

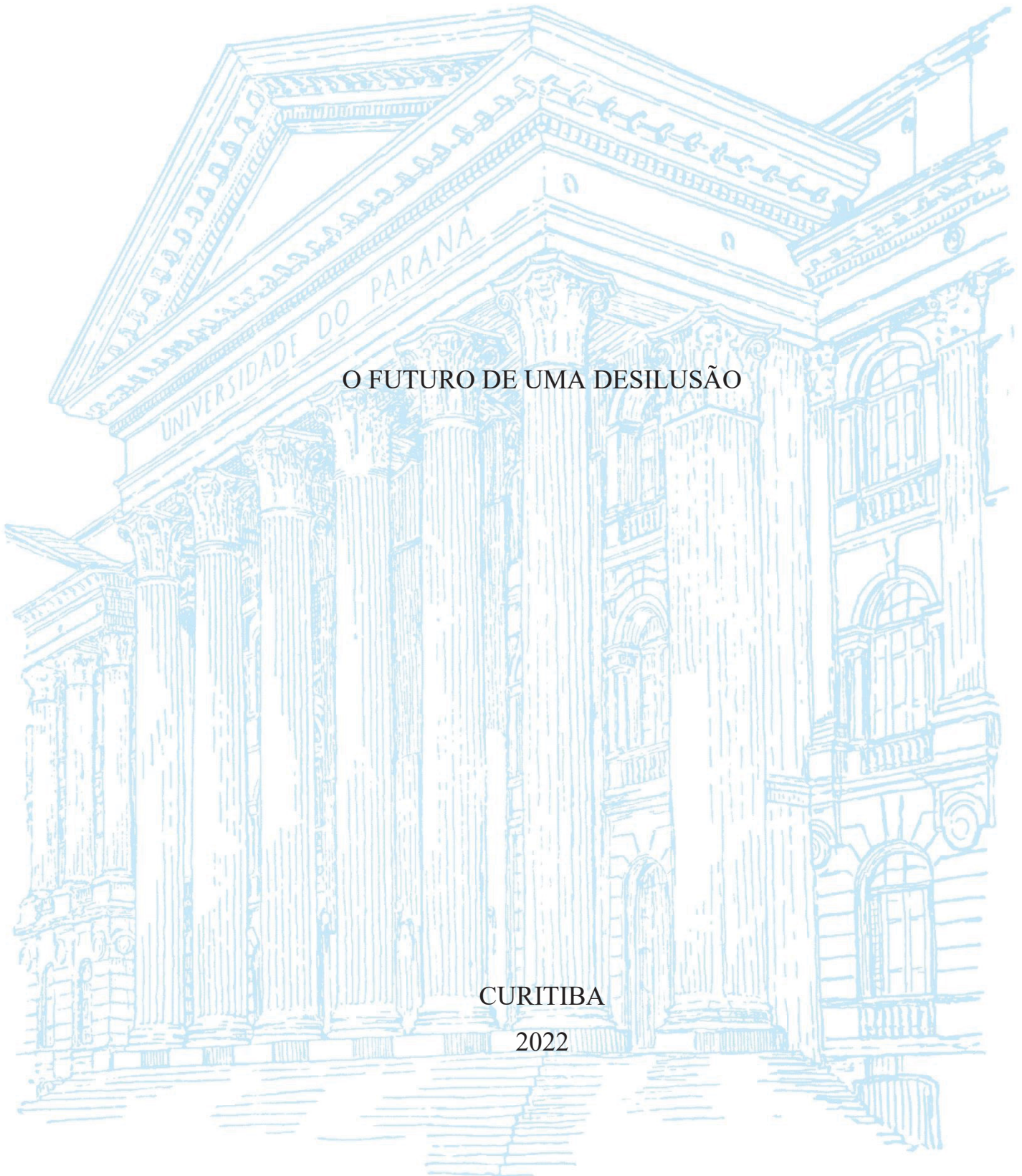
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

TIAGO RODRIGUES MACEDO

O FUTURO DE UMA DESILUSÃO

CURITIBA

2022



TIAGO RODRIGUES MACEDO

O FUTURO DE UMA DESILUSÃO

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Leandro Neves Cardim

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Macedo, Tiago Rodrigues
O futuro de uma desilusão. / Tiago Rodrigues Macedo. – Curitiba, 2023.
1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Neves Cardim.

1. Lacan, Jacques, 1901-1981. 2. Ciência - Filosofia.
3. Psicanálise. 4. Civilização moderna. I. Cardim, Leandro Neves, 1973-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de PósGraduação Mestrado em Filosofia. III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA 40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **TIAGO RODRIGUES MACEDO** intitulada: **O futuro de uma desilusão**, sob orientação do Prof. Dr. LEANDRO NEVES CARDIM, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 15 de Dezembro de 2022.

Assinatura Eletrônica

16/12/2022 15:08:11.0

LEANDRO NEVES CARDIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

16/12/2022 10:43:04.0

VITOR HUGO COUTO TRISKA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

Assinatura Eletrônica

19/12/2022 16:23:06.0

MARTÍN MEZZA

Avaliador Externo (FACULDADE ESTÁCIO DE CURITIBA)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal [Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015](#).

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 242243

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 148083

AGRADECIMENTOS

Ao Leandro, meu orientador, pela confiança depositada, pelo incentivo, pela liberdade concedida, pelas provocações instigantes e sugestões pontuais, essenciais e precisas. Aos membros da banca de qualificação e defesa, Martín Mezza e Vitor Triska, pela leitura super atenta e pelos apontamentos valiosos.

À Capes, pela bolsa concedida.

À minha mãe, que me familiarizou com o universo acadêmico muito antes de que nele eu ingressasse; e cujo apoio, incentivo, confiança e exemplo deram as condições imprescindíveis à realização deste trabalho – sem isto, nada teria sido possível.

Ao meu pai, que ao ser indagado sobre a existência de Deus pela criança que fui, respondeu-me que não sabia e, mais que isso, que ninguém jamais o soube ou saberia: “a ciência não oferece esse tipo de respostas e quem acha que as tem está iludido ou mentindo”. Ao que tudo indica, fui ali introduzido ao problema do sujeito suposto saber.

A todes amigos e interlocutores, próximos ou distantes, que não irei nominar porque é impossível traçar um limite sem que alguém fique de fora.

Por fim, à Tati, que me acompanhou em todo o processo, dissipando dramas e angústias, tornando a vida, mais do que possível, desejável – realizando as palavras de Herman Hesse: “Nunca se chega ao porto. Mas quando duas rotas amigas coincidem, o mundo inteiro parece então o anelado porto.”

*“por la mañana, que nos depara la ilusión de un principio,
por la noche, su tiniebla y su astronomía”*

(J. L. Borges, Otro poema de los dones)

RESUMO

Este trabalho aborda a relação entre psicanálise, modernidade e ciência a partir do pensamento de Jacques Lacan. Procuramos demonstrar o modo pelo qual o psicanalista francês caracteriza a psicanálise como um saber cujo advento possui intrínseca relação com o advento da ciência moderna, oferecendo uma proposta ética aos impasses de uma cultura organizada pelo saber científico. Para tanto, investigamos os pressupostos epistemológicos que sustentam a perspectiva lacaniana sobre a ciência moderna a partir de autores como Bachelard e Koyré, e, em seguida, abordamos a leitura de Lacan sobre o nascimento da Modernidade enquanto consequência do corte histórico operado pelo advento desta ciência - o corte que disjuntou saber e verdade. Uma vez caracterizado este contexto, tentamos compreender de que modo a psicanálise se relaciona com o mesmo, a partir de duas questões norteadoras: (1) o que leva Lacan a afirmar que a psicanálise não poderia advir em outro contexto histórico? e (2) o que a psicanálise teria a oferecer ao horizonte de nossa época? Encontramos no conceito de “sujeito suposto saber” um fio condutor para percorrermos estas questões, razão pela qual a última parte deste trabalho se esforça por apresentar diferentes aspectos deste conceito.

Palavras chave: Lacan; modernidade; ciência moderna; sujeito suposto saber.

ABSTRACT

This article addresses the relationship between psychoanalysis, modernity, and science, based on the thought of Jacques Lacan. We tried to demonstrate the way in which the French psychoanalyst characterizes psychoanalysis as a knowledge whose advent is intrinsically related to the advent of modern science, offering an ethical proposal to the impasses of a culture organized by scientific knowledge. For that, we investigate the epistemological assumptions that support the Lacanian perspective on modern science based on authors such as Bachelard and Koyré, and then discuss Lacan's reading of the birth of Modernity as a consequence of the historical cut operated by the advent of this science - the cut that disjoined knowledge and truth. Once this context is characterized, we tried to understand how psychoanalysis relates to it, based on two guiding questions: (1) what leads Lacan to state that psychoanalysis could not come about in another historical context? and (2) what does psychoanalysis have to offer to the horizon of our time? We find in the concept of "subject supposed to know" a common thread to go through these questions, reason why the last part of this paper strives to present different aspects of this concept.

Key words: Lacan; modernity; modern science; subject supposed to know.

SUMÁRIO

1. Apresentação.....	10
2. Freud, as ilusões e a conquista da realidade.....	15
2.1. Uma educação para a realidade.....	17
2.2. O sonho científico.....	21
2.3. A desilusão científica.....	27
3. Pressupostos epistemológicos da psicanálise lacaniana.....	32
3.1. Do cosmos medieval ao mundo geométrico.....	34
3.2. Do mundo geométrico às geometrias sem mundo.....	48
3.3. Distinção lacaniana entre saber e conhecimento.....	56
3.4. A “teoria do moderno” em Lacan: um Deus que é pura letra.....	60
3.5. O real lacaniano.....	63
4. Ciência e Verdade.....	70
4.1. O sujeito.....	72
4.2. O sujeito dividido entre saber e verdade.....	79
4.3. Psicanálise e verdade.....	83
4.4. Reinsere a verdade no campo do saber.....	85
5. O sujeito suposto saber.....	94
5.1. Sujeito suposto Saber, o “Deus dos filósofos” e a vertigem da dúvida.....	95
5.2. O sujeito suposto saber e a ciência.....	105
5.3. A transferência.....	110
5.4. O ato analítico.....	120
5.5. A aposta de Pascal.....	127
5.6. O Outro existe?	132
5.7. Sujeito suposto saber, a Escola e o passe.....	139
6. Considerações finais.....	143
7. Referências.....	149

1. APRESENTAÇÃO

Em 1974, Lacan concede uma entrevista a jornalistas italianos posteriormente transcrita e intitulada como “O triunfo da religião”. Nessas páginas encontramos algumas digressões de Lacan a respeito da psicanálise, da ciência e da religião que parecem produzir um jogo de reflexos e simetrias com o “O futuro de uma ilusão”, de Freud. Se Lacan coincide com Freud ao compreender a psicanálise como um discurso oposto ao discurso religioso, chega, no entanto, a conclusões avessas ao prognóstico freudiano sobre o futuro da civilização. Se, em Freud, pressentimos a confiança de que as luzes poderiam dissolver as ilusões do pensamento religioso, em Lacan encontramos a previsão de um retorno triunfante da religião. Acreditamos que estes prognósticos estão assentados sobre distintas perspectivas a respeito dos fundamentos da ciência, do saber e do conhecimento. Mais que isso, acreditamos que as análises que Freud e Lacan estabelecem sobre o sentido da ciência, da filosofia e da religião não são periféricas ao que seria o verdadeiro campo da psicanálise - a clínica e o tratamento analítico.

Embora ambos os autores pensem o advento da psicanálise em relação intrínseca ao desenvolvimento científico, o fazem de modo bastante diverso. Para Freud, o ponto de partida do adoecimento neurótico se encontra na relação entre uma realidade atravessada pelo desamparo da condição humana e a tentativa de substituição desta realidade por um mundo de fantasias, o mundo das ilusões religiosas. Se fizéssemos uma esquematização histórica, teríamos o seguinte: (1) há, primeiramente, uma realidade intolerável à humanidade, o que a condiciona a um profundo desamparo; (2) a religião, em um segundo momento, tenta encobrir essa realidade com um véu de ilusões consoladoras; (3) por fim, o desenvolvimento da razão científica pode dissolver este véu, propiciando que a humanidade encontre um caminhar mais confiante sobre a terra, conquistando sua maioridade espiritual e um conhecimento seguro sobre a realidade do mundo. A psicanálise, enquanto ramo das ciências naturais, seria aliada deste processo emancipatório que ainda não estaria concluído. Ou seja, a ideia de uma civilização orientada pela razão científica é vista por Freud como um horizonte utópico cuja realização se daria no futuro.

Lacan, por sua vez, como sustenta Eidelsztein, considera “que a psicanálise surge pra dar conta e operar sobre as consequências do impacto social e cultural da ciência moderna”¹. Para Lacan, o que produz a neurose do indivíduo moderno é o próprio advento da ciência. Este advento produziu um corte histórico, de modo que, se pretendermos compreender a condição do sujeito contemporâneo com o qual lidamos, devemos compreender os efeitos desse corte - e não uma suposta condição originária da humanidade. Se em Freud a vitória da razão científica era um projeto utópico cuja realização se encontrava no futuro, em Lacan, o advento da ciência é posto no início. Isto é: em Lacan, o equivalente ao desamparo freudiano é a própria crise de sentido produzida pela emergência da ciência moderna. É contra esta falta que o neurótico se defende. A religião é também uma tentativa – anacrônica - de curar a humanidade desta crise. Mas não é possível que a ciência cure a humanidade da religião, pois é a religião quem sobrevive com o fim de tamponar a falta de sentido produzida pela ciência: é a religião quem pretende curar a humanidade dos sintomas oriundos do real científico. A psicanálise, por sua vez, oferece ao neurótico moderno uma resposta para o seu impasse distinta da resposta religiosa. A psicanálise, para Lacan, não pretende curar o homem da falta de sentido produzida pela ciência, mas tornar possível sua convivência com ela.

Como se vê, tratam-se de diagnósticos distintos que devem produzir objetivos clínicos distintos. O objetivo deste trabalho foi demonstrar como, para Lacan, o diagnóstico sobre o atual estado da cultura ocidental (no que se refere às relações do sujeito da ciência com as dimensões do saber e da verdade) possuem relação intrínseca com o adoecimento neurótico sobre a qual um tratamento analítico deve incidir. Para compreendermos como isto se dá, precisamos estar cientes dos pressupostos epistemológicos a partir dos quais Lacan compreende a ciência e os efeitos que esta produz no horizonte cultural de sua época. Para tanto, fizemos um retorno aos autores que embasam a perspectiva lacaniana sobre a ciência e tentamos indicar o que Lacan acrescenta ao assunto. Uma vez compreendida a posição de Lacan sobre a ciência e o advento da psicanálise no contexto histórico (e lógico) da modernidade, pudemos abordar o tipo de tratamento proposto pela psicanálise lacaniana. A organização deste trabalho se deu com o objetivo de percorrer cada etapa destes objetivos.

No primeiro capítulo, analisamos algumas concepções freudianas a respeito da religião, da psicanálise e da ciência, a partir de conceitos como “ilusão” e “visão de mundo”. Embora

¹ EIDELSZTEIN, A. **La sustitución de la transferencia de Freud por el Sujeto Supuesto Saber de Lacan, su concepto más desconocido**, 2020, s/p, tradução nossa. Acessado em: <<https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/conferencia-la-sustitucion-de-la-transferencia-de-freud-por-el-sujeto-supuesto-saber-de-lacan-su-concepto-mas-desconocido/>>

este trabalho não pretenda ser um estudo sobre Freud, consideramos que Freud oferece, a um só tempo: (1) um contraponto à psicanálise lacaniana que melhor permite enxergar sua especificidade; (2) um exemplo de concepção científica e confiança nas luzes que se contrapõe diretamente aos pressupostos lacanianos; e (3) um indício das rachaduras nesta mesma confiança que nos ajuda a pôr em evidência a desilusão que Lacan parece ter em mente como plano de fundo de sua elaboração teórica. Isto porque Freud, atravessando o período de guerras no início do séc. XX, não apenas constata os primórdios desta desilusão civilizacional, como, em alguns momentos, contribui ativamente para ela – à parte disso, não abandona o desejo que sustenta a sua confiança na razão científica.

No segundo capítulo, abordamos alguns pressupostos epistemológicos que consideramos essenciais para compreender o pensamento lacaniano. O recorte que faremos de temas e autores seguirá o objetivo estrito de situarmos o que nos parece ser o horizonte intelectual que partilha Lacan, a partir das inúmeras indicações mais ou menos explícitas que o psicanalista francês nos deixa no decorrer do seu ensino. Tentaremos caracterizar o desenvolvimento científico moderno como um percurso que, abandonando o solo das verdades intuitivas, sensíveis, experienciáveis e religiosas, evoluiu em direção a uma cada vez maior abstração, transformando-se, por fim, em um saber que, a despeito de predizer e calcular os seus objetos com imensa precisão, desfez a ilusão de que caminhássemos em direção a uma maior compreensão sobre o universo. Para tanto, priorizaremos a indicação que Lacan oferece como o seu guia epistemológico: Koyré. Ainda que outros autores sejam acrescidos, a direção pela qual caminhará nossa leitura já estará dada de início pelo sentido indicado por este epistemólogo. Abordaremos, desse modo, duas mutações científicas ocorridas entre o século XVII e XX, a saber: a transformação do cosmos antigo e medieval em um universo geometrizado a partir da física galileana, em um primeiro momento; e o desenvolvimento das geometrias não-euclidianas e da física moderna, em um segundo momento. Com isso, esperamos ter construído o solo necessário para adentrarmos na discussão de Lacan sobre a relação da psicanálise com o sujeito da ciência, isto é, o sujeito dividido entre saber e verdade. Também abordaremos o que entendemos ser uma teoria lacaniana sobre a modernidade. Utilizaremos o esquema proposto por Milner que entende a teoria da modernidade lacaniana como um cruzamento das leituras de Koyré e Kojève, acrescidas da perspectiva lacaniana de que o pressuposto religioso que serviu de fundamento para a ciência moderna foi o que do judaísmo restou no cristianismo. O que implica que, para Lacan, a ciência teria menos a ver

com o dogma de um Deus encarnado na natureza, como pensava Kojève, e mais com o fato de o mundo ter sido criado através da palavra de um Deus irrepresentável.

