples fato de que o sádico, para obter prazer na execução de sua cena, precisa impor sua vontade de gozo sobre o outro, provocando sua angústia. Em outras palavras, o sádico brinca com o outro como objeto e goza com sua angústia. O masoquista, por sua vez, oculta sua angústia e comanda sua própria cena para gozar por colocar seu fantasma particular em ato. Cada um

²⁴³ Idem. (2009f). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. Em *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 783.

²⁴⁴ Idem. (2015 [1958-1959]). El objeto Ofelia. Em *El Seminario. Libro 6*. Buenos Aires: Paidós.

²⁴⁵ Idem. (2009b). Op. cit. p. 736.

dos dois comanda subjetivamente sua própria cena, colocando em ato sua gramática pulsional inconsciente.

Pode-se observar um claro exemplo da dificuldade da cena recíproca sádico-masoquista no filme *Elle* (2016), de Paul Verhoeven. Vê-se num momento do filme o vizinho sádico deter-se na cena perversa quando percebe que a protagonista demonstra prazer: “assim não é possível”, diz. Se o outro não se angustia na cena, o ato não se completa e não permite a recuperação do gozo para o sujeito sádico.

Lacan define essa dificuldade com um chiste no *Seminário 5*: “Trata-se da piada que vocês todos conhecem, do masoquista e do sádico – *Me machuque*, diz o primeiro para o segundo, que responde – *Não*”.²⁴⁶ O masoquista e o sádico se sustentam na cena sob a condição de não falarem. Demonstra-se com esse chiste que não se trata de colocar em jogo a demanda do outro, como na neurose.

No filme *Veludo azul* (1986), de David Lynch, pode-se observar a cena masoquista entre a personagem de Isabella Rossellini e o jovem protagonista. Ela pede-lhe que bata nela como ato preliminar ao ato sexual. Devido à falta de reciprocidade, o jovem angustia-se frente à violência demandada por aquela mulher na cena. Ele não é sádico e não consegue manter-se por muito tempo naquela cena que lhe exige que assuma o lugar de executor. O relevante aqui é que a complementaridade entre um sádico e um masoquista na mesma cena não é necessária.

O masoquista, na montagem de sua cena, coloca em evidência a conjunção entre desejo e lei. Essa relação é fundamental, já que revela como o desejo de alguém situado no lugar do Outro Absoluto se transforma em lei-mandamento para o sujeito. Nesse contexto, participar da cena perversa proporciona a ilusão de ser um com o Outro. Essa dinâmica sustenta a ficção de que existe uma relação sexual, o que implica, em última instância, a negação da castração.

No filme *A professora de piano* (2001), de Michael Haneke, a protagonista, em posição masoquista, entrega a seu amante uma carta em que estabelece o que espera dele em um ato sexual. Estabelece uma lei por escrito que a permite desejar e participar do ato sexual sob condições cênicas preestabelecidas.

²⁴⁶ Idem. (2013 [1957-1958]). Op. cit. p. 72. (Tradução nossa).

Sadismo e masoquismo

Não há reciprocidade na relação entre um sujeito sádico e um sujeito masoquista; não se trata de uma relação reversível. Quanto mais o sádico avança em seu desígnio, mais se trata do Outro, de levar o outro ao seu limite em um conflito de vontade e prazer. Busca que esse outro mostre do que é capaz, ainda que em conflito com a lei do prazer, convoca-o a uma cena, a um ritual, a ir além do princípio de prazer. Tal é o objetivo do sádico: que o outro vá além de seus limites; busca sua angústia e, por trás dela, o objeto *a*.

Enquanto o sádico atua ocultando o objeto *a*, o masoquista se esforça em ocultar sua angústia dentro de sua própria cena. O sadismo consiste em uma busca do gozo através do exercício da lei. Por sua vez, o masoquista se dedica a cumprir com a Lei do Outro e aspira a ser tratado como um objeto. O perverso não é aquele que deprecia o outro; pelo contrário, ocupa-se em tapar o furo no Outro.²⁴⁷ Ele é um defensor da existência do Outro, convertendo essa crença quase em uma religião ou, ao menos, em um ritual:

[...] o perverso se dedica a tapar o furo no Outro. Para realçar as coisas, digo que até certo ponto ele é partidário de que o Outro existe. É um defensor da fê.²⁴⁸

A seguir, proponho uma caracterização de ambas as posições e suas diferenças essenciais. O sádico crê ter direito a gozar do corpo do outro como se fosse seu objeto, quer ser seu mestre, seu dono por direito, e deseja atuar com o consentimento do outro. A maioria das manifestações dessa posição mantêm-se na ordem do jogo, em um plano especular em que se identifica com o outro,²⁴⁹ a quem convoca como objeto-vítima de sua cena. O que caracteriza seu desejo é que ele não sabe realmente o que busca; seu objetivo é realizar-se, fazer-se aparecer como puro objeto, um fetiche oculto.²⁵⁰

Em outras palavras, o sádico joga com o sujeito, e Lacan propõe abordá-lo através de seu ato, com a precaução de não se deixar distrair pela suposta função da dor. Opera uma subversão a nível do grande outro, pretendendo gozar do corpo do outro-semelhante. Entretanto, ele mesmo desconhece o que faz com o outro em seu ato, no qual aparece como um mero instrumento.²⁵¹ Nesse sentido, o sádico realiza um ato que lhe permite recuperar o

²⁴⁷ Idem. (2008 [1968-1969]). *El Seminario. Libro 16*. Buenos Aires: Paidós. p. 230.

²⁴⁸ Ibidem. p. 230-231. (Tradução nossa).

²⁴⁹ Idem. (1981 [1953-1964]). Op. cit. p. 313.

²⁵⁰ Idem. (2007 [1962-1963]). La causa del deseo. Em *El Seminario. Libro 10*. Buenos Aires: Paidós.

²⁵¹ Idem. (1966-67). Op. cit. p. 361.

gozo, reduzindo o outro a um objeto nadificado, privado da palavra. Ele trata “de completar o Outro, despojando-o da palavra, certamente, e impondo-lhe sua voz. Em geral, isso falha”.²⁵² Seu poder invisível emana do lugar discursivo a partir do qual fala: o lugar do Outro; e do tipo de discurso-mandamento que emprega: o discurso do mestre. Assim, consegue usurpar temporalmente, na cena perversa, o lugar do objeto voz-Supereu do outro.

O masoquista, por outro lado, é o verdadeiro mestre de sua cena, graças à manobra que realiza com o outro, colocando-o no lugar do Grande Outro (A). Lacan surpreende com sua interpretação, ao sinalizar que o masoquista não é um escravo, mas o verdadeiro mestre na cena da qual participa. Contrariamente ao que sugere o sentido comum, Lacan propõe que o masoquista é astuto, alguém muito inteligente, porque sabe que está no gozo.²⁵³ Na cena masoquista instaura-se uma situação meticulosamente regulada em seus detalhes, que aparece como uma encenação cujo objetivo é alcançar um ganho de gozo, independente do princípio de prazer. Essa cena implica uma manobra do sujeito com o outro, a quem dirige mediante uma série de atos, regras ou diretrizes específicas que devem ser seguidas.