Após isto, no terceiro capítulo, investigaremos o sentido da afirmação lacaniana de que a psicanálise só poderia ter surgido no momento histórico da modernidade, após o corte operado pelo advento da física galileana. Tentaremos compreender algumas acepções do conceito de sujeito em Lacan, tentando extrair dessa discussão um maior esclarecimento sobre o sentido da tese de que o sujeito da psicanálise é um sujeito dividido entre saber e verdade. Sustentaremos que, ao contrário do que se lê com alguma frequência, Lacan não afirma que a ciência foraclui o sujeito da psicanálise: ao contrário, para Lacan, a ciência o produz, na medida em que o sujeito da psicanálise é o próprio sujeito da ciência. Para Lacan, não apenas o advento da psicanálise seria impensável sem o surgimento da ciência moderna, como sua sobrevivência continua sendo dependente da cultura científica em que vivemos. De modo que a psicanálise possui uma relação de necessidade (e não de exclusão) com a estrutura do sujeito sustentada pela relevância do saber científico em nossa época. O que a ciência foraclui, para Lacan, é a dimensão da verdade, não do sujeito. Com o advento da ciência moderna, a verdade se reduz a sua dimensão formal, enquanto o saber se autonomiza. No entanto, essa verdade foracluída insiste em retornar – produzindo o advento da psicanálise enquanto sintoma desse retorno. Quando Deus se cala, quando perdemos a dimensão de verdade da palavra divina, a verdade encontra outros meios de expressão, encarnando-se enquanto sintoma no corpo histórico. A psicanálise será, desse modo, uma tentativa de trazer a verdade ao campo do saber.

No quarto capítulo, aprofundaremos a investigação sobre a natureza do saber em Lacan, através do estudo de um conceito que terá importância central em seu ensino entre os anos de 1961 até, ao menos, 1970. Trata-se do conceito de “sujeito suposto saber”. Se, no Seminário 9, o conceito aparece relacionado ao deus cartesiano e às pretensões de saber da filosofia ocidental, moderna e antiga, logo ele ganhará um uso mais preciso e articulado à prática analítica, de modo que Lacan dele se servirá para pensar a transferência (Seminário 11), o ato analítico e o fim da análise (Seminário 15), bem como a inconsistência do Outro (Seminário 16) e o discurso analítico (Seminário 17). Nesse capítulo acompanharemos alguns dos usos que Lacan realiza do conceito, percorrendo seus momentos mais relevantes. Veremos que, a partir do Seminário 11, o fenômeno da transferência será pensado por Lacan a partir do conceito de “sujeito suposto saber”. Sem que, como afirma Miller, a instauração do “sujeito-suposto-saber” deva ser confundida com o fenômeno da transferência, na medida em que o “sujeito suposto saber” é, antes, transfenômenico, isto é: a condição de possibilidade de qualquer fenômeno

transferencial. O aparecimento do “sujeito suposto saber” seria um efeito estrutural do advento do sujeito dividido entre o saber e a verdade, senão uma consequência do próprio funcionamento da linguagem, na medida em que qualquer falante, ao falar, supõe a existência de uma realidade “além do muro da linguagem”². Assim, o “sujeito suposto saber” estaria já instaurado no funcionamento habitual do neurótico, sendo apenas atualizado no início de uma análise sob a forma de um vínculo transferencial. Desse modo, o conceito de “sujeito suposto saber” se torna um elemento privilegiado no edifício teórico lacaniano para vislumbrarmos a relação entre o específico de uma análise individual com a condição estrutural do sujeito moderno, tornando-se um conceito chave para entender o lugar da prática analítica no interior da modernidade tal qual pensada por Lacan. Além disso, na medida em que Lacan postula como o objetivo de uma análise a dissolução do sujeito suposto saber, podemos, a partir desse conceito, compreender a resposta que a psicanálise se propõe a oferecer ao sofrimento do indivíduo moderno.

² Lacan, J. (1953) “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

2. FREUD, AS ILUSÕES E A CONQUISTA DA REALIDADE

O mundo moderno nasceu e evoluiu embalado por três ilusões poderosas: a de que o pensamento científico permitiria gradualmente banir o mistério do mundo e assim elucidar a condição humana e o sentido da vida; a de que o projeto de explorar e submeter a natureza do controle da tecnologia poderia prosseguir indefinidamente sem aticar o seu contrário – a ameaça de um terrível descontrolo das bases naturais da vida; e a de que o avanço do processo civilizatório promoveria o aprimoramento ético e intelectual da humanidade, tornando nossas vidas mais felizes, plenas e dignas de serem vividas.³

Aqui tudo parece que era ainda construção e já é ruína⁴

Não é incomum vermos o nome de Freud associado à tradição romântica, ressaltando o interesse que a psicanálise teria em explorar o obscuro, o inconsciente e o afetivo. Ante às pretensões racionalistas das filosofias da consciência, Freud indicaria o mal-estar constitutivo da civilização, os limites da consciência, das visões de mundo filosóficas e da autodeterminação do sujeito. Contudo, uma tal perspectiva deixa escapar a confiança que Freud deposita em uma sociedade orientada pela razão científica. Embora em alguns momentos Freud demonstre descrédito pelas pretensões “bolcheviques” de reforma do espírito, em outros se mostra francamente esperançoso de que a ciência venha a produzir um aprimoramento ético dos indivíduos. O que também não impede que, em outras passagens, Freud ressalte a desilusão que as guerras europeias traziam a esta esperança. Esperança que, todavia, persiste. E, acreditamos, persiste porque amparada em uma concepção de ciência com pressupostos favoráveis a esta confiança. Para Freud, a ciência descobre a realidade, evoluindo por acúmulo de conhecimento e não por reviravoltas epistemológicas, em um processo que, ao fim, demonstra o caráter unitário da realidade, desvelando, pouco a pouco, os enigmas que envolvem a humanidade. Mas assim como a esperança de que uma sociedade educada pelos princípios científicos seria incapaz de produzir a guerra é contradita pela própria realidade social que atravessa a época de

³ GIANETTI, E. **Trópicos utópicos**: uma perspectiva brasileira da crise civilizatória. São Paulo: Cia. das Letras, 2016, p.16.

⁴ VELOSO, C.; FERRAZ, E. (Org.). **Letra só; sobre as letras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 186.

Freud, também a concepção científica de Freud parece ignorar propositalmente os impasses que a ciência de seu tempo encontrava. É como se houvesse um descompasso entre o otimismo freudiano e o seu contexto histórico, o que torna mais evidente o quanto a crença freudiana deve estar investida de desejo. O desejo de que viesse a se concretizar um projeto civilizatório que, todavia, já anunciava os seus limites. Como se Freud ansiasse pelo término de uma construção que já começava a ter aparência de ruína.

Como nota Thomas Mann,

(...) o interesse da pesquisa de Freud pelo afetivo não se forma na glorificação do seu objeto às custas da esfera intelectual. (...) Inconfundível e inequívoco é o seu ‘interesse’ pela pulsão, que não é, perante esta uma servidão amorosa, nem negadora em termos de espírito, nem conservadora em termos de natureza, mas está a serviço da vitória no futuro, está a serviço (...) do iluminismo⁵

Ou seja: ao enfatizarmos os obstáculos ao conhecimento propostos pela psicanálise freudiana, podemos deixar escapar o principal. Tais obstáculos têm a mesma natureza da religião. Se a psicanálise revela sua existência é com o intuito de superá-las. Se a psicanálise descobre motivações inconscientes, descobre também um método que visa trazer à consciência estas motivações, incitando que o paciente alcance a maioridade e se responsabilize pelo seu inconsciente. Se Freud critica os grandes sistemas filosóficos, o faz pelo que neles resta de “ilusório” e não por sua aspiração ao conhecimento. O problema da filosofia não consiste em tudo querer explicar (este também é o objetivo da ciência), mas em acreditar que este desejo pode ser satisfeito imediatamente e de modo puramente especulativo. E é precisamente ao postular que a consciência não coincide com a totalidade do aparelho psíquico que Freud pode objetivar esse aparelho enquanto um objeto de estudo das ciências naturais.

É, de fato, impossível ignorar a força de afirmações como as que seguem: “Nossa maior esperança para o futuro é que o intelecto – o espírito científico, a razão – venha a estabelecer, com o tempo, a ditadura na vida psíquica humana”⁶. Este desejo esperançoso não é gratuito, parece antes a consequência de Freud compartilhar de algumas ilusões características do iluminismo. É verdade que a ciência “ainda hoje (...) não é capaz de responder a muitas questões” e que somente “aos poucos os enigmas do mundo se desvelam à nossa pesquisa”⁷,

⁵ MANN, T. A posição de Freud na moderna história das ideias. In: **Ensaio**. Rosenfeld, A. (Org.). São Paulo: Ed. Perspectiva, 1988, p.150.

⁶ FREUD S. (1933) **Novas conferências introdutórias à psicanálise**, in: Obras completas, vol. 18. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p.340.

⁷ FREUD, S. (1929) **O futuro de uma ilusão**, in: Obras Completas, vol. 17. São Paulo: Cia. das letras, 2014, p.269.

mas isso se deve ao fato de que ela ainda “teve muito pouco tempo para essas grandes realizações”⁸. A longo prazo, a ciência deve trazer as respostas para os enigmas do mundo, tornando-se um discurso socialmente hegemônico, dado que “a voz do intelecto pode ser baixa, mas não descansa até ser ouvida”⁹. E, ainda que temendo ser tomado por alguém demasiado otimista, Freud diz não poder silenciar sua convicção de que, quando esse futuro chegar, o ser humano “alcançará que a vida se torne suportável para todos e a civilização não mais oprima ninguém”¹⁰. Para tanto, defende a necessidade de um projeto pedagógico orientado para o cultivo do espírito científico, confiante de que “das pessoas instruídas e dos que trabalham com o intelecto a civilização tem pouco a temer”¹¹, muito diferentemente da “grande massa dos não instruídos”¹².

A ciência, portanto, poderia realizar, em seu devido tempo, o aprimoramento ético da humanidade, um cada vez maior domínio da natureza e a elucidação dos mistérios do mundo. Se isto ainda não parece possível, se a maior parte dos homens são “pouco acessíveis a motivos racionais” e “inteiramente governados por seus desejos instintuais”¹³, é porque a educação religiosa é inculcada na criança muito antes de que o seu despertar intelectual pudesse acontecer. Em oposição a isto, Freud propõe que os homens sejam desde cedo submetidas a uma “educação para a realidade”.

2.1 Uma educação para a realidade

Em seu “retorno” à Freud, Lacan frequentemente extrai do texto freudiano leituras e conclusões opostas às que, provavelmente, Freud faria de si mesmo. É assim que, no Seminário VII, Lacan afirmará que

Na perspectiva freudiana, o princípio de realidade se apresenta como se exercendo de uma maneira que é essencialmente precária. Nenhuma filosofia até aqui avançou tão longe nesse sentido. (...) Comparados com Freud, os idealistas da tradição filosófica são apenas café pequeno.¹⁴

⁸ FREUD S. (1933) **Novas conferências introdutórias à psicanálise**, in: Obras completas, vol. 18. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p.342.

⁹ FREUD, S. (1929) **O futuro de uma ilusão**, in: Obras Completas, vol. 17. São Paulo: Cia. das letras, 2014, p.297.

¹⁰ Idem, p.293.

¹¹ Idem, p.278.

¹² Idem.

¹³ Idem, p.289.

¹⁴ LACAN, J. (1959-60) **O Seminário**, Livro 7: A ética da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p.40.

Trata-se de uma leitura plausível se levamos em conta, por exemplo, a seguinte passagem de Freud, extraída de uma carta à Fliess:

(...) não existe no inconsciente nenhum ‘índice de realidade’, de tal modo que não é possível distinguir, uma da outra, a verdade e a ficção investida de afeto¹⁵.

Desde o “Projeto para uma Psicologia Científica”, Freud aponta os obstáculos que o aparelho psíquico teria em distinguir entre percepções da realidade e alucinações. Razão pela qual, para Lacan, a oposição entre princípio de realidade e princípio de prazer deve ser compreendida por uma distinção ética e não por uma distinção psicológica. A precariedade do princípio de realidade o tornaria psicologicamente indistinto do princípio de prazer, o primeiro sendo apenas uma modulação do segundo, representando a possibilidade de um adiamento do prazer. Cito Lacan: “a pouca realidade, em que se baseia esse princípio do prazer, que faz com que tudo que nos é permitido abordar de realidade reste enraizado na fantasia”¹⁶

Mas Freud, evidentemente, não se considera um idealista. Tampouco gostava de ter seu nome associado à tradição filosófica. Considerava-se um cientista e, como tal, alguém cuja atividade de pensamento não era diferente “da atividade normal que todos nós (...) desempenhamos ao lidar com nossos assuntos da vida cotidiana”¹⁷. Uma atividade que “busca obter uma correspondência com a realidade”, com o que “existe fora de nós, independente de nós e que, como nos ensina a experiência, é decisivo para o cumprimento ou fracasso de nossos desejos”¹⁸. Ou seja, a atividade científica seria uma atividade como qualquer outra atividade regida pelo princípio de realidade, sendo possível, a partir dela, “obter algum conhecimento sobre a realidade do mundo, através do qual podemos aumentar nosso poder e organizar nossa vida”¹⁹.

A respeito desta perspectiva realista, Freud imagina que um interlocutor poderia lhe fazer a seguinte objeção: não seria a realidade descrita pela ciência uma realidade meramente subjetiva, dado que dependente de nossos próprios sentidos? Tal interlocutor esqueceria, diz Freud, “que nossa organização, nosso aparelho psíquico foi desenvolvido justamente no esforço

¹⁵ FREUD, S. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess**. Rio de Janeiro: Imago, 1986, p.195.

¹⁶ LACAN, J. (1972-73) **O Seminário, Livro 20: Mais Ainda**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2008, p.101.

¹⁷ FREUD S. (1933) **Novas conferências introdutórias à psicanálise**, in: Obras completas, vol. 18. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p.338.

¹⁸ Idem, p.338.

¹⁹ FREUD, S. (1929) **O futuro de uma ilusão**, in: Obras Completas, vol. 17. São Paulo: Cia. das letras, 2014, p.299.

de indagar o mundo exterior, e, portanto, deve ter incorporado certa adequação funcional em sua estrutura”; e que, ademais, “ele próprio é parte desse mundo que investigamos, e admite muito bem tal investigação”²⁰. Dito isso, Freud abandona a questão por considerá-la “uma abstração vazia, sem interesse prático”²¹. Para Freud, a realidade do mundo é acessível ao conhecimento científico, como pode perceber toda pessoa que “aprendeu a conduzir seus negócios habituais seguindo as regras da experiência e levando em conta a realidade”²².

Confiante no fato de que a ciência provou ser “a única via para o conhecimento da realidade exterior”²³, Freud não aceita o que poderia ser uma divisão de poderes das atividades espirituais humanas, caso em que ciência, filosofia, religião e arte teriam cada qual o direito às próprias verdades. A verdade, diz Freud, não pode ser tolerante. Enquanto a ciência é uma atividade que procura conhecer o mundo, a arte, a religião e a filosofia são frutos de reivindicações afetivas, sendo “incorreto e bastante inadequado admitir que estas reivindicações fossem transferidas para o âmbito do conhecimento”²⁴. Para Freud, uma tal tolerância equivaleria a abrir “os caminhos que conduzem ao domínio da psicose, seja ela individual ou de massa”²⁵. Filosofia, arte e religião são, portanto, ficções que produzem satisfações afetivas. Ficções que, como quaisquer outros fenômenos, fazem parte do mundo e, portanto, podem ser explicadas pela ciência. E dado que a psicanálise é não apenas “um método de pesquisa, um instrumento imparcial, como o cálculo infinitesimal”²⁶, como o método de pesquisa que se dedica a explicar a natureza psicológica das crenças, caberá à psicanálise explicar a verdade da arte, da filosofia e da religião.

Freud elabora dois conceitos psicanalíticos para tal: “visão de mundo” e “ilusão”. Uma visão de mundo é, para Freud,

(...) uma construção intelectual que, a partir de uma hipótese geral, soluciona de forma unitária todos os problemas de nossa existência, na qual, portanto, nenhuma questão fica aberta, e tudo que nos concerne tem seu lugar definido.²⁷

²⁰ FREUD, S. (1929) **O futuro de uma ilusão**, in: Obras Completas, vol. 17. São Paulo: Cia. das letras, 2014, p.300.

²¹ Idem.

²² FREUD S. (1933) **Novas conferências introdutórias à psicanálise**, in: Obras completas, vol. 18. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p.338.

²³ Idem, p.269.

²⁴ Idem, p.324.

²⁵ Idem.

²⁶ FREUD, S. (1929) **O futuro de uma ilusão**, in: Obras Completas, vol. 17. São Paulo: Cia. das letras, 2014, p.275.

²⁷ FREUD S. (1933) **Novas conferências introdutórias à psicanálise**, in: Obras completas, vol. 18. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p.322.