Um claro exemplo de tal operação pode ser visto no romance *A Vênus das peles*,²⁵⁴ no qual o protagonista define e decide como deve ser tratado pela mulher que ele coloca no lugar do outro que comanda a cena. Seu desejo consiste em sua própria encarnação como objeto, o objeto comum, ser um *a*; no entanto, essa identificação só se produz dentro de uma cena específica.²⁵⁵

A dimensão do masoquismo é definida [...] pelo fato de que o sujeito assume uma posição de objeto, no sentido mais acentuado que podemos dar à palavra objeto, para defini-lo como esse efeito de queda e de resíduo, de resto do advento subjetivo.²⁵⁶

No nível discursivo, o masoquista está capturado pela voz de alguém que ele mesmo coloca na posição de Outro absoluto. Está capturado por essa voz que, a partir daquele momento, constitui-se como uma lei que recai sobre o sujeito. O discurso do mestre que ali opera é uma máquina muito precisa e efetiva. Então, o masoquista é

²⁵² Idem. (2008 [1968-1969]). Op. cit. p. 235. (Tradução nossa).

²⁵³ Idem. (1966-67). Op. cit. p. 327.

²⁵⁴ Von Sacher-Masoch, L. (2018). *La Venus de las Pielas*. Internet Anna's Archive.

²⁵⁵ Lacan, J. (2007 [1962-1963]). La causa del deseo. Em *El Seminario. Libro 10*. Op. cit.

²⁵⁶ Idem. (1966-67). Op. cit. pp. 292-293. (Tradução nossa).

[...] quem está derogado, e não o outro, com o açoite imaginário e, é claro, significativo. Enquanto desejo, sente que é alvo de algo que, de fato, está a lhe consagrar e valorizar ao mesmo tempo que lhe profana. Sempre há no fantasma masoquista um lado degradante e profanatório que implica, ao mesmo tempo, na dimensão do reconhecimento.²⁵⁷

Nesse sentido, o sujeito em posição masoquista pode aparecer em uma cena assumindo a função de dejetivo, uma das formas sob as quais o objeto *a* se manifesta na perversão. Seu valor é reduzido a praticamente nada, já que, pelo acordo com o outro da cena, fica destituído dos privilégios próprios de sua função como sujeito. Essa identificação impossível com o que se reduz ao mais extremo do resíduo está ligada a uma captura pelo gozo. Não se trata de uma busca da dor carente de sentido; os lugares estabelecidos e a cena se articulam em torno de uma economia de gozo particular.

Finalmente, em referência às estruturas clínicas, Lacan deixa aberta a possibilidade de que o masoquismo tenha um lugar no campo das neuroses, caso se articule no nível do fantasma.

Não são perversos porque sonham com a perversão. Sonhar com a perversão, sobretudo quando se é neurótico, pode servir para algo completamente diferente, para sustentar o desejo, o qual é muito necessário quando se é neurótico.²⁵⁸

Também se pode cogitar essa via para o campo das psicoses, em relação com o que aparece nessas estruturas no lugar do fantasma: o delírio ou as construções suplementares de saber que as estabilizam e permitem ao sujeito estabelecer um enquadramento possível para o funcionamento de seu desejo.

Economia e vontade de gozo

Segundo o que foi dito, infere-se que a perversão produz uma economia de gozo. Consiste na montagem de um ato em uma cena, ato que objetiva à recuperação de gozo, de um gozo puro, mas desvinculado do corpo, na medida em que encarna o Outro.²⁵⁹ O fantasma

²⁵⁷ Idem. (2013 [1957-1958]). Op. cit. p. 255. (Tradução nossa).

²⁵⁸ Idem. (2008 [1968-1969]). Op. cit. p. 233. (Tradução nossa).

²⁵⁹ Idem. (1966-67). Op. cit. p. 363.

é essa máquina simbólica infernal capaz de produzir um gozo absoluto e enigmático, desconhecido pelos próprios sujeitos que participam da cena perversa. Esse gozo mítico encarnado na dupla, na qual há dois parceiros supostamente sexuais para a realização do ato.

O masoquista situa-se de um modo manifesto e em relação com o ato sexual, definindo pela sua localização o lugar onde o gozo se refugia.²⁶⁰ O perverso demonstra o lugar do gozo, e sua vontade de gozo ocupa o lugar da demanda do Outro na neurose. A obra *A filosofia na alcova*,²⁶¹ do Marquês de Sade, apresenta o gozo como uma máxima que aspira a erigir-se como regra universal.

Tenho direito a gozar de teu corpo, qualquer um pode me dizer, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das exigências que me aprouver saciar com ele.²⁶²

A relação perversa estrutura-se em torno de um discurso que reclama o direito ao gozo. Nessa estruturação, as posições são definidas pela distinção entre aqueles que possuem esse direito e aqueles que são privados dele. A posição sádica, em particular, caracteriza-se pelo exercício irrestrito de poder e gozo sobre o corpo e o ser de outros, reduzidos à condição de objetos comuns. O sádico não só goza do domínio absoluto que exerce sobre sua vítima, mas também busca que esse poder seja legitimado pelo seu consentimento.

Algumas consequências clínicas

Por fim, serão enumerados alguns exemplos do campo psicanalítico, os quais não costumam ser tradicionalmente pensados em relação ao sadismo e ao masoquismo, mas que podem ser investigados à luz da teoria das perversões proposta por Lacan:

(a) Traumas de infância por haver participado de uma cena perversa.

(b) Cuidado de crianças sob o modo de relação de **vontade de gozo** de um adulto, onde a criança é um objeto que pertence ao adulto e sobre o qual ele tem pleno direito de exercer sua vontade.²⁶³

²⁶⁰ Ibidem. p. 364.

²⁶¹ Sade, M. de. (1999). *La filosofía en el tocador*. Madrid: Mesetas.

²⁶² Lacan, J. (2009b). Op. cit. p. 730. (Tradução nossa).

²⁶³ O filme *A virgem vermelha* de Paula Ortiz (2024), é um bom exemplo dessa forma de educação alienante e anulação do sujeito.

(c) Introdução à sexualidade como um objeto submetido à vontade total de um outro — **vontade de gozo.**²⁶⁴

(d) Relações afetivas que implicam um vínculo sádico ou masoquista, como situações de violência e abuso dentro de casais estáveis ou dentro de uma família.

(e) Femicídios nos quais é possível supor-se uma relação sádica ou masoquista anterior ao evento extremo de violência, no qual alguém se apresenta com exercício absoluto da vontade de gozo sobre o corpo do outro.

(f) Situações sociais de abuso no trabalho ou em instituições que implicam uma vontade de gozo exercida sobre o corpo de alguém. Isto é, abuso em centros de refugiados, de imigrantes ou de órfãos; abuso de determinadas populações por parte da polícia ou de agentes penitenciários; abuso de poder exercido sobre subordinados em relações de trabalho, etc.

(g) Participação em estruturas de massa nas quais se produz abusos reiterados por parte de líderes em posição de poder: exércitos, guerras, igrejas, seitas, etc.