Cabe à psicanálise compreender a verdade psicológica que sustenta uma tal construção, o que, para Freud, não apresenta dificuldades, dado que “é fácil compreender que a posse de uma visão de mundo se inclui entre os desejos ideais de um ser humano”, na medida em que nos permite “sentir seguros na vida, saber a que devemos aspirar e como alocar da maneira mais apropriada os nossos afetos e interesses”²⁸. Já as ilusões, são “realizações dos mais antigos, mais fortes e prementes desejos da humanidade”²⁹. Isto é, uma “ilusão”, na conceituação freudiana, não significa um engano, mas uma crença psicologicamente motivada. Uma ilusão sequer precisa ser falsa, basta que esteja sustentada em uma necessidade psicológica e não em necessidades da razão.

Dito isso, arte, filosofia e religião não oferecem os mesmos riscos à civilização. Das três, a arte é, para Freud, a mais inofensiva, dado que o artista não tem a pretensão de vender sua obra enquanto uma correta representação da realidade. A arte se sabe fictícia de antemão, não produzindo qualquer embate com a ciência. Os sistemas filosóficos, por sua vez, embora caracterizados por Freud como “visões de mundo”, são limitados pelo seu próprio elitismo, não exercendo “influência direta sobre a grande massa dos seres humanos”³⁰. Será, portanto, a religião o exemplo paradigmático do que Freud considera uma “ilusão” e dos prejuízos que estas oferecem à humanidade.

A ilusão religiosa, para Freud, teria uma tripla tarefa: afastar os terrores da natureza, conciliar os homens com seu destino e compensá-los pelos sofrimentos impostos pela civilização. A humanidade, tal como as crianças, ansiaria por figuras paternas e crenças narcóticas que funcionassem como um véu de fantasias a proteger cada indivíduo do encontro traumático com o desamparo da realidade. Para Freud, Deus seria nada mais que um pai aumentado. Cito Freud:

A realidade se remete, biológica e continuamente, ao desamparo e à necessidade de ajuda da pequena criança humana, a qual, posteriormente, quando reconhecer seu real abandono e fraqueza diante dos grandes poderes da vida, sua situação, semelhante ao que sentia quando criança, tenta negar seu desconsolo por meio da regressiva renovação dos poderes protetores da infância.³¹

²⁸ FREUD S. (1933) **Novas conferências introdutórias à psicanálise**, in: Obras completas, vol. 18. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p.322.

²⁹ FREUD, S. (1929) **O futuro de uma ilusão**, in: Obras Completas, vol. 17. São Paulo: Cia. das letras, 2014, p.266.

³⁰ FREUD S. (1933) **Novas conferências introdutórias à psicanálise**, in: Obras completas, vol. 18. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p.326.

³¹ FREUD, S. (1910) **Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci**, in: Obras incompletas de Freud: Arte, literatura e os artistas. São Paulo: Ed. Autêntica, 2015, p.145.

Em oposição a isto, a ciência inaugura a possibilidade de emancipação e conquista da maioria:

Mas não é inevitável que o infantilismo seja superado? O ser humano não pode permanecer eternamente criança, tem de finalmente sair ao encontro da “vida hostil”. Podemos chamar a isso “*educação para a realidade*”; ainda preciso lhe dizer que o único objetivo deste trabalho é chamar a atenção para a necessidade de dar esse passo?³²

Não é difícil concluir que a psicanálise estaria a serviço dessa “educação para a realidade” nos dois aspectos que a caracterizam. Afinal, a psicanálise é não apenas um método de pesquisa como também um método de tratamento. Enquanto método de pesquisa, a psicanálise deve compartilhar dos princípios que orientam a atividade científica, estando em busca de um conhecimento cada vez maior sobre a realidade do mundo, enfrentando a esperada resistência dos discursos religiosos. Já enquanto método de tratamento, buscará dissolver as fantasias infantis de fundo igualmente religioso que impossibilitam em cada caso o reconhecimento da realidade do mundo. Para Freud, toda neurose “perturba de algum modo a relação do doente com a realidade”, sendo “um meio para ele retirar-se desta, e, em suas formas graves, significa diretamente uma fuga da vida real”³³. A neurose que o tratamento psicanalítico visa dissolver é, enfim, a tentativa “de substituir a realidade indesejada por outra mais conforme aos desejos”³⁴.

2.2 O sonho científico

Tendo caracterizado a arte, a religião e a filosofia como ficções investidas de afeto, Freud reconhece que um interlocutor crítico poderia lhe questionar se a sua confiança na ciência não seria ela própria uma ilusão. Pergunta que, em verdade, divide-se em duas. Primeiro: não seria uma ilusão a esperança de que uma reforma educacional pudesse de fato produzir uma humanidade melhor? Segundo: não seria ilusão, inclusive, a “convicção de que podemos

³² FREUD, S. (1929) **O futuro de uma ilusão**, in: Obras Completas, vol. 17. São Paulo: Cia. das letras, 2014, p.292.

³³ FREUD, S. (1925) **Alguns complementos à interpretação dos sonhos**, in: Obras Completas, vol. 16. São Paulo: Cia. das letras, p.215.

³⁴ Idem, p.220.

aprender algo sobre a realidade exterior mediante o emprego da observação e do pensamento no trabalho científico?”³⁵.

Em relação à primeira questão, Freud reconhece o risco (“sei como é difícil escapar às ilusões; talvez as esperanças que eu manifesto sejam também de natureza ilusória”³⁶), mas argumenta que, na medida mesmo em que reconhece essa possibilidade, adota uma postura isenta de religiosidade, dado que suas ilusões “não são incorrigíveis como as religiosas”³⁷.

Quanto a segunda questão, Freud conclui que está suficientemente munido de razões para acreditar que não, afinal: “a ciência já nos provou, por meio de numerosos e importantes êxitos, que não é uma ilusão”³⁸.

A despeito da resposta dada por Freud, poderíamos insistir na pergunta. Afinal, não teriam os conceitos psicanalíticos uma natureza especulativa próxima aos dos conceitos filosóficos? Conceitos fundamentais como o de “pulsão” não seriam eles próprios fictícios? Como entender as inúmeras passagens de textos freudianos em que os conceitos psicanalíticos (e, por vezes, mesmo conceitos de outras ciências) surgem comparados à bruxaria, à mitologia ou à fantasia? Qual, afinal, o estatuto de realidade da metapsicologia? Tais questionamentos, válidos e complexos, nos levariam ao núcleo das discussões epistemológicas realizadas por autores freudianos. Mas não é intenção deste trabalho seguir por esse caminho. Ao invés disso, contentamo-nos em colocar uma questão lateral: o que restaria do otimismo freudiano no triunfo das luzes se não lhe fosse possível sustentar uma perspectiva realista da ciência e da psicanálise?³⁹

Em “O Futuro de uma Ilusão”, logo após realizar uma crítica à “Filosofia do como se”, de Vaihinger, Freud traz a seguinte anedota:

Lembro-me de um de meus filhos, que cedo se destacou por enfatizar bastante a objetividade. Quando se contava às crianças uma história, que elas escutavam com solene atenção, ele vinha e perguntava: “Essa história é verdadeira?”. Ao lhe responderem que não, ele se afastava, com expressão de desdém. É de esperar que as

³⁵ FREUD, S. (1929) **O futuro de uma ilusão**, in: Obras Completas, vol. 17. São Paulo: Cia. das letras, 2014, p.271.

³⁶ FREUD, S. (1929) **O futuro de uma ilusão**, in: Obras Completas, vol. 17. São Paulo: Cia. das letras, 2014, p.296.

³⁷ Idem.

³⁸ Idem, p.299.

³⁹ Além disso, como nota Simanke, a obra de Freud permite interpretações distintas, mais ou menos realistas, de acordo com os textos que se analisa e do que se prioriza em sua leitura. Cito Simanke: “Parece-me perfeitamente desnecessário argumentar pelas vantagens de um ponto de vista sobre o outro (...) basta que se identifiquem com rigor quais premissas, as implicações e os desdobramentos das várias abordagens possíveis e teoricamente justificáveis”. SIMANKE, R. Realismo e antirrealismo na interpretação da metapsicologia freudiana, in: **A bruxa metapsicologia e seus destinos**. São Paulo: Ed. Blucher, 2018, p.137.

pessoas logo se comportem de igual maneira em relação às fábulas religiosas, apesar da recomendação do “como se”.⁴⁰

A ficção teórica só seduziria os filósofos, as pessoas comuns só se deixam iludir quando podem acreditar que determinada ilusão é verdadeira, uma ficção que se sabe fictícia não exerceria qualquer poder de atração sobre a humanidade. Cito Freud:

Mas acho que o requisito do “como se” é de natureza tal que somente um filósofo é capaz de fazê-lo. O indivíduo cujo pensamento não é influenciado pelas artes da filosofia jamais poderá aceitá-lo; para ele, tudo está encerrado com a admissão do caráter absurdo, contrário à razão. Ele não pode, justamente ao tratar de seus mais relevantes interesses, ser levado a renunciar às certezas que requer para todas as suas atividades habituais.⁴¹

Em outro momento, depois de definir a verdade como a “concordância com o mundo exterior real”⁴², Freud retoricamente se pergunta sobre porque o pensamento religioso não poderia se abster de disputar a verdade com a ciência, admitindo que não pode oferecer o que comumente se entende por ela, mas que, ao invés disso, disporia de uma verdade mais bela, consoladora e elevada. O próprio Freud oferece a resposta: porque admitir isto implicaria perder toda influência sobre a multidão. Cito Freud:

(...) o homem comum conhece apenas a verdade no sentido comum da palavra. Não consegue imaginar o que seria uma verdade maior ou mais elevada. A verdade lhe parece tão pouco suscetível de gradação quanto a morte, e ele não consegue acompanhar o salto do belo para o verdadeiro.⁴³

E conclui: “Talvez vocês achem, como eu, que nisso ele tem razão”⁴⁴. Ou seja, o homem comum, tal qual Freud, não seria suficientemente filósofo para aceitar a influência de qualquer verdade que não se expusesse enquanto verdadeira no sentido comum, isto é, enquanto concordância com a realidade do mundo. Reaparece aqui a indiferença freudiana ante as consequências práticas do pensamento filosófico: apenas os filósofos se deixariam seduzir por uma ficção que se apresenta enquanto ficção. Para que uma ficção seduza, ela deve se apresentar enquanto uma representação da realidade. A força de uma ilusão não reside na razoabilidade de

⁴⁰ FREUD, S. (1929) **O futuro de uma ilusão**, in: Obras Completas, vol. 17. São Paulo: Cia. das letras, 2014, p.213.

⁴¹ FREUD, S. (1929) **O futuro de uma ilusão**, in: Obras Completas, vol. 17. São Paulo: Cia. das letras, 2014, p.213.

⁴² FREUD S. (1933) **Novas conferências introdutórias à psicanálise**, in: Obras completas, vol. 18. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p.338.

⁴³ Idem, p.341.

⁴⁴ Idem.

seus argumentos, mas na intensidade do desejo de encobrir o desamparo da realidade do mundo. Para tanto, de pouco valeria um véu que se apresentasse enquanto véu.

Dito isso, e considerando que Freud permanece confiante de que o “acesso aos tesouros do nosso conhecimento” acarreta o “afastamento da fé religiosa”⁴⁵, torna-se claro que esta confiança requer alguns pressupostos a respeito da natureza do conhecimento científico. É preciso que este implique “o caráter *uno* da explicação do mundo”⁴⁶, conquistado a partir da certeza de que não há “outra fonte de conhecimento do mundo senão a elaboração intelectual de observações cuidadosamente checadas”⁴⁷. Igualmente importante demonstrar que “as mudanças nas opiniões científicas são desenvolvimentos, avanço, não reviravolta”⁴⁸. A lista de condições poderia ser estendida, mas, no limite, todas parecem caber na seguinte síntese: que “o espírito científico que especula acerca da estrutura do átomo ou da origem do homem é [seja] o mesmo que planeja a construção de uma ponte”⁴⁹. A referência à estrutura do átomo não poderia ser mais curiosa, considerando que Freud escreve o texto sete anos após Niels Bohr afirmar que

(...) não existe mundo quântico. Há somente uma descrição física abstrata. É errado pensar que a tarefa dos físicos é descobrir como a natureza é. A física diz respeito ao que nós podemos dizer sobre a natureza.⁵⁰

Sem entrar no mérito sobre se a metapsicologia deva ser compreendida a partir de uma perspectiva realista ou antirrealista, podemos colocar a seguinte questão: a confiança depositada por Freud no futuro da civilização não seria dependente de uma perspectiva de ciência que, além de realista, permanecesse tão compreensível como um projeto de engenharia civil? Sem o apelo à conquista da verdade (em seu sentido comum), a ciência não se encontraria, para Freud, na mesma debilidade em que o discurso filosófico se veria ao ter que desafiar a sedução exercida pelo discurso religioso?

Ora, Freud parece estar ciente de que os experimentos científicos de sua época produziram uma situação de indefinibilidade sobre o sentido de seus resultados. Diante disto, ao cientista restaria duas opções: ou se contentaria em operar com o experimento, recusando-

⁴⁵ FREUD, S. (1929) **O futuro de uma ilusão**, in: Obras Completas, vol. 17. São Paulo: Cia. das letras, 2014, p.278.

⁴⁶ Idem, p.232.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Idem, p.299.

⁴⁹ FREUD S. (1933) **Novas conferências introdutórias à psicanálise**, in: Obras completas, vol. 18. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p.346.

⁵⁰ ROVELLI, C. **O abismo vertiginoso: um mergulho nas ideias e nos efeitos da física quântica**. São Paulo: Ed. Objetiva, 2021.

se a interpretar seu significado; ou, caso em que arriscasse uma interpretação, se veria atravessado por questionamentos filosóficos. Mas Freud se recusa às questões filosóficas, abstratas e sem interesse prático. De onde poderia vir então sua convicção de que ao fim a ciência produziria uma explicação que levaria em conta o caráter unitário do mundo? Como não considerar esse passo um salto de fé? E o que poderia justificar um salto de fé senão uma exigência afetiva?

É conhecido o comentário de Freud sobre as feridas narcísicas da humanidade. Para Freud, “o narcisismo geral, o amor-próprio da humanidade” teria sofrido, até o momento, “três afrontas por parte da pesquisa científica”⁵¹. A primeira seria a descoberta de Copérnico de que seria a Terra que giraria ao redor do sol e não o contrário. A segunda, a teoria de Darwin, que obrigou o homem a reconhecer sua origem animal. Por fim, a própria psicanálise teria produzido a terceira delas, ao indicar que o homem não é soberano de sua própria psique. Se, por um lado, essas descobertas de fato deslocaram o homem do lugar que pensava ocupar no mundo, por outro, a própria ideia de mundo permanece intacta. Mais que isso: a partir delas, é o homem, enquanto sujeito do conhecimento, que estará em condições de explicar o que o mundo é. Quando Freud opõe a atividade científica às visões de mundo filosóficas, o que está em questão não é a possibilidade de conhecer mundo, mas a precipitação com que os filósofos tentariam explicá-lo. A ciência também pretende, para Freud, descrever a sua realidade: mas em um paciente projeto cuja realização só poderia se dar no futuro, após um longo acúmulo de observação e exposição de evidências. Seria essa atividade suficiente para abalar o amor-próprio da humanidade?

Em “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”⁵², Freud descreve o que talvez pudéssemos chamar de quarta ferida narcísica – senão da humanidade, ao menos do homem europeu. Freud comenta que era esperado que por muito tempo a humanidade ainda estaria às voltas com guerras entre aqueles povos separados pela cor da pele ou mesmo “em meio a nacionalidades europeias que pouco se desenvolveram ou que retrocederam culturalmente”⁵³. Porém, continua Freud,

(...) das nações de raça branca que dominam o mundo, às quais coube a condução do gênero humano, sabidamente empenhadas no cultivo de interesses mundiais, e cujas criações incluem tanto os progressos técnicos no domínio da natureza como os valores

⁵¹ FREUD, S. Uma dificuldade da psicanálise. In: **Obras completas, vol. 14**. Companhia das letras, 2010, p.245.

⁵² FREUD, S. (1915) Considerações atuais sobre a guerra e a morte, in: **Obras Completas, vol.12**. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2010.

⁵³ Idem, p.211.

culturais artísticos e científicos, desses povos esperávamos que soubessem resolver por outras vias as desinteligências e os conflitos de interesses⁵⁴

Como tal expectativa não se cumpriu, Freud descreve o que lhe parece uma “desilusão causada pela guerra”. A guerra provocara no homem ocidental uma desilusão que não se refere às ilusões religiosas, mas às ilusões quanto ao que se podia esperar dos valores culturais, artísticos e científicos da civilização europeia. E, a julgar pelo modo com que Freud descreve esta ilusão, podemos desconfiar que as primeiras feridas não provocaram um abalo narcísico tão grande quanto supunha. Se, por um lado, a Terra já não era o centro do universo, por outro o homem ocidental podia carregar a satisfação de ter sido quem o descobriu. Podia, assim, confiar no futuro de uma humanidade por ele conduzida. A ideia de que a religião e a filosofia produziram ilusões narcísicas enquanto as ciências empíricas infundiriam desilusão e humildade parece, assim, bastante suspeita. Ora, o que poderia ter provocado a ilusão de que as raças brancas saberiam conduzir a humanidade senão o amor-próprio gerado pelos “valores científicos” e os “progressos técnicos no domínio da natureza” que supostamente teriam afrontado o seu amor-próprio?

Como assinala Malcolm Bowie, “a crítica freudiana da religião está fundada sobre um conhecimento pessoal das satisfações que a religião poderia oferecer”, mas Freud reivindica “essas satisfações para si mesmo, e em nome da ciência”⁵⁵. Ao definir “ilusões” como crenças investidas de desejo, Freud afirma que uma ilusão não é caracterizada por seu valor de verdade, mas por sua natureza psicológica. O que fariam delas ilusões seria o motivo psicológico pelo qual alguém seria levado a sustentá-las. Uma ilusão comporta uma satisfação. A caracterização freudiana do progresso científico como uma sucessão de feridas narcísicas - que deixariam o homem cada vez mais consciente do desamparo que o cerca - parece ignorar a satisfação obtida pelos espíritos que, não sacrificando “a verdade por uma ilusão”, saberiam aproveitar as “oportunidades de se imiscuir[em] nos mistérios mais excitantes da natureza humana”⁵⁶.

Bowie nota que duas imagens atravessam os relatos autobiográficos de Freud no decorrer dos anos: a imagem de arqueólogo e a de conquistador. Em carta à Fliess, Freud diz que, mais do que como cientista, vê-se a si mesmo como um “um conquistador, um aventureiro, com toda a curiosidade, ousadia e tenacidade que são características de um homem dessa

⁵⁴ Idem, p.212.

⁵⁵ BOWIE, M. **Freud, Proust et Lacan**. La théorie comme fiction. Paris: Ed. Denoël, 1988, p.70, tradução nossa.

⁵⁶ Freud, S. (1923) Leonardo da Vinci e uma Lembrança de Sua Infância, in: **Arte, Literatura e os Artistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p.153.

espécie”⁵⁷. Com suas investigações, Freud teria explorado e conquistado continentes submersos (e proibidos). Assim, Bowie sugere que a arqueologia freudiana corresponderia a um “sonho de conhecimento unitário e unidirecional”⁵⁸. Enquanto arqueólogo, Freud pretendia trazer à consciência os objetos soterrados no inconsciente. Objetos que poderiam estar intactos ou fragmentados, sendo, de todo modo, função do analista o de reconstruir a completude perdida desses fragmentos. Comparando o estilo freudiano ao estilo de um conto policial, Mezan faz uma descrição que parece sintetizar as duas imagens citadas:

(...) a própria natureza do projeto de Freud, por ele mesmo definida como de um “conquistador”, envolve a penetração de um mistério, a introdução de um sentido a partir de pistas fragmentárias, o esforço de raciocínio para levar em conta todos os dados, e apenas os dados, a fim de atinar com a solução do quebra-cabeças.⁵⁹

Bowie chama ainda atenção para o fato de estas duas “fantasias” implicarem uma “ambição exclusivamente masculina”⁶⁰, repousando em um campo de afirmação fálica. Lacan fará uma observação semelhante, não à Freud, em específico, mas à toda pretensão de conhecimento, em geral. Para Lacan, toda pretensão de conhecimento repousaria sobre a tentativa de fazer existir a relação sexual: o coito⁶¹ entre sujeito do conhecimento e objeto conhecido⁶², de modo que “nada do conhecimento se concebeu que não participasse da fantasia de uma inscrição do liame sexual”⁶³. O que não é uma crítica às pretensões da ciência, porque, como será abordado nos próximos capítulos, a ciência moderna, para Lacan, não pretende conhecer a realidade.

2.3 A desilusão científica

A ciência pretende produzir um saber sobre o real. E o real da ciência, para Lacan, não é o mundo. Cito Lacan:

⁵⁷ FREUD-FLIESS. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess**. Rio de Janeiro: Imago, 1986, p.399.

⁵⁸ BOWIE, M. **Freud, Proust et Lacan**. La théorie comme fiction. Paris: Ed. Denoël, 1988, p.47, tradução nossa.

⁵⁹ MEZAN, R. **Freud, a conquista do proibido**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003, p.83.

⁶⁰ BOWIE, M. *idem*, p. 62, tradução nossa.

⁶¹ “...para ilustrar o quanto é vão qualquer coito com o mundo, isto é, do que se chamou até aqui de conhecimento”. LACAN, J. (1974) **A terceira**. Cadernos Lacan. Porto Alegre: APOA, 2002. v. 2, p.8.

⁶² Poderíamos questionar se atribuir um significado necessariamente sexual à pretensão de conhecimento já não seria também uma fantasia, de modo que a própria afirmação sobre a impossibilidade de produção de um sentido unívoco estaria revestida de um sentido que se pretenderia unívoco. Sobre esse assunto, remetemos ao leitor ao trabalho de Diego Gonzales (ver nota 138), que argumenta que a impossibilidade da relação sexual deve ser entendida como uma impossibilidade da relação textual.

⁶³ LACAN, J. (1972-73) **O Seminário, Livro 20: Mais Ainda**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2008, p.88.

O real não é o mundo. Não há nenhuma esperança de atingir o real pela representação. Não vou começar a argüir aqui a teoria dos quanta, da onda, do corpúsculo. Seria melhor de qualquer forma que vocês estivessem por dentro, mesmo que isso não lhes interesse.⁶⁴

Buscando introduzir a diferença entre o conceito de realidade e o real lacaniano, Zizek⁶⁵ faz um sugestivo comentário sobre uma análise de Lévi's Strauss a respeito da percepção que os integrantes de uma aldeia indígena sul-americana têm sobre a disposição espacial de suas próprias construções. Nessa aldeia há dois subgrupos de indivíduos que, ao serem solicitados para desenhar um mapa da aldeia com suas cabanas, o fazem de modo distinto. Enquanto o primeiro grupo desenha uma aldeia circular, o segundo grupo a desenha como dois aglomerados separados por uma fronteira invisível. Diante dessa contradição, qualquer pessoa que tivesse o bom senso de acreditar que a realidade tenha uma “natureza una” concluiria que, ou uma das perspectivas é ilusória, ou as duas o são. Poderíamos ainda pensar que cada uma das perspectivas se apoia em uma fantasia, sendo, ambas, crenças investidas de desejo. A ciência já demonstrou em seus primórdios que o saber transmitido de geração em geração (e respaldado pelas autoridades espirituais de um povo) pode ser ilusório. Mais que isso, sabemos que nossa intuição direta do mundo engana. A Terra, por exemplo, parece plana, mas não o é. Quando Freud postula a existência de uma instância inconsciente no psiquismo, acentua ainda mais a desconfiança que devemos ter com o que nos pareceria uma realidade segura. Todavia, a ciência, enquanto elaboração racional de dados empíricos cuidadosamente observados continua a ser, para Freud, um instrumento eficaz – o único de que dispomos – para a obtenção de um conhecimento seguro da realidade exterior. Diante da contradição encontrada no interior da aldeia sul-americana, Freud poderia propor precisamente o que Zizek sugere como uma solução demasiado rápida: alugar um helicóptero e realizar fotografias aéreas da aldeia para desvendar o enigma. Se a “realidade” dos indivíduos da aldeia era ilusória, nem tudo, no entanto, é ilusão: há uma realidade (e apenas uma) passível de ser verificada cientificamente. De um lado, portanto, teríamos a realidade e, contraposta a ela, teríamos nossas ficções (fantasias, visões de mundo) investidas do desejo de ocultar esta mesma realidade⁶⁶.

⁶⁴ LACAN, J. (1974) **A terceira**. Cadernos Lacan. Porto Alegre: APPOA, 2002. v. 2, p.8.

⁶⁵ ZIZEK, S. Como Marx inventou o sintoma, in: **Um Mapa da Ideologia**, Rio de Janeiro: Contraponto, 1994.

⁶⁶ Para Zizek, o problema desta solução seria que, buscando apreender a realidade objetiva, deixaríamos escapar o real do antagonismo entre as duas perspectivas, o núcleo traumático impossível de ser simbolizado. Esta impossibilidade de simbolização é o Real propriamente psicanalítico, o impossível lógico-matemático. Voltaremos a isto no próximo capítulo.

Mas os desdobramentos da ciência contemporânea nem sempre permitem soluções tão fáceis, o que pode ser exemplificado com o seu mais célebre paradoxo. Desde o século XVII se debatia sobre a verdadeira natureza da luz: ondulatória ou corpuscular? No experimento que ficou conhecido como “da dupla fenda”, Thomas Young demonstra a necessidade de uma explicação de natureza ondulatória para o comportamento da luz. Anos mais tarde, Einstein demonstrará a necessidade de uma explicação corpuscular. Ora, seria razoável pensar que o acesso à verdadeira realidade da luz poderia ser conquistado se nos fosse possível “fotografar” o fenômeno. Porém, quando utilizado um aparato que permitiu observar o que se passava no experimento, o problema aumentou: pois aquilo que se comportava como onda passava a se comportar como partícula ao ser observado. A mais famosa interpretação para o fenômeno⁶⁷ sustentou que o simples ato de observar colapsa a função de onda, de modo que a observação modificaria o próprio fenômeno. Como afirma Feynman, a partir de então a luz (e a matéria) já “não se comportam como ondas, não se comportam como partículas, não se comportam como nuvens, bolas de bilhar, pesos em molas, ou como qualquer coisa que você já tenha visto (...) Agora desistimos. Nós dizemos: “É como nenhum dos dois”.⁶⁸ Ainda segundo Feynman, este fenômeno é “impossível, absolutamente impossível, de explicar em qualquer maneira tradicional”⁶⁹, tudo que se pode é dizer como ele funciona, mas “não fazemos o mistério desaparecer ao “explicar” como ele funciona”.⁷⁰ Nada poderia ser mais distante do tipo de pensamento exigido para a construção de uma ponte.

Há algumas consequências importantes que podemos extrair disto: se a ciência apenas pode formalizar algo que, no fundo, é incompreensível e inimaginável, a confiança de que nos forneça um acesso seguro à realidade exterior se vê abalada. Tanto pior quando a explicação sobre o funcionamento sugere que a natureza da realidade pode ser explicada de duas ou mais formas distintas, ambas eficazes a depender do contexto. E, ao ser verdade que os fenômenos mudam ao serem observados, fica demonstrado que, ao menos em alguns casos, é impossível a observação da “realidade”. Apesar disto, é possível explicar o funcionamento daquilo que já não podemos indicar o que é. Mais do que isso, é possível calcular o seu funcionamento, produzindo artefatos tecnológicos a partir da predição probabilística disto cuja realidade não compreendemos – porque talvez seja impossível compreender. É verdade que a questão permanece em aberto e outras interpretações a este “mistério” continuam a ser oferecidas

⁶⁷ A “Interpretação de Copenhague”, de Niels Bohr e Werner Heisenberg.

⁶⁸ FEYNMAN, R. **Leituras de Física, vol. 3**, São Paulo: Bookman Editora, 2008, p.20.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Idem.

(produzindo, em geral, explicações ainda mais contraintuitivas e incompreensíveis para o senso comum). É possível que em algum momento a ciência já não lide com paradoxos como estes e venha a fornecer um conhecimento coerente e unificado sobre a realidade do mundo. Também é possível, como sugere Lacan, que a religião triunfe e consiga produzir um sentido que venha a tamponar o não-sentido aberto pela ciência.

De todo modo, e é isto que Lacan parece dizer, este tempo hipotético futuro não é o nosso tempo: o tempo em que foi possível o advento da psicanálise. E não por causa da física quântica ou da teoria da relatividade – estas apenas teriam tornado evidentes aspectos desde sempre inerentes à ciência-, mas pelo advento da própria física clássica que, já no século XVII, produzia o gesto que separaria o saber e a verdade, tornando anacrônica qualquer pretensão de conhecimento. Como veremos a seguir, o triunfo da física galileana atestou a possibilidade de que fossem ilusões as intuições que tínhamos da realidade do mundo. O sucesso, a enorme fecundidade da física moderna, teve como consequência o fato de que, a partir de então (e até hoje), o discurso científico se torna o discurso oficialmente investido da autoridade para formular o que será considerado real: o “real” - e não a realidade. Porque, para Lacan, este “absolutamente impossível” de que fala Feynman é o resultante do impossível ousado pela física galileana: o de explicar o real pelo que não existe em parte alguma, pelo objeto matemático⁷¹, ou seja, por aquilo que é impossível de ser diretamente observado na realidade. Aquilo que se torna, em um segundo momento, também impossível de ser representado e intuído, dado que incoerente com as noções habituais de tempo, espaço e causalidade. Também o impossível de fazer sentido, porque, como dirá reiteradamente Lacan, as fórmulas matemáticas, em si mesmas, não fazem qualquer sentido. É preciso que sejam interpretadas - o que nem sempre é possível. Este é o real instituído pela ciência e que pouco tem em comum com o que compreendíamos por realidade. Portanto, neste mundo dirigido pelo discurso científico, as ilusões já não estarão contrapostas à realidade. Toda realidade terá, para Lacan, estrutura de ficção. O que a ciência oferece em detrimento disto é o real das equações matemáticas. Como sustenta Eidelsztein, “o real de Lacan, é real e foracluí o sentido porque as letras lógico-matemáticas determinam nossa forma de viver sócio culturalmente no Ocidente”⁷². E o que isto nos dá?

Isto nos dá alguma coisa para colocar no lugar do que nos falta na relação, na relação do conhecimento (...) nos dá nesse lugar, afinal de contas o que, para a maioria das pessoas, todos aqueles que aqui estão em particular, se reduz a engenhocas: a

⁷¹ A expressão é de Koyré, e a abordaremos com mais profundidade no próximo capítulo.

⁷² EIDELSZTEIN, A. **Otro Lacan**. Buenos Aires: Letra Viva, 2015.p.85, tradução nossa.

televisão, a viagem à Lua e, ainda assim, a viagem à Lua vocês não farão, só existem alguns selecionados. Mas vocês vêem isso na televisão.⁷³

Se a psicanálise freudiana se pretendeu partícipe de um projeto utópico orientado para a emancipação do homem, a psicanálise lacaniana pode ser compreendida como uma clínica que visa a produção de uma vida à altura da crise civilizacional produzida pela ciência (em meio às ruínas do projeto utópico freudiano, por assim dizer).

Este é, em linhas gerais, o panorama que tentaremos compreender nos próximos capítulos.

⁷³ LACAN, J. **A terceira** [1974]. Cadernos Lacan. Porto Alegre: APPOA, 2002. v. 2, p.20.

3. PRESSUPOSTOS EPISTEMOLÓGICOS DA PSICANÁLISE LACANIANA

Mas ¿qué mucho que yo perdido ande
por un engaño tal, pues que sabemos
que nos engaña así Naturaleza?
Porque ese cielo azul que todos vemos,
ni es cielo ni es azul. ¡Lástima grande
que no sea verdad tanta belleza!⁷⁴

A geometria euclidiana tem todas as
características de uma fantasia. Uma fantasia não
é um sonho, é uma aspiração.⁷⁵

Em “Filosofia da Ciência Contemporânea”, Roland Omnès⁷⁶, matemático e físico francês, contrapõe o florescimento bem-sucedido das ciências em nosso século com o que entende ser uma grave crise epistemológica, notada no fato de que os mais influentes teóricos do conhecimento não veriam, neste florescimento, nada além de um conjunto de revoluções erráticas, incertezas e paradigmas sem fundamentos. Tentaremos abordar nesse capítulo o sentido dessa crise, alicerçando o caminho para compreender que Lacan não apenas a reconhece, como considera que o nascimento da psicanálise (e do sujeito que lhe é correlato) são efeitos desta.

Para Omnès, em um curto período de cinquenta anos, a partir do último quarto do século XIX até os primeiros anos do século XX, a ciência se tornou obscura e impenetrável, perdendo o vínculo com qualquer resquício de senso comum, deixando de ser uma ferramenta para a compreensão do mundo⁷⁷. Cito Omnès: “Três ciências intimamente ligadas, a lógica, as

⁷⁴ “Mas a quem moverá que eu perdido ande por um engano tal, quando sabemos que nos engana assim a Natureza? Porque esse céu azul que todos vemos não é céu nem é azul: lástima grande que não seja real tanta beleza!”. Trecho do poema “A una mujer que se afeitaba [maquillaba] y estaba hermosa”, atribuído à Bartolomé Leonardo de Argensola (1562-1631) ou à Lupércio Leonardo de Argensola (1559-1613). A. HORTA; F. VIANNA; J. RIVERA. **Poetas del Siglo de Oro Español**: ed. Bilingue. Brasília: Thesaurus Ed., 2000

⁷⁵ LACAN, J. (1977-78) **Seminário 25**: El momento de concluir, classe 8, s/d, s/p, tradução nossa. Disponível em: <<https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/30%20Seminario%2025.pdf>>. Acessado em: 12/06/22.

⁷⁶ OMNÈS, R. **Filosofia da Ciência Contemporânea**. São Paulo: Ed. Unesp, 1995.

⁷⁷ Cabe dizer que o trabalho de Roland Omnès é dedicado ao reestabelecimento, a partir da interpretação de recentes descobertas da física quântica, do elo da ciência com o senso comum, viabilizando uma teoria do

matemáticas e a física, sofreram uma mutação quase que ao mesmo tempo. Sem obedecerem a uma mesma causa, todas três passaram do visual, do representável, ao formal, ao abstrato sem imagem”⁷⁸. Essa mutação produziu uma ruptura, tornando a ciência incompreensível para os olhos da filosofia clássica – ou para alguém de inteligência mediana. Tal feito teve por base mais do que “um excesso de especialização, mais do que o gosto imoderado pelo abstrato”⁷⁹, sendo um efeito da perda de nossa “representação espontânea do mundo, de onde partia todo pensamento”⁸⁰. No decorrer do século XX, tal processo transcorreu simultaneamente em diversos campos, dentre os quais podemos citar: (1) a autonomização da matemática, que passa a se desenvolver indiferente às intuições que temos do mundo, tornando-se um puro jogo de relações; (2) a teoria da relatividade que, baseando-se em geometrias não-euclidianas, questionou as categorias de entendimento teorizadas por Kant, produzindo um modelo de mundo distinto do mundo tridimensional em que habitamos; (3) a física quântica, que produziu um abalo generalizado em nossas categorias de inteligibilidade, localidade e causalidade.