(h) Sujeitos que oferecem seu corpo como objeto de consumo: não se trataria de alguém que oferece seu corpo como objeto-nadificado à vontade de gozo de um outro?

Conclusões parciais

Este artigo aprofundou-se nos caminhos que a proposta de Lacan deixou abertos para a investigação no campo das perversões. Foram destacadas, particularmente, as formas benignas que se desenvolvem principalmente em torno da cena perversa. O presente escrito articulou-se ao redor da hipótese de que a perversão não constitui necessariamente numa estrutura clínica independente, mas antes numa posição subjetiva a respeito do fantasma que pode se manifestar em diversas estruturas. Nesse sentido, a perversão não se limita a uma categoria nosológica rígida, mas se apresenta como uma resposta fantasmática que pode ser produzida em diferentes contextos clínicos.

Tanto o sadismo quanto o masoquismo são produzidos no enquadramento de uma relação intersubjetiva imaginária, na qual a lógica do fantasma opera sobre os sujeitos que participam da cena. Constatou-se que os conceitos-chave de vontade e direito ao gozo permitem ampliar o vasto campo de investigação das perversões, transcendendo sua redução ao ato sexual, ainda que este continue sendo uma de suas vias de manifestação mais evidente.

Por outro lado, aventou-se a ideia de que também no campo das psicoses essas posições subjetivas podem se apresentar vinculadas às vias do fantasma ou às construções

²⁶⁴ A minissérie *Uma família quase perfeita* (2023), produzida pela Netflix, reflete de modo interessante tal exemplo.

suplementares que ocupam seu lugar. Por fim, a questão fundamental que se extrai deste trabalho é a de saber se a perversão deve ser entendida como uma estrutura clínica específica ou como uma posição subjetiva em relação ao fantasma, capaz de se manifestar em diversas estruturas clínicas. Tal problema, apenas esboçado na presente investigação, requer um aprofundamento e uma análise mais detalhada em trabalhos futuros.

Contudo, pôde-se elaborar a seguinte definição provisória: sadismo e masoquismo são soluções singulares para o problema de um sujeito quanto a assumir uma posição sexual em uma relação intersubjetiva com um outro. A solução masoquista permite evitar a angústia do encontro, estabelecendo uma lei, uma espécie de ficção que ordena os lugares da cena e habilita a recuperação do gozo pela repetição de uma gramática fantasmática. A solução sádica, por sua vez, permite esquecer que existe a castração e dispor do outro participante da cena como um objeto moldável ao seu desejo, sobre o qual se pode exercer uma vontade de gozo que coloque em jogo seus limites enquanto sujeito. Em resumo, sadismo e masoquismo são dois modos particulares de existência do sujeito, em relação com o desejo e determinados pelo funcionamento do fantasma.

Em uma segunda parte deste trabalho, buscaremos avançar no tema pela investigação de conceitos-chave como os de objeto *a*, objeto voz, pulsões escópica e sadomasoquista, assim como pelos Esquemas 1 e 2 propostos por Lacan em seu texto “Kant com Sade”. Através de tais elementos, exploraremos os processos subjetivos de anulação do sujeito, sublimação e subjetivação, com o objetivo de pensar possíveis saídas para os impasses que surgem nessas posições subjetivas. O conceito de consistência de ser, junto a um modo particular de enodamento entre os três registros, pode oferecer uma via frutífera para compreendermos por que se repetem relações perversas que geram sofrimento.

Nesse sentido, discutiremos a possibilidade de se pensar essas duas posições – sadismo e masoquismo – no campo das neuroses e das psicoses, ampliando, assim, o alcance da reflexão clínica. Também serão propostas operações possíveis para a direção do tratamento frente ao fantasma e à cena perversa, abordando sua repetição sintomática e o sofrimento que acarreta. Para isso, analisaremos a função privilegiada da sublimação, e os diversos modos de escritura na psicanálise.

BIBLIOGRAFIA:

1. Lacan, J. (1966-67). *El Seminario. Libro 14*. Analítica, Asociación de Psicoanálisis de Bogotá.
2. Lacan, J. (1981 [1953-1964]). *El Seminario. Libro 1*. Barcelona: Paidós.
3. Lacan, J. (2007 [1962-1963]). *El seminario. Libro 10*. Buenos Aires: Paidós.
4. Lacan, J. (2008 [1968-1969]). *El Seminario. Libro 16*. Buenos Aires: Paidós.
5. Lacan, J. (2009 [1966]). *Escritos*. Buenos Aires: XXI.
6. Lacan, J. (2015 [1958-1959]). *El Seminario. Libro 6*. Buenos Aires: Paidós.
7. Sade, M. de. (1999). *La filosofía en el tocador*. Madrid: Mesetas.
8. Von Sacher-Masoch, L. (2018). *La Venus de las Pielas*. Internet Anna's Archive.

CARINA RODRIGUEZ SCIUTTO

Psicóloga e psicanalista lacaniana residente na cidade de Fort Lauderdale, onde trabalha com clínica privada e com a difusão da psicanálise. Nos Estados Unidos, possui licença de Conselheira em Saúde Mental nos estados da Flórida, Connecticut e Nova York. Membro ativo da *Southeast Association for Psychoanalytic Psychology* (Flórida).

E-mail: mhc.carina.rodriguez@gmail.com

O tratamento da ideia ocidental de casal na psicanálise de Lacan.

The treatment of the western idea of the couple in Lacan's psychoanalysis.

MARIA INÉS SARRAILLET

RESUMO:

A psicanálise que Lacan propõe, interpretada a partir do Programa de Investigação de APOLa, é uma disciplina de espírito científico que aborda o sofrimento subjetivo no quadro de seu próprio contexto cultural e de época. Este trabalho questiona algumas das coordenadas histórico-discursivas que Lacan considera, ao afirmar que a direção do ato analítico tende a estabelecer a impossibilidade de inscrição do ato sexual.

PALAVRAS-CHAVE: ato analítico – ato sexual – não há relação sexual – casal – história – formalização – conhecimento – *acting out*.

ABSTRACT:

The psychoanalysis that Lacan proposes, interpreted from the perspective of APOLa's Research Program, is a discipline of scientific spirit that approaches subjective suffering within the plot of the cultural and epocal context that is proper to it. The paper interrogates some of the historical-discursive coordinates that Lacan considers, in positing that the direction of the analytic act tends to establish the impossibility of inscription of the sexual act.

KEYWORDS: analytic act – sexual act – no sexual relation – couple – history – formalization – knowledge – acting out.

Quando Lacan aplica sua matemática, sua álgebra e seu uso peculiar de certas operações lógicas e matemáticas, ele nos fornece modelos vazios que nos permitem inscrever a estrutura de *lalíngua* nos textos-clínicos com os quais trabalhamos, os quais participam de um contexto histórico-discursivo. A análise de certos elementos desse contexto cultural e histórico é, portanto, também tratada de forma lógico-matemática, que consiste na sua inscrição em fórmulas sem sentido.

Este procedimento favorece a cura dos preconceitos do analista, que podem interferir e promover a paralisação da análise, importando sentidos, significados e ideais pessoais, quaisquer que sejam as questões em no sentido de, por exemplo, ideias e significados cristalizados sobre o casal, amor, maternidade, paternidade, família, trabalho, sexualidade, gênero, sucesso, fracasso, etc.