Nenhum destes campos esteve ausente do universo cultural de Lacan. Ao contrário, não apenas são recorrentes suas citações às investigações do formalismo matemático, da topologia, da física quântica e relativista e das geometrias não-euclidianas, como esses desenvolvimentos incidem no modo com que formaliza a psicanálise e com que situa historicamente o nascimento do seu sujeito. Para Lacan, “o fato de a psicanálise haver nascido da ciência é patente. Que pudesse ter surgido de outro campo, é inconcebível”⁸¹. Com isto em mente, abordaremos alguns temas e posições epistemológicas sem as quais não se entende o pensamento de Lacan sobre a modernidade e seu sujeito. Daremos prioridade à sua própria indicação: “Koyré é nosso guia aqui”⁸². Através dos estudos koyréanos, Lacan compreende a passagem do mundo medieval para o moderno a partir da ruptura ocasionada pelo advento da física galileana. Em “A Obra Clara”, Milner⁸³ propõe que existe uma teoria sobre a modernidade em Lacan que parte de sua leitura de Koyré e Kojève, razão pela qual incluiremos em nossos comentários a análise que Kojève estabelece entre a ciência moderna e o dogma da encarnação. No capítulo seguinte, voltaremos a esta discussão a partir do destino que Lacan lhe dá. Teremos também em consideração a tese bachelardiana de que a ciência teria passado não por uma, mas por duas

conhecimento compreensível. Como o nosso objetivo é compreender o universo intelectual que mobiliza o pensamento de Lacan, não acompanharemos a solução que propõe, mas apenas a caracterização da crise.

⁷⁸ OMNÈS, R. **Filosofia da Ciência Contemporânea**. São Paulo: Ed. Unesp, 1995, p.17.

⁷⁹ Idem, p.104.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ LACAN, J. Do sujeito enfim em questão (1966). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998, p.232.

⁸² LACAN, J. Ciência e Verdade (1966). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998, p.870.

⁸³ MILNER, J.C. **A Obra Clara**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

rupturas históricas. Bachelard⁸⁴ entende que devemos dividir o pensamento científico em três grandes períodos. O primeiro compreenderia o “estado pré-científico”, que iria da Antiguidade clássica ao renascimento. O segundo, denominado de “estado científico”, teria se engendrado no século XVIII, estendendo-se até o fim do século XIX. Por fim, em 1905, ano em que Einstein estabelece a teoria da relatividade, teria início o que Bachelard chama de “novo espírito científico”. Acreditamos que apesar de Lacan se referir à Koyré e ao corte instaurado pela física galileana, é a partir dos resultados da física e da matemática modernas que Lacan pensa a ciência e a contemporaneidade. Se é possível posicionar a física galileana no centro deste processo, é por considerar que no projeto de geometrização da física já estava esboçado em germe o que levaria às crises epistemológicas do século XX. Desse modo, embora priorizando os estudos de Koyré, não poderíamos deixar de abordar algumas das transformações científicas mais próximas da época de Lacan.

3.1. Do cosmos medieval ao mundo geométrico

Segundo Koyré⁸⁵, embora haja alguma arbitrariedade na divisão com que didaticamente instituímos os diferentes períodos históricos, não se deve, por isso, abusar do argumento da continuidade. Por mais que os limites entre distintas épocas nunca sejam claros e que não haja consenso entre os seus contemporâneos, Koyré nota que, ao contrastarmos pensadores de diferentes séculos, perceberemos a familiaridade que une os indivíduos de uma mesma época, bem como a distância que os afasta de épocas anteriores ou posteriores. Estas mudanças não se dariam de modo contínuo e proporcional à passagem do tempo, ao contrário, o processo de transformação histórica seria marcada por abalos, rupturas e revoluções culturais de certo modo abruptas. Com isto, Koyré se situa ao lado de epistemólogos (como Canguilhem, Bachelard e Thomas Kuhn) que pensarão a história da ciência não como uma sucessão contínua de acúmulo do saber, mas como um processo descontínuo em que, em determinados períodos, todo nosso modo de pensar poderá ser posto em questão e substituído, em bloco, por uma nova forma de colocar questões. No entanto, que a história possa ser compreendida por suas revoluções e rupturas, não implica que a mudança se dê de modo inteiramente pontual, discreto, caso em que restaria ao historiador apenas a análise sincrônica e comparativa entre distintos momentos históricos, sem que nada houvesse a dizer sobre o que propiciou a mudança. Em seus numerosos

⁸⁴ BACHELARD, G. **A Formação do Espírito Científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p.9.

⁸⁵ KOYRÉ, A. *El Pensamiento Moderno* (1930) In: **Estudios de Historia del Pensamiento Científico**. Tres Cantos: Siglo XXI, s/d, tradução nossa.

trabalhos sobre aquele que será seu principal tema de estudo (o nascimento da física moderna), Koyré não apenas se dedica à comparação entre o saber clássico e o moderno, como também analisa em profundidade os inúmeros passos com que os pensadores da época promoveram progressivamente a substituição do cosmos antigo pelo universo infinito da geometria. Se Galileu e Descartes foram os pontos de partida da ciência e da filosofia modernas, só o puderam ser na medida em que pensadores ainda não inteiramente desvinculados do aristotelismo medieval (Copérnico e Kepler, por exemplo) se depararam com os limites do que seria pensável até então, em um processo que seria tanto causa como efeito do esfacelamento do cosmos antigo.

Nesse sentido, Koyré⁸⁶ chama atenção para a existência de dois fenômenos aparentemente contraditórios do Renascimento. Se, por um lado, essa época pode ser vista como marcada pelas grandes viagens do descobrimento, pelos estudos de anatomia e pelo avanço de novas teorias astronômicas, por outro, também pode ser caracterizada como um momento de imensa proliferação de superstições, estudos de magia e bruxaria em uma sociedade onde a astrologia possuía capilaridade mais profunda que a astronomia. A um e outro fenômeno, Koyré atribui a mesma causa: o progressivo desmoronamento do cosmos clássico. Pois no hiato de tempo em que a ontologia que organizara o mundo medieval desmoronava sem que ainda tivesse se tornado possível outra ciência e outra metafísica, alastrou-se o sentimento de que tudo seria possível. Um certo caminho teria de ser percorrido para que a substituição da física aristotélica pela física moderna se consumasse, e o homem renascentista viveu este momento em que a subjetividade medieval tinha o seu ocaso sem que houvesse ainda se estabelecido a estrutura de subjetividade moderna. Em “Do mundo fechado ao universo infinito”, Koyré⁸⁷ oferece um estudo detalhado sobre o modo com que os sábios da astronomia renascentista enfrentaram as contradições ocasionadas pelo conflito entre, por um lado, suas novas intuições e descobertas e, por outro, os obstáculos que a física aristotélica e o senso comum ainda exerciam sobre seus espíritos. No entanto, aqui nos concentraremos na caracterização de seu ponto de partida e de seu ponto de chegada, isso é, na caracterização da idade média tardia como época em que o cosmos antigo se mesclava à teologia cristã em meio ao debate entre aristotélicos e neoplatônicos, em oposição à subjetividade que adviria poucas décadas depois em seu estado já consumado na física de Galileu e na filosofia de Descartes. Pois será neste

⁸⁶ KOYRÉ, A. La aportacion científica del renacimiento (1949) In: **Estudios de Historia del Pensamiento Científico**. Tres Cantos: Siglo XXI, s/d, tradução nossa.

⁸⁷ KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Lisboa: Gradiva, 1961.

corte entre uma e outra época que Lacan situará a emergência do sujeito da psicanálise como dividido entre o saber e a verdade.

Koyré entende que a filosofia medieval, ainda que vinculada às temáticas da teologia cristã, permanece imersa das questões que animavam a filosofia grega. Questões que, a depender do modo com que fossem respondidas, caracterizariam o pensamento medieval como platônico ou aristotélico. Koyré investigará então o sentido do confronto entre platônicos e aristotélicos enquanto “atitudes metafísicas e morais”⁸⁸, extraíndo dessa investigação a tese de que o nascimento da ciência moderna seria um efeito da recuperação do antigo platonismo medieval. Ao contrário do que a tradição empirista pensara, o desenvolvimento da ciência moderna não poderia ser explicado pela passagem de uma vida contemplativa para uma vida ativa, ou pelo conseqüente abandono das discussões especulativas da escolástica para uma atitude espiritual inclinada à observação direta da realidade; tampouco poderia ser explicada pelo sentimento insurgente em relação à autoridade do saber clássico ou pela substituição dos interesses religiosos e transcendentais por outros, terrenos e imanentes. Em que pese que todos estes aspectos estejam de alguma forma presentes, nenhum deles representaria o essencial. Ao contrário, o empirismo e a observação como métodos de produção de saber sobre a natureza seria o que melhor caracterizaria a ciência medieval elaborada a partir da física aristotélica. Física que, como é sabido, não produziu avanços significativos durante os séculos em que se tornara hegemônica entre os estudiosos medievais. A revolução da física moderna seria, antes, o efeito de um retorno vitorioso de antigas concepções idealistas que caracterizavam a recepção do platonismo no pensamento medieval.

Curiosamente, o pensamento aristotélico se tornara hegemônico apenas a partir da sua difusão nas primeiras universidades europeias, tornando-se então sinônimo de um saber enciclopédico, representante máximo do que seria a atitude científica, enquanto a recepção do platonismo estivera intrinsecamente atrelada a uma interpretação de inspiração religiosa e cristã, centrada no fascínio pela existência de uma alma que, procurando conhecer-se a si mesma, poderia também aproximar-se do conhecimento de Deus. Contribuiria para isso não apenas o estilo claro e sistemático da obra aristotélica em detrimento do estilo sinuoso do diálogo platônico, mas também o fato de que a obra de Aristóteles teria sido a única obra grega já traduzida por inteiro ao árabe e ao latim durante a Idade Média, enquanto o ensino de Platão era, via de regra, citado em segunda mão através de um ensino pouco rigoroso. No entanto, diz

⁸⁸ KOYRÉ, A. Aristotelismo y Platonismo (1944) In: **Estudios de Historia del Pensamiento Científico**. Tres Cantos: Siglo XXI, s/d, p.25, tradução nossa.

Koyré, haveria uma exceção, uma obra que estava em todas as mãos e que trazia em si, algumas das características que, em estado seminal, culminaria na atitude científica da física moderna. Trata-se de “Timeu”, diálogo centrado em uma cosmogonia de natureza especulativa, caracterizado por Koyré como uma curiosa mescla de cosmogonia mística e de mecânica celeste, de teologia e de física matemática. Detenhamo-nos brevemente sobre ele.

Neste diálogo, o personagem Timeu, filósofo pitagórico, versará sobre a criação do mundo e das coisas que o habitam, iniciando por distinguir o “ser” do “devir”, isto é, aquilo que “pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável”, daquilo que é “objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca”⁸⁹. Trata-se da distinção entre o inteligível e o sensível, cabendo ao saber (epistêmê) apreender o primeiro, e à opinião (doxa) apreender o segundo. Sendo o mundo da ordem do devir, na medida em que possui todas as características do sensível (“é visível, tangível e tem corpo”⁹⁰), como o filósofo poderia produzir um saber estável sobre ele? Para responder à pergunta, Platão irá postular a existência de um demiurgo que teria fabricado o mundo a partir da contemplação de um arquétipo imutável anterior a si próprio e ao mundo sensível. A fabricação demiúrgica do mundo consistiria na organização e ordenamento, por meio da geometria e da matemática, de um substrato caótico anterior, de modo que

antes de isto acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização do universo (...) estavam exatamente num estado em que se espera que esteja tudo aquilo de que um deus está ausente. A partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números.⁹¹

Se o mundo sensível devém (não possuindo a estabilidade do ser que permitiria o saber), foi, no entanto, fabricado a partir de um modelo arquetípico estável e perene.

Uma vez que o diálogo, bem como toda a transmissão do platonismo medieval, estabelece uma sólida oposição entre o mundo eterno e o efêmero, entre as Ideias-Formas e o mundo sensível, não é de admirar que, com algumas adaptações, essa doutrina pudesse se tornar compatível com a noção medieval de um Deus criador. Acrescente-se que o platonismo medieval circulará também a ideia de que o saber inteligível deverá ser alcançado a partir da própria alma, em sua rememoração introspectiva do mundo das Ideias. Como sublinha Koyré, o medieval platônico estava fascinado pela ideia de ter uma alma e pela expectativa de que,

⁸⁹ PLATÃO, *Timeu-Crítias*. Coimbra: ECH, 2011, p.94.

⁹⁰ Idem, p.95.

⁹¹ Idem, p.140.

conhecendo-a, conheceria também a Deus. De modo que o platonismo lhes oferecia a perspectiva de que o verdadeiro saber não seria encontrado nos estudos dos objetos mundanos, mas nas essências eternas, no mundo suprasensível. De modo que a demonstração de uma verdade não partiria do mundo material sensível, mas da ordem da razão, das Ideias, que o medieval podia facilmente perceber como o mundo de Deus.

Para o aristotelismo, ao contrário, o domínio do sensível seria o próprio domínio do conhecimento humano, sendo o pensamento a elaboração de algo que partiria da percepção das coisas materiais. Se, para Platão, já traríamos conosco o verdadeiro saber, bastando memorá-lo, para Aristóteles não poderíamos saber nada que não tivéssemos apreendido antes no mundo, de modo que a busca por conhecimento voltaria naturalmente para os objetos mundanos. Se havia, portanto, parentesco entre a recepção da obra platônica com a atitude medieval cristã, havia, por outro lado, por parte da doutrina aristotélica, uma perigosa tensão que culminaria na proibição eclesiástica da “Física” de Aristóteles em 1210, quando os efeitos de seu ensino já haviam se feito notar. Todavia, esta proibição não foi suficiente para evitar a propagação de sua obra em meio ao imenso anseio de saber dos estudiosos das primeiras instituições universitárias europeias. Desse modo, a obra de Aristóteles passa a ser percebida como modelo da atitude científica por aqueles que aspiravam à compreensão do mundo, marginalizando a religiosidade difusa que caracterizava o ensino platônico. Porém - e toda argumentação de Koyré se orienta para esta demonstração-, a verdadeira revolução caracterizada pela obra de Galileu e Descartes não seria aristotélica, mas platônica. E para que isso ocorresse seria preciso a destruição de toda cosmologia aristotélica que já então se confundia com a visão de mundo do homem medieval. Abordemos, pois, seus aspectos principais.

A física aristotélica contemplava o universo como uma totalidade fechada, organizada e dividida entre setores qualitativamente distintos, o que denominamos por “cosmos clássico e medieval”. À divisão entre os reinos sublunares e supralunares (isto é, o mundo terreno e o celeste) correspondia também a separação entre a física e a astronomia como esferas distintas do saber, por uma razão clara e intuitiva: enquanto os objetos celestes moviam-se no espaço em formas geométricas perfeitas, sendo passíveis de previsões matemáticas, os objetos mundanos não possuíam a mesma regularidade e perfeição geométrica. Ao contrário, nada no mundo parecia se comportar como os objetos matemáticos, razão pela qual, para compreendermos o mundo seria necessário observá-lo. Se a astronomia pode se desenvolver a partir do estudo geométrico, a física, ao contrário, só poderia ser fruto de uma elaboração do conhecimento adquirido por nossa percepção dos objetos no mundo. E o que nossos sentidos nos apontavam

era que, ao contrário dos objetos celestes, o mundo terreno comportava corpos e movimentos imperfeitos. De modo que a matemática poderia ser de interesse para a astronomia, mas não para a física. Não é de se admirar, portanto, que o conhecimento da física pareça ter permanecido tanto tempo estagnado até que, de repente, sofreria uma impressionante aceleração em seu desenvolvimento. Ainda que hoje qualquer criança consiga aprender os elementos básicos da física newtoniana, isso só se tornou possível a partir do estabelecimento de um pressuposto nada intuitivo: as relações entre os corpos devem ser explicadas matematicamente. Pressuposto que, não sendo intuitivo, não poderia jamais ter advindo da observação da natureza. Ao contrário, para que o aceitássemos precisaríamos enfrentar os obstáculos representados pelos nossos sentidos, pelo senso comum e pelo cosmos aristotélico, com sua caracterização do mundo como um espaço finito e diferenciado. Pois é próprio dos elementos matemáticos não possuírem qualidades, sendo qualquer ponto indiferentemente igual a qualquer outro em um plano geométrico que, por sua vez, é, por definição, infinito. Porém, “espaços infinitos”, “círculos perfeitos”, “pontos infinitesimalmente pequenos”, nada disso jamais poderia ser apreendido da natureza, de modo que a instauração da física moderna consistiu em “substituir o mundo real da experiência cotidiana por um mundo geométrico”, explicando “o real pelo impossível”⁹². Embora essa substituição tenha se dado em um curto espaço cronológico, requereu um longo processo no que diz respeito ao seu encadeamento argumentativo. Em outros termos, não foi fácil para Galileu convencer seus contemporâneos, ainda que já estivesse pronto um sistema completo e irrefutável. Pois, para o homem medieval, tais pressupostos pareceram não apenas falsos, como também absurdos.

Tomemos, por exemplo, o conceito de “movimento”. Como se sabe, o movimento é explicado na física de Galileu pela lei da inércia, isto é, como submetido por uma lei que constrangeria os corpos a permanecerem em repouso ou movimento até que outra força incidisse sobre eles. Um tal estado de movimento inercial, no entanto, jamais foi visto em qualquer corpo do mundo, o que não impedirá que, a partir desta lei, a física possa explicar o movimento de todos os corpos conhecidos, indiferentemente. Tudo se passava de modo distinto da física aristotélica, cujas explicações permaneciam coerentes com o mundo tal qual apreendido por nossos sentidos. Pois, como qualquer pessoa poderia facilmente notar, os corpos no mundo não se movem todos da mesma forma. Enquanto objetos muito leves podem flutuar, outros, pesados, caem sempre. Enquanto objetos celestes obedecem a movimentos circulares,

⁹² KOYRÉ, A. Galileu y la revolución científica (1944), In: **Estudios de Historia del Pensamiento Científico**. Tres Cantos: Siglo XXI, s/d, p.25., p.183, tradução nossa.

os terrenos possuem linearidade. Como então explicar a partir da matemática -uma disciplina indiferente às qualidades dos objetos mundanos- esta diversidade? Para a física aristotélica, tais distinções precisariam ser explicadas a partir da natureza diferenciada de cada objeto. Requerendo, portanto, sua observação minuciosa. E o que nossa observação indica é que nenhum corpo permanece indeterminadamente em movimento se uma força constante não lhe for aplicada. De modo que a dificuldade não será explicar por que os objetos não continuam indefinidamente em movimento, mas porque uma pedra continuaria a voar, ainda que por pouco tempo, após ser lançada por alguém. Ou, ainda, o porquê de alguns objetos tenderem a subir, enquanto outros tendem a cair. No primeiro caso, Aristóteles tentará explicar o breve movimento da pedra por uma complexa teoria do deslocamento do ar; no segundo, a explicação viria da suposição de uma força contínua que impulsionaria os objetos a retornarem ao seu lugar no mundo conforme sua natureza, suposição plenamente justificada dentro do sistema metafísico por ele elaborado. Ou seja, toda a física aristotélica é, não apenas razoável, racional e justificada em sua argumentação, como solidamente assentada na metafísica que lhe serve de fundamento, bem como nas percepções dadas por nossos sentidos. Como então, refutá-la?

Neste ponto, Koyré insistirá na falácia que seria creditar a refutação da física aristotélica a uma nova atitude de observação direta da natureza em detrimento da submissão à autoridade da escolástica. Ora, a autoridade e o caráter persuasivo da física aristotélica adviam justamente da observação direta da natureza. Freud⁹³, em seu estudo sobre Leonardo, compartilhará dessa perspectiva, ao caracterizar Da Vinci como um indivíduo cujas pulsões infantis puderam se sublimar, evitando a repressão exercida pelas autoridades de seu tempo e, por isso, cabendo-lhe dedicar-se livremente à busca do saber advindo da observação direta da realidade. Percebe-se também que Freud se pensa a si próprio como partícipe dessa linhagem de homens que, livrando-se dos preconceitos e fantasias herdadas de seus antepassados, puderam avançar em direção ao descobrimento da realidade. Lembremos da interpretação freudiana do filósofo como aquele indivíduo que produz sistemas paranoicos (isto é, que não partem de uma apreensão da realidade) em sua tentativa de tapar os buracos do mundo, e se torna claro que a teoria da ciência que Freud professava é, ao menos parcialmente, consoante com a perspectiva empirista. O que Koyré tenta demonstrar é que nenhuma experiência ou observação poderia refutar um sistema cujo mérito consistia justamente em estar solidamente assentado na experiência observada e elaborada pelo senso comum.

⁹³ FREUD, S. (1910) Uma Recordação da Infância de Leonardo da Vinci. In: **Obras completas de Freud, vol. IX.** Rio de Janeiro: Cia. Das Letras, 2013.

Não à toa, será da astronomia que virão as primeiras dificuldades da física aristotélica. Uma vez que a observação dos corpos celestes nos demonstrou a movimentação geométrica dos astros, a astronomia permaneceu como a mais matematizada das ciências. Quando astrônomos como Copérnico e Kepler se dão conta de que a solução para certos impasses no conhecimento astronômico passaria por substituir o modelo heliocêntrico pelo geocêntrico, será a partir da geometria que sustentarão sua argumentação. Colidem assim com múltiplos obstáculos conceituais da física aristotélica, construída a partir da diferenciação entre o mundo terreno e o supralunar. Tomemos, como exemplo, o problema do movimento. Como qualquer pessoa facilmente pode perceber, um corpo, ao ser jogado perpendicularmente para cima cairá sempre no mesmo lugar. Ora, se a Terra se movesse, este corpo, ao cair, teria que necessariamente cair um pouco para trás. Um tal impasse poderia nos levar a pensar que ou a teoria aristotélica do movimento teria de ser abandonada, ou, ao contrário, seria o modelo heliocêntrico que precisaríamos descartar. Porém, uma vez que tanto Copérnico como Kepler permanecem aristotélicos, isto não acontece. Como indica Koyré, ambos autores lançam mão de hipóteses complementares que, se por um lado não refutam os pressupostos da teoria aristotélica, por outro, não se mostram convincentes ou promissores, razão pela qual hoje terão importância meramente histórica. Encontramo-nos aqui no momento da incerteza renascentista, quando o cosmos medieval começa a sofrer questionamentos e rachaduras sem que ainda se tenha produzido a revolução que reordenaria todo o modo de o conceber. E esta revolução, sublinhemos, exigiria um processo ativo de pensamento especulativo, de modo que jamais poderia ter sido fruto da observação. Voltando, pois, à questão do movimento, veremos que será apenas com a hipótese do movimento inercial proposta por Galileu que estas contradições poderão ser solucionadas de modo absolutamente profícuo, na medida em que, a partir dos novos pressupostos instaurados por essa nova física, veremos o rápido florescimento de novas descobertas e hipóteses. Para isso, Galileu precisaria propor uma física fundada sobre pressupostos inteiramente distintos não apenas de toda a tradição clássica e medieval, como de tudo que nossos sentidos apresentam do mundo. De modo que Galileu terá como obstáculo não apenas a autoridade e a tradição eclesiástica e universitária, mas igualmente o senso comum e a percepção do que nossos sentidos apreendem do mundo. Para pensar o movimento em sua tendência inercial, será preciso imaginar um corpo desprovido de qualidades que somente permanecerá em movimento no contexto ideal em que não haja qualquer resistência do ar. Por isso, será preciso, como formulará Koyré, “explicar o real pelo impossível”. Pois não apenas este contexto ideal nunca foi visto, como tampouco foram vistos objetos desprovidos de

qualidades fora do universo matemático. Ademais, se um corpo pode se movimentar infinitamente em linha reta, onde estará o limite do universo? Não estará. Pois o universo que importa para esta nova física será o universo geométrico, matemático, abstrato, ideal e infinito, a partir do qual se poderá explicar o movimento de todos os corpos concretos. Tal revolução científica só teria sido possível, diz-nos Koyré⁹⁴, a partir da influência sofrida por Galileu das tradições de pensamento platônicas e pitagóricas, de modo que, para Galileu, bem como para seus alunos e contemporâneos, esta nova filosofia da natureza aparecia como um retorno triunfante de Platão sobre Aristóteles.

É preciso acrescentar que, se o neoplatônico medieval buscava abstrair-se do mundo sensível para encontrar sua alma e, através de sua alma encontrar a Deus, algo sensivelmente distinto se passa aqui. Pois o real que se trata de explicar já não será um sensível que, sendo um devir, distingue-se do inteligível por ser desprovido de estabilidade, não sendo, portanto, passível de comportar um saber seguro sobre si. A partir de Galileu, a matemática já não será um real que contrapomos ao mundo sensível para indicar seu aspecto fantasmagórico; será, antes, o próprio real do mundo. Em outros termos: a física moderna não pensará uma realidade arquetípica perene (e matemática) anterior à criação demiúrgica de um mundo sensível que, embora lembrasse aquele, não poderia ser explicado pelos mesmos princípios. O real inteligível da física moderna se confundirá com o próprio mundo a ser explicado. No momento em que Copérnico propôs a Terra como um astro entre outros, borrou a antiga distinção entre corpos celestes e corpos terrenos. Ora, se os corpos celestes eram passíveis de terem seus movimentos previstos pelo cálculo geométrico, por que não usar o mesmo cálculo para explicar o mundo terrestre? Poderíamos dizer que o mundo divino desceu à Terra, mas também poderíamos, como Hannah Arendt, dizer o seu oposto, caso em que o homem é quem teria se desenraizado do mundo: “A moderna ciência natural deve os seus maiores triunfos ao fato de ter olhado e tratado a natureza terrena de um ponto de vista verdadeiramente universal, isto é, de um ponto de vista arquimediano escolhido, voluntária e explicitamente, fora da Terra”⁹⁵.

Devemos então colocar uma nova questão: se a física moderna foi fruto do retorno de um platonismo pitagórico sobre o aristotelismo medieval, por que não teriam os próprios gregos produzido seu desenvolvimento? Segundo Kojève⁹⁶, “porque lhes aprouvera permanecer

⁹⁴ KOYRÉ, A. Galileo y Platón (1943), In: **Estudios de Historia del Pensamiento Científico**. Tres Cantos: Siglo XXI, s/d, tradução nossa.

⁹⁵ ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.19-20.

⁹⁶ KOJÈVE, A. **A Origem Cristã da Ciência Moderna**, trad. Tereza Cristina Guedes de Paula Freire, s/p. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/388245228/Alexandre-Kojeve-A-Origem-Crista-Da-Ciencia-Moderna>. Acessado em 12/06/22.

pagãos”. Em “A Origem Cristã da Ciência Moderna”, Kojève desenvolve a tese de que a ciência moderna não poderia ter surgido a não ser no interior do universo do cristianismo. De modo que, combinando as leituras de Koyré e Kojève, chegaríamos à seguinte formulação: a matematização da física foi um retorno vitorioso do platonismo sobre o aristotelismo medieval, mas apenas na medida em que este platonismo já estava atravessado por uma visão de mundo cristã bastante amadurecida. E qual seria a especificidade do cristianismo que poderia justificar este advento? De acordo com Kojève, ser a única religião a desfrutar do dogma da Encarnação, pois o que seria “a Encarnação, senão a possibilidade para o Deus eterno de estar realmente presente no mundo temporal onde vivemos, sem que isto resulte no declínio de sua perfeição?”⁹⁷ Para sustentar esta tese, Kojève parte da hipótese de que o que caracterizaria o paganismo como pano de fundo religioso da filosofia e ciência helênicas seria a intransponível separação entre o sensível e o inteligível, entre o mundo sublunar e o supralunar, entre os corpos naturais e as Ideias. De modo que para o paganismo grego, em qualquer de suas vertentes, seria sandice procurar leis matemáticas nos objetos mundanos, uma vez que estas apenas seriam encontráveis no universo transcendente inacessível aos sentidos. De modo que, ao atacar a escolástica aristotélica, o que todos os sábios combatiam era o paganismo grego em sua incompatibilidade com a teologia cristã. Que a Igreja tenha condenado a alguns destes sábios como hereges não poderia, para Kojève, ser senão fruto de um equívoco a respeito do sentido profundamente cristão de seus trabalhos. Mais cristão, sem dúvida, que o cosmos pagão sustentado pela escolástica medieval.

Em todo caso, com a física de Galileu se consumará o processo iniciado por Copérnico em 1543 (com seu *De Revolutionibus Orbium Coelestium*), processo no qual o homem não apenas perderá o seu lugar em um mundo finito como, de certo modo, perderá o próprio mundo, transmutado agora no universo de planos, linhas e pontos da geometria. Para darmos conta da velocidade com que esta revolução se deu, basta notar que entre as primeiras rachaduras no cosmos produzidas por Copérnico e a sua completa substituição pelo universo matemático na obra de Galileu, passam-se pouco mais de cinquenta anos. E não mais de 100 anos separam Copérnico dos *Principia Philosophiae* (1644) de Descartes, filósofo que, para Koyré⁹⁸, representará o esforço em dar nova fundamentação às nossas certezas sobre o universo⁹⁹. Uma

⁹⁷ KOJÈVE, A. **A Origem Cristã da Ciência Moderna**, trad. Tereza Cristina Guedes de Paula Freire, s/p. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/388245228/Alexandre-Kojeve-A-Origem-Crista-Da-Ciencia-Moderna>. Acessado em 12/06/22.

⁹⁸ KOYRÉ, A. **Considerações sobre Descartes**. Lisboa: Presença, 1992.

⁹⁹ Nesse sentido, os títulos dos três capítulos que dividem seu ensaio sobre Descartes são bastante instrutivos, a saber: “o mundo incerto”; “o cosmos desaparecido” e “o universo reencontrado”.

tão vasta mudança em um período tão curto de tempo não poderia se dar sem que houvesse uma crise de consciência europeia de proporções equivalentes. Ainda que o início da ciência moderna tenha sido, como pensava também Lacan, um ato de fé, o que se seguiu como efeito na subjetividade europeia não foi tranquilizador, e seus criadores não puderam deixar de sentir algum assombro diante da incerteza que se perceberam produzindo. De modo que talvez possamos supor que a Inquisição não tenha sido de todo ingênua na condenação daqueles homens que desautorizavam nossos sentidos como instrumentos fiáveis de conhecimento do mundo.

Pois, se a física de Galileu produzirá o desmoronamento do cosmos aristotélico e a mais completa desconfiança em relação ao mundo percebido por nossos sentidos, isto não se dará sem um profundo desnorteamento na subjetividade europeia de então. Sloterdijk descreve com eloquência este momento, quando “logo se percebeu o novo hálito frio de fora”, onde mesmo “alguns dos pioneiros do saber revolucionariamente transformado sobre a situação da terra no universo não calaram sua desrazão ante a infinitude proposta”, de modo que mesmo Kepler se assombrará contra a doutrina do universo infinito, alegando não saber “que segredos e ocultos sobressaltos traz essa ideia consigo”, já que doravante “se vaga sem rumo por essa imensidade a que se negam limites e ponto médio e, portanto, qualquer lugar fixo”¹⁰⁰. E talvez ninguém melhor tenha sintetizado o espanto ante a infinitização do espaço que Pascal, ao afirmar em 1670 seu pavor diante do “silêncio eterno desses espaços infinitos”¹⁰¹. Pascal expressará o estado em que se encontraria o indivíduo que não apostasse sua fé na existência de Deus em meados do século XVII:

Vejo esses medonhos espaços do universo que me cercam e encontro-me amarrado a um canto dessa vastidão, sem que saiba por que estou colocado neste lugar e não em outro, nem porque esse pouco tempo que me foi dado de viver me ficou reservado neste instante preciso, e não em outro de toda a eternidade que me precedeu e de toda a que se seguirá. Só vejo por toda parte infinidades, que me encerram como um átomo e como uma sombra, que só dura um instante sem retorno. Tudo o que sei é que devo morrer logo, e, contudo, o que mais ignoro é essa morte que não poderei evitar.¹⁰²

Perplexidade compreensível se observamos que, à destruição da visão de mundo antiga e medieval se seguiu não a instauração de um novo mundo sensível intuitivamente percebido, mas um estranho sistema representado por linhas e gráficos que não se notam em parte alguma do mundo real. Não é, portanto, de se espantar que o sucesso do estabelecimento da física

¹⁰⁰ SLOTERDIJK, P. **Esferas I, Burbujas**. Madrid: Ed. Sizueta, 2009, p.30, tradução nossa.

¹⁰¹ PASCAL, B. Pensamentos, In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p.91.

¹⁰² Idem, p.86.

moderna tenha conduzido seus contemporâneos não a uma maior certeza sobre o mundo, mas, ao contrário, à dúvida radical do cartesianismo. Mesmo que consideremos o sentimento da dúvida metódica como um recurso retórico de quem só enaltece a dúvida na medida em que já traz consigo os passos pelos quais reestabelecerá a sua certeza, ainda assim se tratará de uma tentativa de fundamentação que só seria possível a partir do solo de incertezas produzidas pela ciência moderna. Cito Descartes:

(...) talvez não concluamos mal se dissermos que a física, a astronomia, a medicina e todas outras ciências que dependem da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas, mas que a aritmética, a geometria e as outras ciências dessa natureza, que só tratam de coisas muito simples e muito gerais, sem se preocuparem muito com se elas estão na natureza ou se não estão, contêm algo de certo e indubitável.¹⁰³

Em “Discurso do Método”, Descartes dirá que são duas as fontes do engano, das ideias obscuras e confusas: a tradição e os sentidos. As duas fontes solapados pela física de Galileu, de modo que esta mesma física indicaria onde obter o modelo das ideias claras e verdadeiras: a matemática. Única disciplina que, progredindo das verdades mais simples para as mais complexas, construiu uma ciência certa e verdadeira. Mas, na medida em que a matemática seria o único saber que não se apreende a partir de nada que envolva a realidade e a experiência, caímos no paradoxo de que para compreender o mundo deveríamos desembaraçar a razão de qualquer certeza advinda da percepção mundana. Descartes seguiria, assim, o processo já iniciado por Copérnico, Kepler, Galileu de destruição do cosmos e da confiança nos sentidos. Mas, destruindo-se o mundo, o que Descartes colocaria em seu lugar? A princípio, “a bem dizer, quase nada. Extensão e movimento. Ou matéria e movimento. Extensão sem limites e sem fim.”¹⁰⁴ Além disso, há um evidente paradoxo em que a ciência, para explicar o mundo, precise abster-se de qualquer experiência sensível, buscando seus fundamentos nas ideias inatas da matemática. Se Galileu pôde explicar “o real pelo impossível”, tratar-se-ia agora de explicar como isto é possível ou, em outros termos, dar uma metafísica para a física, uma fundamentação racional para o saber, na medida em que esta já não poderia ser encontrada nos sistemas de Platão ou Aristóteles.

Colocando de outra forma: como produzir a ponte entre a certeza matemática e a certeza do mundo? Ao contrário do filósofo, o cientista pode seguir sem esta fundamentação, desde que

¹⁰³ DESCARTES, R. *Meditações*, In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.87

¹⁰⁴ KOYRÉ, A. *Idem*, p.45.

sua aposta tenha se mostrado fecunda em termos de novas descobertas e hipóteses. Isto, no entanto, não implica que a aposta tenha sido justificada. Ou, como afirma Lacan¹⁰⁵:

a referência ao Deus não-enganador, único princípio admitido, está fundada nos resultados obtidos pela ciência. Jamais constatamos nada com efeito que nos mostre no fundo da natureza um demônio enganador. Mas isso não impede que seja um ato de fé que foi necessário aos primeiros passos da ciência.