A partir deste ponto, tentaremos questionar a conexão entre a noção lacaniana de ato analítico e a fórmula que sustenta que “não há ato – ou relação-proporção sexual – que possa

ser escrito em termos lógico-matemáticos”, levando em conta suas coordenadas histórico-discursivas.

Dentre os muitos temas que Lacan estuda a partir do *Seminário 14*, tomaremos a inter-relação que se introduz entre a ideia de casal na cultura judaico-cristã – particularmente na modernidade – e a centralidade da sexualidade na cultura moderna e pós-moderna como revelação da verdade individual.²⁶⁵ Também levantaremos a oposição entre conhecimento e saber na direção do tratamento.

A hipótese é que a análise dessas três questões permite interpretar em que sentido pode-se postular que, no discurso ocidental, a direção do ato analítico implica o estabelecimento da impossibilidade do ato sexual.

“Eles serão uma só carne”

Uma das expressões matemáticas que Lacan utiliza para estabelecer a estrutura do ato analítico e a impossibilidade do ato sexual é a razão áurea ou proporção divina:

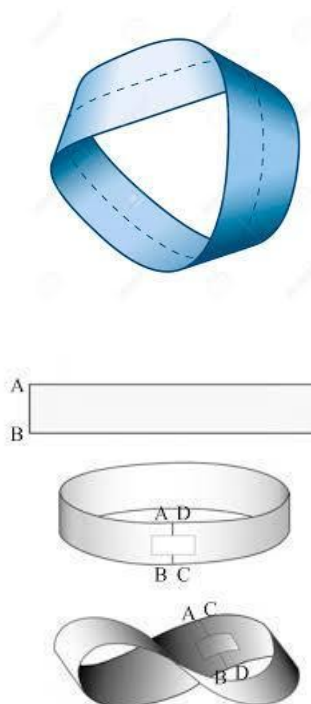
$$\frac{a = 0,618...}{1} / \frac{1 = M = \text{Outro sexual}}{1+a}$$

Pode ser representada como a relação proporcional entre 2 segmentos, tal que o segmento maior (1) está para o menor ($a = 0,618...$), assim como a soma do maior e do menor ($1+a$) está para o maior (1): $1/a = 1+a/1 = 1,6180...$ Essa operação resulta no número de ouro, um número irracional, incomensurável, cujas casas decimais não param de ser escritas, sem periodicidade e sem ser serializável.²⁶⁶ Ressalta-se que é impossível terminar de escrever: 1.618...

O desdobramento desses dois segmentos consiste no desdobramento do duplo laço com o qual o ato analítico é tematizado topologicamente como ato interpretativo.

²⁶⁵ Cf. Villa Pusineri, R.; Zaratiegui, J. (2022). Unarismo del sexo o Etero-sexualidad. Dos respuestas posibles a un malestar de época. Em *O Rei está Nu*, n.º 19. Disponível em: <https://elreyestadesnudo.com.ar/edicion-19>

²⁶⁶ A proporção áurea, também conhecida como “proporção divina”, tem sido estudada na arquitetura desde a Grécia antiga e é usada em criações artísticas. Ela também está presente em vários fenômenos naturais. É conhecida em matemática pela famosa sequência ou série de Fibonacci, em que cada número é a soma dos dois anteriores: 011235813... Nesta série, se tomarmos por exemplo a relação entre 5 e 8, verifica-se que $8/5 = 8+5/8 = 1,625$. O número maior é o menor, assim como a soma do menor e do maior é o maior. O resultado é um número que se aproxima do número áureo.



Este duplo laço, cortado em duas voltas da fita de Moebius, dá a estrutura do ato como uma repetição significativa, que dá lugar ao aparecimento de um novo sujeito-tema, como sujeito local, criando uma análise – já que o corte na superfície bidimensional do texto clínico muda sua estrutura. Se surge uma fita com duas faces, este corte-percurso em duplo laço – oito interior – permite revelar a existência da fita de Moebius unilateral, que no passado futuro, terá sido moebiano.²⁶⁷ É claro que o advento do sujeito do inconsciente na teoria de Lacan não envolve nenhuma noção de profundidade, apenas requer a presença de duas dimensões, as da cadeia significante articulada como uma cadeia de anéis ou um circuito de laços encadeados.

Agora, por que Lacan escolhe trabalhar com esses valores? Por que 1 e 0, 618..? E o que você quer dizer com a impossibilidade de registrar o ato sexual?

Considerando que Lacan observa que a psicanálise costuma abordar determinados temas do discurso atual, dentre os quais se destacam: a) o que significa homem e mulher²⁶⁸; e b) o enredo das relações relacionadas aos pais e parentes (*parents*),²⁶⁹ poder-se-ia interpretar que Lacan utiliza essa contribuição matemática para problematizar – entre outros temas – o “sexual” referindo-se ao casal como UM e ao sujeito como UM, e o valor unificador nos

²⁶⁷ Cf. Eidelsztein, A. (2019). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.

²⁶⁸ Lacan, J. (2012) *El Seminario. Libro 19*. Palestra em St. Anne 01/06/72. Buenos Aires: Paidós. pp. 198-199.

²⁶⁹ Idem. (1977). *El Seminario. Libro 24*. Inédito. Aula de 19/04/77.

laços familiares, assim como a função unificadora nos problemas clínicos que se geram quando o ato analítico falha: o *acting out*, por exemplo.

Para esclarecer essas questões, é preciso considerar a advertência de Lacan quando esclarece que suas afirmações se situam no contexto da cultura judaico-cristã ocidental, uma vez que outras culturas, como a grega, não têm o **sexo** como valor central.²⁷⁰

A respeito disso, podemos citar o caso da sociedade *Na*, na China, na qual o casamento não rege a organização social,²⁷¹ Já que nessa população, irmãos e irmãs criam juntos os filhos que as mulheres dão à luz. Nas sociedades Bella Cola e Kwakiutl do noroeste do Pacífico, o casamento é mais importante do que motivações sexuais ou reprodutivas, pois busca estabelecer conexões comerciais entre grupos. E se duas famílias desejam negociar entre si e não têm membros suficientes para formalizar um casamento, um contrato de casamento pode ser estabelecido entre um indivíduo e um pé de outro, ou mesmo um cão da outra família com a qual desejam se tornar parentes. Outros exemplos de alianças em que o gênero não importa ocorreram na China e no Sudão, onde casamentos foram realizados com fantasmas, espíritos e até mesmo com os mortos. Por fim, podemos mencionar que entre os Iorubás²⁷² o princípio da organização social é a *senioridade*, que é definida pela diferença relativa de idade, independentemente das distinções entre homens e mulheres. As categorias de parentesco não são específicas de gênero.

Entretanto, na tradição judaico-cristã, a dimensão sexual é central nos relacionamentos conjugais e familiares.

Lacan destaca as fortes proibições que regem os atos ditos impuros e sublinha a importância do mito expresso no “Gênesis” em que o imperativo divino recai sobre Eva e Adão: “Eles serão uma só carne”, seguindo a criação de Eva com uma costela que Deus extrai de Adão Kadmon, um personagem andrógino. Lacan coloca como *per-versão*, o verbo divino os une em uma só carne, já que a mulher-Eva provém da costela – com valor de objeto *a* –, fragmento do corpo de Adão, o primeiro homem. Este imperativo cumpre uma função que se articula ao longo dos séculos, para o estabelecimento de um modelo de aliança e parentesco e em particular de casamento, que predominou no Ocidente – em termos gerais, na Europa e nos territórios colonizados.

Progressivamente, seguindo esse modelo, o casal passou a ser considerado um só corpo e uma só alma, em união carnal e espiritual, sem a exigência de amor apaixonado. À medida que o cristianismo avançava, o divórcio e a poligamia foram condenados e a adoção foi

²⁷⁰ Idem. (2023). *El Seminario. Libro 14*. Buenos Aires: Paidós. p. 326.

²⁷¹ Cf. Coontz, S. (2006). *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*. Barcelona: Gedisa Ed.

²⁷² Cf. Oyewumi, O. (2017). *La invención de las mujeres*. Bogotá: Editorial de la Frontera.

censurada. A partir do século XII, as bases do casamento moderno foram lançadas nessa base.

Então, no século XVIII, com o avanço do individualismo, do iluminismo e dos direitos individuais, o casamento por amor se consolidou pela primeira vez na Europa. A ideia de “almas gêmeas” surge seguindo o ideal do casal companheiro. É uma escolha privada entre duas pessoas, diferente da tradição anterior, que significava um vínculo dentro de um sistema econômico. Estabelece-se a sacralização da mãe e a valorização da suposta unidade entre ela e seu filho, transferindo para essa relação o modelo de “uma só carne”, agora inspirado na figura da Virgem e do Menino.²⁷³

No século XIX, era vitoriana, na classe burguesa europeia – principalmente na Inglaterra e na França –, deu-se o contexto do surgimento da psicanálise com S. Freud. Neste momento, ocorre uma divisão nítida entre a esfera privada, dominada pelas mulheres, e a esfera pública, dominada pelos homens. Antes dessa mudança, a vida doméstica também era masculina, e o trabalho das mulheres não se limitava ao trabalho doméstico e ao cuidado dos filhos. Por exemplo, ela participou do negócio da família. Nessa mutação social, as mulheres gradualmente passaram do amor para o amor romântico.

Um culto à pureza feminina é estabelecido,²⁷⁴ e o papel materno é cada vez mais glorificado. Consolida-se a ideia de uma natureza distinta daquela dos homens e das mulheres, assim como a noção de que cada sexo é incompleto sem o outro. As mulheres eram procuradas como representantes de seu sexo, cada sexo contribuindo com o que faltava ao outro. Assim, instalaram-se dois estereótipos de gênero, que em contraste com a realidade da relação e a distância provocada pela divisão acentuada entre as duas esferas, favorecia um distanciamento entre homens e mulheres. Ser um “homem” era uma pressão constante sobre o masculino, e o modelo de mulher, em sua pureza ideal, provocava o aparecimento da histeria, massagens uterinas como prática médica e a invenção do vibrador.

Já no século XX, no contexto histórico de Lacan, a demanda pela convergência do sexo e do amor era fortemente pronunciada. E, ao mesmo tempo, acentua-se a tendência a viver o sexo como revelação da verdade pessoal, individual e íntima de cada um, que segundo o diagnóstico de Foucault, ao qual Lacan se subscreve,²⁷⁵ teria começado a surgir na Europa no século XVIII.

²⁷³ Cf. Sarraillet, M. I. (2024). El psicoanálisis y la estructura familiar en la modernidad y posmodernidad. *El Rey está desnudo*, n.º 21. Disponível em: <https://elreyestadesnudo.com.ar/revistas/>.

²⁷⁴ Idealização da mulher que extinguiu a primeira onda feminista surgida no final do século XVIII.

²⁷⁵ Lacan, J. (2007). Lugar, origen y fin de mi enseñanza. Em *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.

Essas coordenadas sociais e históricas permitem interpretar as razões pelas quais Lacan, ao estabelecer a lógica do ato analítico como articulação significativa – repetição – em duplo laço, recorre à razão áurea, que lhe permite inscrever que não há ato sexual nem proporção que se possa escrever, porque a operação não faz Um. É por isso que ele vem definir o ato sexual como um engano, como a aparência de que não há falta.

Ele equipara o valor 1, na proporção áurea, ao que ele chama de M (mãe) como “o pensamento daquele no casal”, e o valor (0,618...) ao desperdício, um produto da história particular. O resultado da articulação-repetição não é Um nem Dois. São 1.618...

$$\frac{a}{1} \quad M = \frac{1}{1 + a} \quad \{A: \text{Outro sexual}\}$$

$a=0,618...$ valor incomensurável, diferença que impede a díade, é o que falta para somar dois (2).

Se ϕ , o número áureo é igual $a = \phi$ (ϕ) {1,6180339887...}

E a é igual a 0,618....

Cumprem-se as seguintes equações em que participam ambos os valores, sem que o resultado se feche em um (1) ou em dois (2):

$$a = 1/\phi = 0,618...$$

$$1+a... = 1/a = \phi$$
 (ϕ) {1,6180339887...}

M, então, não é a mãe no caso clínico. É o pensamento do Um, como “polo materno”, uma imposição da cultura que exalta a imagem da mãe e que na psicanálise tomou forma no conceito de simbiose mãe-filho, por exemplo. Mas 1 também é igual ao que ele chama de Outro sexual, “a díade do casal em pé de igualdade”,²⁷⁶ comparável ao modelo de “almas gêmeas”.

Na aula de 01/03/1967 do *Seminário 14*, Lacan o representa com as letras da razão áurea:

1 contra A em pé de igualdade

$$\frac{a}{1} \quad A$$

A: Outro sexual

²⁷⁶ Idem. (2023). Op. cit. Aula de 01/03/67. Em <http://staferla.free.fr>, a versão francesa corresponde à classe 13.

Então, na repetição significativa em duplo laço, que articula os valores 1 e 2, não se trata de ninguém. Não se trata do pai, da mãe e do filho, à maneira da narrativa do Édipo freudiano. O que Lacan inscreve com o desdobramento do ato analítico em um duplo ciclo, com a expressão da razão áurea, é sua estrutura não unificadora. Portanto, o ato analítico tende a estabelecer a impossibilidade do ato sexual, como relação-proporção sexual, em qualquer texto clínico em que emerge o enredo da história que antecede o sujeito local, em um dado quadro cultural. O ato analítico põe em questão o ato sexual, quando no casamento, por exemplo, como “ato sexual institucionalizado”, o homem e a mulher “se afirmam um para o outro”. Não importa se o casamento é entre pessoas do mesmo sexo. A consequência é a mesma. Como analistas, não sabemos o que é um homem ou uma mulher, ou qualquer gênero não binário, porque o Outro sexual, com suas modulações variadas, no Ocidente assume um valor unificador sobre o qual opera a lógica do ato analítico. Esse valor unificador se revela no modelo do casal companheiro, na sacralização da Mulher e da Mãe e no lugar central que o sexo ocupa na definição da identidade de cada indivíduo. Uma posição cada vez mais enfatizada no pós-modernismo, quando o “fazer de dois um” no casal companheiro começa a se desintegrar com base na prevalência do ideal de dois indivíduos autônomos e independentes em companhia: 1+1.