Se a física de Galileu revolucionou nossa relação com o saber, fazendo-nos duvidar da veracidade de tudo que fosse percebido pelos nossos sentidos e transferindo para a geometria toda possibilidade de um saber seguro sobre o mundo, não nos deixou, no entanto, uma fundamentação que justificasse a matematicidade do mundo. A empreitada cartesiana pretenderá construir este fundamento faltante (não discutiremos essa empreitada aqui, pois adiante a abordaremos a partir do conceito lacaniano de sujeito suposto saber).

Embora seja deste contexto no início da era moderna que Lacan parte para explicar o surgimento da psicanálise, devemos ter em mente que, sob sua condição de pensador do século XX, informado das novas teorias epistemológicas, da física einsteiniana e quântica, das geometrias não-euclidianas, do formalismo de Hilbert e Gödel dentre outros saberes, Lacan vivencia um meio intelectual onde a insegurança promovida pela física galileana se radicalizara. O filósofo e físico argentino Gabriel Catren nos dá um bom panorama:

Começemos por um fato inelutável: atravessamos uma crise memorável, fundacional: atentou-se contra o solo. Começando pela relativização galileana do movimento uniforme, o descentramento orbital da terra e a exponenciação kantiana do lançamento copernicano, atravessamos uma multiplicidade de relativização e perda de fundamento que seguem erodindo as formas pré-modernas de construir, habitar e pensar. A relativização transcendental da (demasiado humana) cosmovisão científica, o contingenciamento e animalização darwinista da espécie humana, a crise do verso decimonônico (o naufrágio do "mètre" ou, de modo geral, de todo significativo "maître"), a crise dos fundamentos nas matemáticas (a multiplicação e conseqüente relativização dos fundamentos axiomáticos), a crise da tonalidade, a "unheimlichisación" do sujeito cartesiano (a destituição do m'ètre" - do "ser-me"-como última instância auto fundada da experiência), a dinamização relativista do background espaço-temporal, a suposta dissolução quântica da onto-lógica clássica em uma episteme contextualista, todas essas crises derivam da suspensão de um mesmo cenário pré-moderno.¹⁰⁶

Sem que subestimemos o impacto do geocentrismo na mentalidade medieval, devemos perceber que o universo galileano é ainda um universo imaginável. Que a lei da gravidade seja

¹⁰⁵ LACAN, J. (1955-56) **O Seminário, Livro 3: As Psicoses**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1985, p.79.

¹⁰⁶ CATREN, G. **Pleromática o Las Mareaciones de Elsinor**. Buenos Aires: Hekht Libros, 2017, p.10, tradução nossa.

calculada por fórmulas geométricas pode causar algum espanto, mas trata-se ainda de fórmulas compreensíveis que descrevem um plano euclidiano tridimensional facilmente intuído. De modo que se Freud, um tanto alheio à revolução da física quântica em sua época, pensa a ciência em termos de conquista da realidade, é por ainda estar inserido no paradigma clássico. No entanto, após aquilo que Bachelard compreenderá como um segundo corte histórico na história das ciências, esta se tornará ainda mais contraintuitiva. Citemos Hannah Arendt uma última vez:

O problema tem a ver com o fato de as "verdades" da moderna visão científica do mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas pela tecnologia, já não se prestam à expressão normal da fala e do raciocínio. Quem quer que procure falar conceitual e coerentemente dessas "verdades", emitirá frases que serão "talvez não tão desprovidas de significado como um 'círculo triangular', mas muito mais absurdas que 'um leão alado'" (Erwin Schorindger). Ainda não sabemos se esta situação é definitiva; mas pode vir a suceder que nós, criaturas humanas que nos pusemos a agir como habitantes do universo, jamais cheguemos a compreender, isto é, a pensar e a falar sobre aquilo que, no entanto, somos capazes de fazer¹⁰⁷

Que a ciência contemporânea produza fórmulas matemáticas desprovidas de significado não implica, todavia, uma reviravolta; é antes uma radicalização e um aprofundamento do projeto de tomada do real pelo geométrico que vem explicitar as consequências do projeto galileano. Ao menos assim pensa Koyré, para quem “a nossa física já não é a de Descartes - é mais cartesiana que a sua, é mais cartesiana que nunca.”¹⁰⁸

No entanto, que nossa física permaneça galileana no que se refere ao seu recurso às matemáticas, não implica que não haja tido alguma mudança. Ainda que com sobressaltos, o espírito que movia nossos primeiros cientistas parecia assentado na crença de que o mundo, sendo racional e garantido por Deus, não nos enganaria, razão pela qual a fé na razão caminhava confiantemente ao lado da fé religiosa, e conhecer o mundo se confundia com conhecer as leis da criação. Nada mais representativo do abalo produzido pela física do século XX que a recusa de Einstein com os resultados da física quântica, alegando, diante da indeterminação por ela implicada, que “Deus não joga dados”. E o mesmo Kojève para quem nossa física seria intrinsecamente cristã, precisa a mudança:

É que o espaço (“de fases”) multidimensional, onde as leis matemáticas da física moderna (não mais somente quantitativa, mas ainda quântica) são aplicadas necessariamente, mesmo nos mínimos detalhes, lembra cada vez mais o famoso *Cosmos noetos* que certos pagãos qualificavam como transcendente e chamavam de utópico, porque se tratava de um lugar que não se podia situar, em relação a nós, em

¹⁰⁷ ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.11.

¹⁰⁸ Idem, p.64.

nenhum local. Ao passo que o mundo em que os nascimentos, as vidas e as mortes dos homens se situam em lugares acessíveis e precisos parece novamente estar fadado à mais completa desordem, regida pelo mero acaso.¹⁰⁹

A ciência então já não descobre o corpo de Deus encarnado na Natureza, já não se trata de um conhecimento (*co-naissance*), mas do manejar de fórmulas algébricas que não comportam qualquer representação. Como argumenta Bonoris, já não se trata do Deus da metafísica ou do Deus cristão encarnado, mas do Deus de Moisés, um Deus que se anuncia de modo puramente simbólico, sem corpo, um Deus que “não pode ser pronunciado nem representado, que não suporta palavras, nem imagens”¹¹⁰, um Deus que é pura letra.

3.2. Do mundo geométrico à geometria sem mundo

É provável que, dentre todas as descobertas científicas que se desenvolveram no decorrer do século XX, aquelas oriundas da física quântica tenham sido as que maiores abalos produziram nas categorias mais básicas com as quais costumamos pensar o mundo. Todavia, embora não fosse destituído de interesse abordar algumas destas questões, isto nos levaria a um desvio demasiado longo em nosso propósito. Preferimos então restringir nosso trabalho, indicando o impacto produzido pelas geometrias não-euclidianas. Não apenas porque suas transformações impactaram a matemática, a física e as epistemologias do século XX, mas, sobretudo, porque a passagem que vai da geometria euclidiana para o formalismo matemático oferece um excelente caminho para entender tanto o pensamento lacaniano sobre a ciência contemporânea, como o seu próprio projeto de formalização da psicanálise.

Se a física clássica se desenvolve a partir da geometrização do espaço, a física moderna se apoia na algebrização da geometria realizada pela matemática moderna. Há, conforme sustenta Bachelard, um percurso que, partindo do concreto, dirige-se ao cada vez mais abstrato. Se, em um primeiro momento, trata-se de explicar o mundo pelas formas puras da geometria; em um segundo momento se tratará de calcular o que não pode ser visualizado nem mesmo geometricamente. Assim, fica claro que as formas geométricas com as quais trabalha o cientista não são apenas uma representação reduzida da realidade, uma vez que a extrapolação do raciocínio matemático nos leva a calcular aquilo que não é passível de ter qualquer

¹⁰⁹ ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p.10.

¹¹⁰ BONORIS, B. **La ciencia, Dios y el sujeto supuesto saber**. X Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXV Jornadas de Investigación XIV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología -Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2018, tradução nossa.

representação¹¹¹. Para Bachelard, o espírito científico, em seus primórdios, tem como tarefa primordial “tornar geométrica a representação, isto é, delinear os fenômenos e ordenar em série os acontecimentos decisivos de uma experiência”¹¹². Se há momentos em que essa tarefa pareceu realizada (como após o sucesso da mecânica newtoniana) acaba sempre, no entanto, mostrando-se insuficiente. Nos mais diversos domínios, diz-nos Bachelard, termina-se por perceber que a primeira representação geométrica de uma ciência, a princípio fundada no “realismo ingênuo das propriedades espaciais”, implica ligações menos evidentes entre os seus elementos. Se em um primeiro momento fora necessário ultrapassar a imagem do mundo para encontrar a pura forma geométrica, em um segundo momento será preciso ultrapassar a forma geométrica para encontrar a pura forma abstrata. Com isto, temos o que Bachelard entende como os três estados pelos quais passa o espírito científico: (1) o estado concreto, no qual o espírito “se entretém com as primeiras imagens do fenômeno”¹¹³, louvando ao mesmo tempo a unidade do mundo e a sua diversidade; (2) o estado concreto-abstrato, quando serão acrescentados à experiência física esquemas geométricos, o que deixará o espírito em um estado paradoxal: sentindo-se “tanto mais seguro de sua abstração, quanto mais claramente essa abstração for representada por uma intuição sensível”¹¹⁴; e, finalmente, (3) o estado abstrato, onde o espírito adotará informações voluntariamente subtraídas da intuição do espaço real, voluntariamente desligadas da experiência imediata, quando não em polêmica direta com ela¹¹⁵. Com isso, o papel da matemática na física supera o de mera descrição da realidade, tornando-se formador de uma objetividade abstrata, sendo essa aptidão à abstração aquilo que desobstrui o espírito para o avanço do saber científico. De modo que, para Bachelard, a experiência científica produz uma ruptura com a experiência comum, não havendo continuidade entre observação e experimentação, na medida em que a experimentação científica se fundamenta no “afastamento das condições usuais de observação.”¹¹⁶ Por isso, Bachelard dirá que “o

¹¹¹ Acreditamos que Lacan tem isso em mente, quando afirma que não se deve enxergar em suas referências à álgebra ou à topologia alguma forma de metáfora ou analogia. Cito Lacan: “Isto não é uma analogia. Encontra-se verdadeiramente em uma parte da realidade essa espécie de toro. Esse toro realmente existe e é exatamente a estrutura do neurótico. Não é um *analogon*, nem sequer é uma abstração já que uma abstração é uma espécie de diminuição da realidade e eu creio que é a realidade mesma.” LACAN, J. **Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto** [1966a]. Acheronta Nº 13, tradução nossa.

¹¹² BACHELARD, G. **A Formação do Espírito Científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p.4.

¹¹³ Idem, p.11.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ A despeito do didatismo desses três períodos históricos assim caracterizados, Bachelard não entende que haja uma linearidade unificada disto que está sendo chamado de “espírito científico”. Não apenas diferentes domínios do saber têm seus próprios processos históricos de desenvolvimento, nem sempre coincidindo com as linhas gerais do desenvolvimento histórico, como também há, na experiência de cada indivíduo e cada cientista, resistências a aceitar este processo, de modo que nunca um avanço estaria definitivamente garantido.

¹¹⁶ Idem, p.14.

conhecimento científico é sempre a reforma de uma ilusão”¹¹⁷. Pois se existem obstáculos que impedem a produção do conhecimento científico, estes não devem ser procurados na complexidade dos fenômenos ou na fraqueza dos sentidos, mas na intimidade do ato de conhecer, sendo aí que se descobrirão “causas de inércia a que chamaremos obstáculos epistemológicos”¹¹⁸. Em “A formação do espírito científico”, Bachelard analisa diversas modalidades de “obstáculos epistemológicos”, designando esta análise como uma “psicanálise do conhecimento”. A partir de seus denominadores comuns, podemos compreender um obstáculo epistemológico como o efeito de toda experiência que se pretende concreta e real, natural e imediata. Interessante lembrar que Freud também afirma que o conhecimento científico desfere feridas narcísicas no homem, desfazendo suas ilusões, sendo a revolução copernicana a primeira delas. O que encontramos nessa mudança de paradigma é, no entanto, a substituição de uma imagem do mundo por outra. Se a evolução científica operasse unicamente por transformações desse tipo, teríamos razões para permanecermos otimistas em relação ao potencial de compreensão do mundo por parte do homem, de modo que a ferida narcísica seria logo compensada pelo otimismo da razão. Todavia, a partir do desenvolvimento das ciências modernas, as ilusões desfeitas foram substituídas não por uma imagem mais verdadeira do mundo, mas por relações algébricas que já não comportavam qualquer imagem. Lembremos que para Lacan a revolução que se atribui a Copérnico não teria maior importância, tratando-se apenas da mudança de um centro para outro, da mesma forma com que um “significado acha o seu centro onde quer que vocês o carreguem”¹¹⁹. A verdadeira revolução estaria não em Copérnico, mas em Kepler, pois, quando Kepler propôs o movimento elíptico dos planetas, perdemos a função do centro. O centro se torna um foco, e, neste lugar, já não há nada. Não se trata de substituir um significado por outro, mas de notar que um significante pode significar qualquer coisa. No entanto, o verdadeiro sentido da revolução moderna, para Lacan, estaria nas cinco letras da fórmula kepleriana: $F = g \cdot mm' / d^2$, é “isto que nos arranca da função imaginária, e, no entanto, fundada no real, da revolução”¹²⁰. Vejamos o modo com que isto se deu a partir da geometria.

Como vimos, para Koyré, o advento da física moderna implicou a substituição do cosmos medieval por um espaço geometrizado. Mas de que geometria se tratava então? Da geometria euclidiana, que, como afirmam Nagel e Newmann, foi durante uns dois mil anos, “o

¹¹⁷ BACHELARD, G. **A Epistemologia**. Lisboa: Edições 70, 2006, p.17.

¹¹⁸ BACHELARD, G. **A Epistemologia**. Lisboa: Edições 70, 2006, p.165.

¹¹⁹ LACAN, J. (1972-73) **O Seminário, Livro 20: Mais Ainda**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2008, p.48.

¹²⁰ Idem, p.49.

único ramo da matemática que dispunha daquilo que a maioria dos estudiosos considerava uma sadia base axiomática”¹²¹. A geometria euclidiana consistia em uma lista de vinte e três definições, seguidas de cinco axiomas, a partir dos quais se poderia deduzir todos os teoremas geométricos através da combinação lógica entre os axiomas e teoremas já deduzidos. O que fundamentava a consistência do sistema era, portanto, a verdade destes axiomas. E esta verdade, para Euclides e para todos os matemáticos até o século XIX, se sustentava em seu caráter evidente e intuitivo. Vejamos os cinco axiomas:

Axioma I: Pode-se traçar uma única reta ligando quaisquer dois pontos.

Axioma II: Pode-se continuar (de uma maneira única) qualquer reta finita continuamente em uma reta.

Axioma III: Pode-se traçar um círculo com qualquer centro e com qualquer raio.

Axioma IV: Todos os ângulos retos são iguais.

Axioma V: Se uma reta, ao cortar outras duas, forma ângulos internos, no mesmo lado, cuja soma é menor do que dois ângulos retos, então estas duas retas encontrar-se-ão no lado onde estão os ângulos cuja soma é menor do que dois ângulos retos.

A despeito da aceitação pacífica dos quatro primeiros, o quinto produziu desconfiança em sucessivas gerações de matemáticos por não parecer suficientemente evidente. Por muitos séculos se tentou sem sucesso demonstrar que “o quinto postulado era dispensável, quer dizer, que tudo o que se conhece em geometria surgiria a partir dos quatro postulados restantes”¹²², o que faria deste axioma um simples teorema. Porém, foi apenas no século XIX, a partir dos trabalhos de Bolyai e Lobachewsky que se pôde demonstrar não a dedução do teorema sobre as paralelas, mas a impossibilidade de que esta fosse realizada. Tal demonstração produziu consequências de máxima importância. Durante muito tempo a geometria euclidiana fora não apenas a última palavra em geometria, como também o exemplo do que seria um sistema matemático de máxima consistência. O seu modelo rigoroso de dedução de teoremas a partir de axiomas intuitivamente inquestionáveis representava o ideal a que qualquer sistema científico deveria almejar. De modo que, quando se demonstrou a falha de um destes axiomas, a crença em que afirmações aparentemente auto evidentes poderiam fundamentar um campo de saber foi abalada. Tanto mais na medida em que diversos modelos de geometria não-euclidianas puderam se desenvolver a partir da exclusão do quinto axioma de Euclides. Como resultado, produziram-se sistemas geométricos formalmente idênticos ao sistema da geometria tradicional, sistemas baseados em axiomas consistentes, que poderiam produzir teoremas contraintuitivos, senão absurdos, mas não contraditórios. Seus próprios autores, sem

¹²¹ NAGEL, E.; NEWMAN, J. **A Prova de Gödel**. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 2001, p.15.

¹²² KLIMOVSKY, G. **Las ciencias formales y el método axiomático**. Buenos Aires: A-Z Editora, s/d, p.30, tradução nossa.

compreender o sentido filosófico e científico destas novas geometrias, chamaram-lhe de “geometrias imaginárias”, pensando que, como “na velha geometria tradicional, também aqui se mencionavam objetos, mas não reais ou legítimos (em sentido platônico), e sim criados em nosso pensamento por nossa imaginação, artificialmente”¹²³. Com isso, pouco a pouco se instalará a tendência a pensar a tarefa do matemático puro como o de “derivar teoremas de hipóteses postuladas”, não lhe competindo, “como matemático, decidir se os axiomas que pressupõe são realmente verdadeiros”¹²⁴. Se o físico trabalhava na compreensão de um universo existente, o matemático puro trabalharia apenas com o teste de compatibilidade de determinados axiomas que, em si mesmos, seriam inteiramente arbitrários. Se no surgimento da física clássica houve a conjunção entre matemática e física, fazendo com que o mundo ideal dos objetos matemáticos se encarnasse no universo terreno, com as geometrias não euclidianas a matemática ganha novamente sua autonomia, libertando-se “de todos os elementos que não lhe pertencem e dissipando assim a obscuridade mística que envolvia seus fundamentos”¹²⁵. Isto é, já não se tratava de uma matemática que investiga a verdade dos objetos platônicos ideais, nem tampouco da verdade cristã encarnada no mundo, mas de uma matemática autônoma em relação a qualquer dimensão de verdade que extrapolasse a exigência de coerência interna dos seus axiomas arbitrários.