Poder-se-ia acrescentar que este modelo é adequado para localizar em textos clínicos o valor diferencial das diferentes “vozes”, por exemplo: o pai e a mãe são Um no sujeito-tema localizado? A palavra da mãe, do pai ou do avô é sagrada? Então mamãe é Deus, que no Ocidente só existe Um?, etc.

Conhecimento e saber. Sexual não é sexual

Um dos significados do verbo “conhecer” em espanhol é ter relações sexuais com alguém, como aparece em algumas traduções de textos bíblicos.

A formalização do ato analítico como instauração da impossibilidade de inscrição do ato sexual, tal como se apresenta com o desdobramento do duplo laço na proporção áurea, também nos permite localizar as falhas dessa operação quando o analista é tomado pelo que Lacan chama de “ilusões de saber”, de pura subjetividade, ou delírio do pensamento do ego.²⁷⁷ O conhecimento ou compreensão do objeto pelo sujeito no sentido aristotélico pressupõe atividade teórica como contemplação do que é. Para Lacan, “um delírio comum”²⁷⁸

²⁷⁷ Ibidem.

²⁷⁸ Idem. (1973). *El psicoanálisis en su referencia a la relación sexual*. Tradução R. Rodríguez Ponte. Disponível em: <https://www.lacanerafreudiana.com.ar>.

que é equiparado à visão misteriosa. O caso paradigmático de E. Kris, conhecido como “miolos frescos”, serve como exemplo do ato analítico fracassado. O texto clínico coloca a inibição de publicar de um jovem cientista pelo medo de plagiar ideias de um colega e o analista determina que o paciente **não é um plagiador** após revisar o texto que alegava plágio. Essa intervenção decorre do preconceito da propriedade intelectual que, pelo menos desde o Renascimento, pressupõe que as ideias pertencem a alguém, a um indivíduo contado como um sem outro e sem um Outro.

Lacan localiza a intervenção de Kris no nível 1, como A: Outro Sexual. O corte precoce não completa o ciclo duplo, pois a intervenção envolve definir o paciente em um sentido preciso: “você não é um plagiador”. O Outro sexual, com valor unificador, funciona mesmo que não envolva o ser, como gênero:

_a_____/____1_ (Outro sexual)_____

Claramente, a operação de engano quanto ao fato de não haver falta – ato sexual – ocorre como um corte precoce, sem que ocorra a repetição significativa em um *bucle* duplo. O resultado é a produção de um *acting-out*. O problema do ser se cristaliza no ato sexual como ato analítico fracassado, sem que o campo semântico do texto se refira ao sexual ou à sexualidade em sentido banal. A ilusão do conhecimento envolve manter a aparência de que não há falta, e a partir dessa posição a intervenção de E. Kris no texto clínico vai na direção da relação sexual que não existe. Portanto, citando Lacan, podemos concluir que “não está claro que o que atualmente é chamado de relação sexual signifique que ela seja de alguma forma sexual”.²⁷⁹

²⁷⁹ Ibidem.

BIBLIOGRAFIA:

1. Coontz, S. (2006). *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*. Barcelona: Gedisa Ed.
2. Eidelsztein, A. (2019). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.
3. Lacan, J. (1977). *Seminario 24*. Inédito. Aula de 19/04/77.
4. Lacan, J. (2007). Lugar, origen y fin de mi enseñanza. Em *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.
5. Lacan, J. (2012). *El Seminario. Libro 19*. Palestra em St. Anne 01/06/72. Buenos Aires: Paidós
6. Lacan, J. (2023). *El Seminario. Libro 14*. Buenos Aires: Paidós.
7. Oyewumi, O. (2017). *La invención de las mujeres*. Bogotá: Editorial de la Frontera.
8. Sarraillet, M. I. (2024). El psicoanálisis y la estructura familiar en la modernidad y posmodernidad. Em *El Rey está desnudo*, n.º 21. <https://elreyestadesnudo.com.ar/revistas/>
9. Villa Pusineri, R.; Zaratiegui, J. (2022). Unarismo del sexo o Etero-sexualidad. Dos respuestas posibles a un malestar de época. Em *O Rei está Nu*, n.º 19. <https://elreyestadesnudo.com.ar/edicion-19>

MARIA INÉS SARRILLET

Psicanalista. Miembro da APOLa La Plata.

E-mail: marisarra1@hotmail.com

O Ato Analítico: um ato que não faz Um.

The Analytical Act: an act that doesn't make One.

ROSELLA VILLA PUSINERI

JULIANA ZARATIEGUI

RESUMO:

Este artigo explora o ato analítico e a posição do analista em termos de localização de ambos na sua relação íntima com a lógica do *héteros*. Situa esta última como a lógica relevante para abordar os problemas de identidade, universalidade e totalização que são a preocupação da psicanálise. Estes desenvolvimentos são situados no dispositivo analítico, articulando a discursividade que aí se desenvolve com o ato que a provoca e sustenta: o ato analítico.

PALAVRAS-CHAVE: ato – dispositivo – identidade – hétero-identidade – discurso.

ABSTRACT:

This article explores the analytic act and the position of the analyst in order to locate both in their intimate relation to the logic of the heteros. It situates the latter as the relevant logic for addressing the problems of identity, universality and totalisation that are the concern of psychoanalysis. These developments are located in the analytic device, articulating the discursivity that unfolds there with the act that causes and sustains it: the analytic act.

KEYWORDS: act – device – identity-heteros – discourse.

“A posição do analista deve permanecer estritamente conforme ao seu ato porque no campo do fazer que ele inaugura com a ajuda deste ato não há lugar para nada que agrade ou desagrade. Se ele abre espaço para isso, ele o deixa”.²⁸⁰

Introdução:

Este artigo trata do ato analítico, do fazer do psicanalista, da função e da posição relevantes para sustentar uma lógica que, em artigos anteriores, especificamos, seguindo Lacan, como a lógica do *Héteros*. Esta proposta tem-se constituído em torno dos desenvolvimentos sobre a sexualidade e a diferença sexual, questão que desenvolvemos numa série de trabalhos precedentes e aos quais não voltaremos aqui. Este fato fez com que fosse

²⁸⁰ Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 16*. Buenos Aires: Paidós. p. 321.

reduzida a questões relativas à identidade sexual e afastada da sua dimensão mais abrangente relativa aos problemas de identidade e de totalidade que preocupam profundamente a nossa prática da psicanálise.

O passo imediatamente anterior ao presente trabalho foi o de articular a performatividade da linguagem a essa lógica que não admite totalizações. Defendemos ali que a dimensão performativa da linguagem, que poderia situar-se nos desenvolvimentos de Lacan, em articulação com outras propostas contemporâneas, cria uma alteridade que, em nosso entender, sustenta e acompanha discursivamente a lógica do *Héteros*. Esta alteridade radical, este Outro radical, não faz Um.

O passo que nos propomos a dar é o de situar estes desenvolvimentos onde os consideramos fecundos nas suas consequências, isto é, no dispositivo analítico, articulando a discursividade que aí se desenrola com o ato que a provoca e sustenta: o ato analítico.

Consideramos que, para situar a dimensão e a especificidade desta última, é essencial, em primeiro lugar, situar o mapa das ideias e a conjuntura histórica em que J. Lacan emprega a sua teoria do ato, e depois abordá-la.

Programa de filosofia francesa de meados do século XX

Alain Badiou, no seu livro *La aventure de la philosophie française: a partir de 1960*,²⁸¹ afirma que, no início do século XX, começou a tomar forma aquilo a que chamará, com alguma hesitação, “filosofia francesa contemporânea”. Esta origem foi dada pela oposição de duas orientações. “A filosofia da vida”, baseada nos desenvolvimentos de Bergson, refletidos em duas conferências intituladas *O pensamento e o movimento*, e “A filosofia do conceito”, baseada nos trabalhos de Brunschvig no seu livro *As etapas da filosofia matemática*. A primeira propunha uma ontologia baseada na identidade do ser e da mudança, baseada na biologia moderna. A segunda, uma intuição conceitual baseada na matemática e na formação histórica dos simbolismos. Badiou coloca Deleuze entre os herdeiros da primeira e Levi-Strauss, Althusser, Lacan e Lyotard, entre outros, como herdeiros da segunda.

Segundo Badiou, a vida e o conceito conduzem à questão do sujeito, que organiza esta fase do questionamento filosófico. O sujeito humano é investigado em termos da sua vida animal e orgânica, e em termos da sua capacidade de pensamento e abstração. Neste sentido, a filosofia francesa de meados do século XX constitui uma enorme discussão em torno do legado de Descartes, que se interessava pela física das coisas e pela metafísica do sujeito.

²⁸¹ Badiou, A. (2013). *A aventura da filosofia francesa: de 1960 em diante*. Buenos Aires: Eterna cadência.

Assim, aquilo a que Badiou chama o momento filosófico francês, caracteriza-se por um programa de pensamento baseado em:

1. Já não se opõe conceito e existência, pois o conceito é um ser vivo, uma criação, um “acontecimento”.
2. Inscrever a filosofia na modernidade – e este é um ponto que nos interessa – o que significava tirá-la da academia, fazê-la circular na vida. É por isso que ele se interessou pela modernidade sexual, artística, política e científica. Era necessário que a filosofia partisse de tudo isto, que se impregnasse dela e a incorporasse.
3. Abandonar a oposição entre filosofia do conhecimento e filosofia da ação de herança kantiana. A filosofia tinha de mostrar que o conhecimento é prática.
4. Colocar a filosofia na cena política sem passar pelo desvio da filosofia política. Para isso, os filósofos procuraram na política uma nova relação entre o conceito e a ação, sobretudo a ação coletiva, na busca de uma nova subjetividade que fosse homogênea à forte emergência dos movimentos coletivos. Estava inventado o filósofo militante.

A filosofia se faz eco das mudanças sociais, incorporando-se nos seus diversos movimentos e proclamações e, por sua vez, contribuindo com conceitos e ideias que as refletem. A filosofia e o senso comum amalgamam-se.

Neste contexto de ideias, surgiu em França, em 1968, um movimento conhecido como o “Maio francês”. As universidades tornaram-se centros de revolta. Os estudantes criticavam as formas de fazer amor, a vida cotidiana e a política. Os seus impulsionadores intelectuais tinham como inimigo conceitual o estruturalismo. A sistematização das relações e a utilização da formalização emprestada da linguística e da etnologia para analisar os movimentos sociais, eram vistas como rígidas, demasiado abstratas e conservadoras das tradições. A negligência da história e o lugar do singular no movimento estruturalista foram criticados. Os defensores destas críticas defendiam a importância do acontecimento e da ação nas ciências sociais, opunham os apaixonados pela ação aos reflexivos sobre a teoria. Questionaram fortemente a tradição académica e o modo autoritário de apropriação do conhecimento. Questionaram o lugar da filosofia clássica como vértice de uma hierarquia doutrinal que desvalorizava outras áreas do saber. Assim, vários filósofos e intelectuais foram levados a “modernizar a filosofia”.

A posição do Outro, sempre Outro, Lacan.

É sabido que Lacan foi, e é, tachado de autor conservador e reacionário.²⁸² No entanto, assinou um documento, juntamente com outros intelectuais, em apoio ao movimento estudantil, publicado no jornal *Le Monde*, e suspendeu a aula de 8 de Maio de 1968 do seu Seminário *O Ato Analítico*, em apoio à greve que decorria na universidade. Não ficou à margem dos acontecimentos, o que é evidente na evolução do seu ensino durante esses anos. Nos *Seminários 16 e 17*, reconhece as críticas à psicanálise e à sua posição. Aí, dá conta de estar a par das objeções ao conceito de estrutura – tido como rígido e meramente conceitual –, à negligência da história e ao lugar do singular nos desenvolvimentos estruturalistas, e responde também às acusações de reacionarismo e antidialética.

As imputações acima referidas podem ser resumidas nas seguintes dicotomias:

Pensadores da história vs. Calculadores da estrutura.

Apaixonado pela ação vs. Reflexo da teoria.

É em resposta a estas tensões que Lacan propõe uma prática de estruturação sustentada num discurso sem palavras que se baseia na diferença, na relação com o Outro e impossível de totalizar como discurso, diz ele a este respeito:

Será sempre necessário extrair o que se postula como Universo do discurso do que se articula como discurso de qualquer campo que pretenda totalizá-lo.

No discurso analítico, trata-se de dar plena presença à função do sujeito [...] de se concentrar perpetuamente na falta.²⁸³

Estabelecendo-se teoricamente numa posição fora destas dicotomias:

- A particularidade da terapêutica nas suas estratégias com a verdade e a força que tais manobras seriam tomadas da teoria. Repudia os críticos da conceitualização que acusam o campo psicanalítico de uma “impossibilidade teórica”. Para isso, alude aos psicanalistas e à sua incapacidade de ver nos conceitos, na teoria e na psicanálise um saber transmissível com consequências.²⁸⁴

²⁸² Eribon, D. (2022). *Escritos de psicanálise*. Buenos Aires: Cuenco de plata.

²⁸³ Lacan, J. (2008). Op. cit. pp. 55-56.

²⁸⁴ Ibidem. pp. 14-18.

- Ele articula a referência estrutural com a dimensão histórica tal como concebida pelo materialismo histórico, ou seja, lendo o desenvolvimento da história como uma condição de existência. Ele encontra, por exemplo, no desenvolvimento da mais-valia de Marx, a condição de possibilidade para a invenção do objeto *a*:

A psicanálise só aparece como um sintoma na medida em que uma mudança decisiva na incidência do conhecimento na história já concentrou a função que define o objeto a fim de o colocar ao nosso alcance (referência à função da mais-valia).²⁸⁵

- Propõe uma prática da estrutura e um ato coerente com essa prática, questionando a suposta reatividade do estruturalismo, reatividade no sentido da filosofia, como aquelas forças que não se exprimem, que não exteriorizam as suas ações.²⁸⁶

Para tal, no *Seminário 15*, postula que o ato analítico é composto por quatro elementos: sujeito, relação ao Outro, saber e verdade.²⁸⁷ Nesta ocasião, e em virtude do tema que aqui nos convoca, sublinhamos o aspecto da relação com o Outro.

O ato psicanalítico apresenta-se como uma incitação ao conhecimento a partir de uma regra que tem o seu lugar na suposição sempre operativa de um Outro que, diga o que disser, sabe o que quer dizer, o que em filosofia se chama o princípio da razão suficiente:

No início da experiência analítica, não temos dificuldade em incitá-lo, em suma, a fazer fê nesse Outro como o lugar onde o saber se institui.

Outra em que o conhecimento é ilusoriamente articulado como Um.²⁸⁸

Trata-se da possibilidade estrutural da transferência e da produção de verdade a partir dessa função de saber – em princípio assumida. O psicanalista torna-se essa ficção e, como tal, ocupará o lugar do objeto *a*, suporte desse percurso e cujo destino será cair como resultado da operação analítica.

Localiza aí o paradoxo e o enigma do ato analítico:

²⁸⁵ Ibidem. p. 42.

²⁸⁶ Esperon, J. P. (2017). *O problema da reação e do ressentimento na teoria das forças de G. Deleuze*. Deleuze, no seu trabalho sobre Nietzsche, mostra que as forças ativas e reativas se encontram coexistentes e em correlação desde a origem. A ação e a reação são propriedades essenciais das forças e entre elas definem-se e distinguem-se com base na diferença de potência: as forças ativas “ativam” autonomamente a sua potência; e, pelo contrário, as forças reativas “reativam” a sua potência através de forças ativas; pois a reação é a resposta de uma força a um estímulo externo. A reação apresenta imediatamente alguma resistência à ação das forças ativas; e, neste sentido, as forças reativas tendem a parar o movimento das forças ativas, uma vez que abrandam e desaceleram o movimento.

²⁸⁷ Lacan, J. (1967-1968). *O Seminário. Livro 15*. Inédito.

²⁸⁸ Lacan, J. (2008). Op. cit. p. 42.

Se o analista sabe o que é e a que conduz, como pode proceder a esse ato?²⁸⁹

Lacan situa esse Outro, onde o saber se torna Um com a verdade, em relação ao Deus dos filósofos, aludindo a toda ideia que ocupou, desde a queda da figura de Deus no Ocidente, seu lugar como princípio de toda razão e, por sua vez, o diferencia do Deus dos judeus. Este último seria um Deus que fala, que declara “Eu sou o que sou”, que não se declara Um, mas indica que onde quer que ele esteja não há outros ao mesmo tempo que ele. Ambas as figuras de Deus constituem a sede do Outro que responde à questão de saber por que o que é dito, é dito. Esta é a condição de partida e a possibilidade de um outro Outro.

O Outro radical que Lacan situa será um outro que não faz Um, que só será outro a partir de um outro. Outro *Héteros*. Um lugar propício, tal como o entendemos, para operar contra a consistência e as identidades localizáveis como causa do sofrimento neurótico, dado que, como diz Lacan, o neurótico tem necessidade de saber a verdade, ele é aquele a quem o saber incomoda.²⁹⁰

Conclusões

O ato analítico é então concebido como uma experiência lógico-discursiva, que sustenta um dizer que age, rompe com as tradições e funda novos valores. Mas o que será sublinhado neste ato não são os novos valores alcançados através dele, mas sim a lógica do *héteros* e a discursividade performativa que o comanda, que os inocula como objeto *a* ou buraco, possibilitando assim sempre outros valores possíveis, sem que nenhum deles se possa configurar numa vertente universal, única e totalizante. O ato analítico produz um discurso sem palavras, na medida em que inscreve a relação puramente diferencial.

Em termos de produção lacaniana em torno do ato, pode-se assim assumir uma posição que não deixa de alertar para o problema do Um por todos os lados: não há individualidade absoluta nem humanidade como algo total e completo, não há nada fechado em si mesmo.

No que parece ser o nosso campo, não é permitida qualquer harmonia, seja qual for o nome que lhe dermos. É por isso que se coloca a questão do discurso que devemos efetuar, adequado a este campo.²⁹¹

²⁸⁹ Ibidem. p. 315.

²⁹⁰ Ibidem. p. 318.

²⁹¹ Ibidem. p. 12.

A advertência contra um novo mestre, no quadro dos acontecimentos que determinam a sua produção teórica, não é um grito reacionário, não é uma rendição a qualquer aparelho social, pois isso implicaria o seu fechamento total. Precisamente, este mesmo aviso pode ser o ponto de partida de uma abertura ao Outro que permite um dinamismo, a salvo de todas as pretensões de ideais universais e totalizantes.

A posição do analista não cederá a apreciações pessoais, a ideais epocais ou a preconceitos do tipo gosto ou desgosto. Esta posição terá de ser rigorosa no seu ato para se manter no campo do fazer que este ato inaugura, como diz a epígrafe.

A extração da dimensão do “você me agrada”, “você me desagrade” [...] o facto de haver um ser que, estando na posição de objeto *a* (buraco), faz girar o que diz respeito à verdade do psicanalista em torno de uma álgebra que não diz respeito a uma multidão de dimensões existentes, de dados, de elementos substanciais que estão em jogo ali, naquele lugar, respirando no divã, eis o que é a produção totalmente comparável à desta ou daquela máquina que circula no nosso mundo científico e que é propriamente a do psicanalista.²⁹²

²⁹² Lacan, J. (1967-1968). Op. cit.

BIBLIOGRAFIA:

1. Badiou, A. (2013). *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
2. Eribon, D. (2022). *Escritos sobre el psicoanálisis*. Buenos aires: Cuenco de Plata.
3. Esperon, J. P. (2017). *El problema de la reacción y el resentimiento en la teoría de las fuerzas de G. Deleuze*. Disponible en www.notablesdelaciencia.conicet.gov.ar.
4. Lacan, J. (1967-1968). *El Seminario. Libro 15*. Inédito
5. Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 16*. Buenos Aires: Paidós
6. Revueltas, A. (1998). 1968: La revolución de mayo en Francia. *Sociológica*, vol.13, núm. 38, pp. 119-162. Universidad Autónoma Metropolitana Distrito Federal, México.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305026670006>
7. Marine, J. *Lacan y el mayo del 68. ¿Quiénes estaban buscando un nuevo qué?* Disponible en <https://latrivial.org/lacan-y-el-mayo-del-68-quienes-estaban-buscando-un-nuevo-que/>
8. Morales Ascencio, H. (2016). Historia y estructuralismo: Lacan y el movimiento del '68. *Revista Psicoanalítica*, vol. 3, 2016: 19-26.

ROSELLA VILLA PUSINERI

JULIANA ZARATIEGUI

Socias de APOLa La Plata.

E-mail: rosellavp@yahoo.com | jzaratiegui@gmail.com