Como Nagel e Newman observam, o advento das geometrias não-euclidianas trouxe consigo um novo problema para a matemática: o problema da verificação da consistência entre os seus axiomas. Considera-se inconsistente um conjunto de axiomas que possa vir a sustentar dois ou mais teoremas contraditórios entre si. Em um conjunto finito e limitado de teoremas, poderíamos verificar individualmente cada teorema deduzido e analisar se estão livres de contradição. Mas como proceder quando lidamos com um conjunto potencialmente infinito destes? A dificuldade em responder esta questão surge como consequência de um outro problema: a questão sobre o fundamento da matemática. Se o problema da consistência não era uma questão tão urgente para a geometria euclidiana, isto se devia ao fato de que seus axiomas foram considerados verdades intuitivamente dadas. As geometrias não-euclidianas, ao invés disso, partiam de axiomas que, em seu início foram “considerados evidentemente falsos com respeito ao espaço e, por esta razão, de uma verdade duvidosa no tocante a qualquer coisa”¹²⁶. Em quê então estariam fundamentados? Um matemático poderia responder que este

¹²³ KLIMOVSKY, G. **Las ciencias formales y el método axiomático**. Buenos Aires: A-Z Editora, s/d, p.32, tradução nossa.

¹²⁴ NAGEL, E.; NEWMAN, J. **A Prova de Gödel**. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 2001, p.10.

¹²⁵ EINSTEIN, A. **Geometria e experiência** (1921). *Sci. stud.* [online]. 2005, vol.3, n.4., p.665.

¹²⁶ NAGEL, E.; NEWMAN, J. *idem*, p.22.

fundamento é, não apenas ignorado, como também dispensável. A matemática, enquanto ciência formal (em oposição às ciências fáticas) não precisa se referenciar a qualquer noção de verdade que implique uma correspondência com o mundo. O seu propósito consistiria, portanto, em verificar a consistência interna de um sistema cujos axiomas podem ser inteiramente arbitrários e desprovidos de qualquer fundamentação ontológica. Razão pela qual, a tarefa de previsão a respeito da possibilidade de que, dado um conjunto de axiomas, pudesse vir a surgir em algum momento um conjunto de teoremas inconsistentes que demonstrasse a inviabilidade de todo um sistema axiomático torna-se extremamente relevante.

No decorrer do século XX, foram produzidas diversas tentativas de fundamentação para a matemática, sendo estas comumente divididas em três projetos maiores: o logicismo, o formalismo e o intuicionismo. Se o projeto logicista pretendia fazer da matemática um capítulo da lógica, ancorando-a novamente em leis necessárias, o projeto formalista buscou produzir um método para garantir a consistência interna dos sistemas axiomáticos, sem apelar para qualquer dimensão que lhe fosse exterior. Todavia, ambos os projetos encontraram limitações, para as quais Lacan chamará atenção reiteradamente. Os logicistas pretenderam que toda a matemática poderia ser deduzida a partir dos axiomas logicamente fundamentados da teoria dos conjuntos, enquanto os formalistas ambicionaram apoiar toda a matemática no sistema algébrico, criando mecanismo de verificação a respeito da possibilidade de que um determinado sistema viesse a produzir teoremas contraditórios. No entanto, ambos os projetos encontraram seus limites, deparando-se com contradições e inconsistências nos próprios sistemas com os quais pretendiam garantir todos os demais. A partir da formulação de Russel sobre paradoxo dos “conjuntos de todos os conjuntos que não possuam a si mesmos como elementos”, a contradição se instalara no interior da teoria dos conjuntos. Já o projeto formalista de David Hilbert, encontraria seu limite no teorema da incompletude de Gödel. Não nos estenderemos nesse assunto aqui, ao invés disso remetemos o leitor interessado ao já citado trabalho de Newman e Nagel. O que nos interessa observar é que, para Lacan, estes paradoxos demonstraram não apenas a ausência de um fundamento sólido para o saber matemático, como a impossibilidade de garantia de uma auto consistência que transformaria o pensamento matemático em um mero cálculo computacional. Uma vez eludida essas garantias, todo saber precisará sempre ser sustentado no ato de sua escrita.

Hilbert ironiza as geometrias tradicionais por utilizarem conceitos intuitivos como linhas, pontos e planos, afirmando que, para livrarmo-nos do prejuízo intuicionista, melhor seria nomearmos estes conceitos como cadeiras, mesas e jarras. Na medida em que o trabalho do

matemático se converte na investigação sobre a coerência interna de um dado sistema, pouco importa que estejamos nos referindo a algo pretensamente existente ou não. Assim dito, a matemática se aproximaria da arbitrariedade que possui um jogo de xadrez. O matemático já não deduz o mundo dos objetos ideais a partir da intuição de axiomas evidentes, ao contrário, ele produzirá estes axiomas como criações livres do espírito humano, em um lançar de dados: ele “estabelece as regras do jogo; quem quiser pode jogar, contanto que as observe”¹²⁷. Se as ideias fundamentais lançadas se elevarão ou não “a um padrão de verdade, além da auto-consistência, isso não interessa, em absoluto, ao matemático”¹²⁸. Desse modo, o saber matemático se transforma em um jogo de elementos algébricos estruturados por um conjunto de regras definidas, enquanto a verdade se reduz a uma verdade formal.

A geometria se liberta, desse modo, de qualquer compromisso com o mundo intuído. Apoiando-se na geometria analítica se poderá, por exemplo, calcular com precisão a distância entre dois pontos em um universo quadridimensional, ainda que se trate de um universo impossível. Do mesmo modo que a área de um quadrado é definido por “ a^2 ”, e o volume de um cubo por “ a^3 ”, calcula-se, com facilidade, o correspondente quádrico por a^4 . Se podemos calcular a distância entre dois pontos em uma superfície curva, nada nos impede de calcular a distância entre dois pontos em um espaço curvo. Mas como visualizar um espaço curvo? Só conseguimos imaginar uma superfície bidimensional curva por habitarmos um mundo tridimensional, de modo que, para visualizarmos a existência de um espaço curvo, precisaríamos existir em um espaço de quatro dimensões. Ora, na medida em que não estamos lidando com objetos reais existentes, não espanta que não os consigamos imaginar, de modo que o geômetra pode se contentar em calcular a partir de seu sistema algebrizado. Todavia, como sintetiza Omnès, “tal como em outros ramos da Matemática, verificamos que a Natureza se antecipou a nós, e que uma superfície, muitas vezes, está esperando por nossa capacidade de invenção”¹²⁹. Surpreendentemente, foi somente a partir da indicação que seu amigo, Grossman, lhe fez sobre as geometrias não-euclidianas que Einstein pode calcular a trajetória curva de um raio de luz em um espaço de quatro dimensões, demonstrando assim que a luz “muda de caminho na presença de um campo gravitacional.”¹³⁰. A partir de então, Einstein desenvolverá uma teoria sobre o universo que já não possuirá correspondência com o mundo tridimensional tal qual o percebemos. Desse modo, a geometria euclidiana tampouco pode se dizer amparada

¹²⁷ KASNER, E., NEWMAN, J. **Matemática e Imaginação**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1968, p.118.

¹²⁸ Idem, p.117.

¹²⁹ OMNÈS, R. **Filosofia da Ciência Contemporânea**. São Paulo: Ed. Unesp, 1995, p.149.

¹³⁰ CHERMAN, A. **Sobre os Ombros de Gigantes, uma História da Física**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2004, p.134.

no mundo real, posto que já não sabemos o que é o real, embora possamos calculá-lo. De igual forma, o desenvolvimento da mecânica quântica produzirá formas de cálculo de probabilidade a respeito de fenômenos que não apenas estão em contradição com nossas categorias da sensibilidade, mas igualmente com nossas categorias de inteligibilidade, localidade e causalidade, sem as quais o mundo já não parece fazer sentido.

Um resultado tão surpreendente nos levaria imediatamente à pergunta que se segue: “O que faz com que a matemática, que é um produto do pensamento humano e independente de toda experiência, se adapte de forma tão admirável aos objetos da realidade?”¹³¹. Antes que se diga que esta não é uma preocupação do matemático, ou do cientista, Frege se antecipa com ironia:

Por certo, a aritmética é aliviada de algum trabalho, mas isto liquida o problema? O [formalista] transfere-o para os ombros dos seus colegas, os geômetras, os físicos, e os astrônomos; mas estes declinam agradecidos a ocupação; e assim ele cai num vazio entre as ciências. Uma separação nítida dos domínios das ciências pode ser uma boa coisa, desde que não permaneça domínio algum sem alguém responsável¹³²

A nós, tampouco, nos interessará a resposta para essa questão. Tanto mais que, como tentaremos demonstrar a seguir, este vazio, em teoria lacaniana, é precisamente o correlato do corte instaurado pela ciência moderna, o corte que engendrou o sujeito sobre o qual a psicanálise opera, enquanto dividido entre saber e verdade. Para Lacan, é próprio do moderno saber científico a sua falta de fundamentação, fato que é expresso sob uma variedade de fórmulas: não há metalinguagem, não há sujeito suposto saber, não há Outro do Outro. Que determinados sistemas científicos perdurem por algum tempo, enquanto outros são substituídos ou nunca cheguem a se impor, é consequência da maior ou menor fecundidade dos seus respectivos pressupostos, sempre arbitrários e conjecturais.

Todavia, a despeito de sua prodigiosa fecundidade, tal estado da ciência não deixa de ser decepcionante àqueles para os quais a obtenção de um conhecimento ontológico não deixou de ser um objetivo. Cito Roland Omnès:

Acabamos de avaliar a invasão da ciência pelo formal. Trata-se de uma constatação decepcionante, pelo menos à primeira vista, e que só pode parecer nefasta, se nossa ambição for filosófica e, portanto, de compreensão. Quem, com efeito, ousaria dizer que compreende melhor e mais se só se propõe, na realidade, abandonar-se à linguagem dos signos, a uma lógica desencarnada sem nada que possamos *ver*, nada que se ilumine? Seríamos, antes, tentados a dizer que acabamos de tocar o fundo, o incompreensível, a base do mundo, onde reina o frio.¹³³

¹³¹ EINSTEIN, A. **Geometria e experiência** (1921). *Sci. stud.* [online]. 2005, vol.3, n.4., p.665.

¹³² SHAPIRO, S. **Filosofia da Matemática**. Lisboa: Ed. 70, 2015, p.172.

¹³³ OMNÈS, R. **Filosofia da Ciência Contemporânea**. São Paulo: Ed. Unesp, 1995, p.187.

Lacan, sem depreciar esta divisão estrutural do sujeito moderno, coincide com o diagnóstico sobre o sentido da ciência formalizada: “com efeito, não deveríamos esquecer, de qualquer modo, que a característica de nossa ciência não é ter introduzido um melhor e mais amplo conhecimento do mundo”, embora ainda se tente “coordenar a ciência com uma gênese mítica a partir da percepção (...), não foi daí que a ciência surgiu”¹³⁴. Surgiu, diz-nos Lacan, do que, nas demonstrações de Euclides, ainda estava em germe: a manipulação do número como tal, sem o apego suspeito à figura pelo pretexto de sua evidência. Desse modo, a ciência, partiu de um saber que progrediu não por sua crítica, mas pelo “artifício de remeter à Deus a garantia da verdade”, operando desde então com o mero jogo de uma combinatória, com uma verdade submetida apenas “à necessidade de que, sob o nome de axiomas, lhe sejam sempre apontadas as regras”. E eis que, a partir deste artifício, construiu-se uma “ciência que nada mais tem a ver com os pressupostos que desde sempre a ideia de conhecimento [implicou]”¹³⁵. Para melhor compreendermos isto, é necessário distinguirmos “saber” de “conhecimento”.

3.3. Distinção lacaniana entre saber e conhecimento

Para Lacan, a ciência moderna, por operar pelo saber, “se revela diferente de toda teoria do conhecimento”¹³⁶, tendo o passo dado pela ciência resultado na exclusão de tudo “o que implica de místico a ideia do conhecimento”. A noção de conhecimento implica uma concepção de verdade enquanto representação adequada de uma realidade exterior, de modo que a noção de conhecimento se sustentaria na expectativa de que um sujeito, transformado em fundamento do conhecimento, pudesse representar adequadamente os seus objetos. Haveria, na perspectiva da teoria do conhecimento, a união entre um sujeito e um objeto. Para Lacan, desde sempre a ideia do conhecimento teve como pressuposto uma unificação ideal entre dois polos opostos, onde sempre se encontraria o reflexo e a imagem “de dois princípios, o princípio macho e o princípio fêmea”¹³⁷. Miller ajuda a compreender o sentido dessa afirmação, indicando que, para Lacan, toda tentativa de conhecimento possuiria conotações eróticas por pretender criar uma relação entre dois polos: sujeito e objeto; macho e fêmea; homem e Deus. Para a perspectiva

¹³⁴ LACAN, J. **O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise (1969-70)**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1992, p.168.

¹³⁵ Idem, p.169.

¹³⁶ Idem.

¹³⁷ Idem.

do conhecimento, caberia ao homem desvelar, des-cobrir os objetos naturais. No entanto, tudo que se obteria pela via do descobrimento seria o incessante comentário sexual sobre algo impossível de se apreender. Trata-se, assim, de uma sexualização da natureza, de modo análogo ao entendimento de Freud sobre as visões de enquanto como fantasias libidinalmente investidas.¹³⁸ Se Freud compreende a ciência como uma promessa de conhecimento adiada para o futuro, para Lacan, a ciência trabalha por uma via radicalmente distinta: a via do saber, que, além de “nada mais [ter] a ver com os pressupostos que desde sempre a ideia de conhecimento [implicou]”¹³⁹, tampouco traz consigo a promessa de que seja possível “constituir de algum modo, ou em algum momento, mesmo que seja de esperança no futuro, uma totalidade fechada”¹⁴⁰. A ciência produz não conhecimento, mas “um saber que é um aparelho, que se desenvolve a partir do pressuposto radical de que não lidamos com outra coisa senão com os aparelhos manejados pelo sujeito”¹⁴¹. Lacan definirá o saber como uma rede articulada de significantes, de modo que o saber se relaciona consigo mesmo, não produzindo uma cópula com o mundo. Definição que servirá para diferentes modalidades de saber, como o saber inconsciente ou o saber científico. O que distingue um determinado tipo de saber de outro serão as regras que organizarão essa articulação. O saber científico será organizado a partir de uma formalização matemática de elementos algébricos desprovidos de sentido, “a partir da construção de redes sistemáticas de elementos em si mesmos desprovidos de significação, mas coerentes entre si”¹⁴². É a partir deste pressuposto que devemos compreender a afirmação que se segue: “[a ciência] surgiu daquilo que estava em germe nas demonstrações euclidianas. Mesmo estas, continuam sendo muito suspeitas por ainda comportarem esse apego à figura, que tem o pretexto de sua evidência.”¹⁴³ Podemos dizer que toda a concepção lacaniana de ciência se estabelecerá a partir deste momento em que o alicerce do saber deixa de ser evidente e necessário e se torna contingente. Para Lacan, a ciência possui a estrutura do formalismo

¹³⁸ Poderíamos nos questionar se esse sentido sexual é um sentido intrínseco à pretensão de conhecimento ou se é um sentido inserido historicamente, em relação ao qual a psicanálise seria mais ou menos cúmplice. A este respeito, remetemos o leitor ao trabalho de Diego Gonzales. Cito-o: “Em algum tipo de narração que se apresenta como histórica, a sexualidade se colocou como princípio ontológico. Quer dizer, em algum tipo de narração histórica se buscou a verdade do ser no sexo. Em algum tipo de versão da modernidade se elevou a sexualidade como o princípio ontológico por excelência”. Gonzales sugere que não devemos cair no que chama de “espelhismo sexontológico”, instigando os analistas a formularem a seguinte pergunta: “a questão do ser ou da falta-em-ser está enlaçada necessariamente à sexualidade?”. GONZALES, D. Dos-palabras com “Falta em ser = Castración?: La question del ser o de la falta en ser, está enlazada necesariamente a la sexualidad? In: **El estilo de Jacques Lacan**. Buenos Aires: Arrebol Editorial, 2021, p.59-6. Tradução nossa.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ Idem, p.31.

¹⁴¹ LACAN, J. (1968-69) **O Seminário, livro 16**: De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 272.

¹⁴² MILLER, J. A. Elementos de epistemologia. In: **Percursos de Lacan**: uma introdução. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1988, p.43, tradução nossa.

¹⁴³ LACAN, J. (1969-70) **O Seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1992.

euclidiano sem, no entanto, justificar seus axiomas a partir de uma evidência, de modo que os axiomas de uma ciência permaneceriam arbitrários e indemonstráveis. Na medida, portanto, em que este saber carecerá de uma fundamentação última, podemos dizer que sua verdade se restringirá ao estatuto de uma verdade formal, isto é, uma verdade derivada unicamente da coerência interna das proposições de um sistema em relação aos seus axiomas. Não se trata, desse modo, de uma verdade ontológica, uma verdade que propiciasse a cópula entre um sujeito e um objeto, ou que permitisse o des-cobrimento místico de uma realidade divina. Miller¹⁴⁴ distingue o saber articulado da ciência de qualquer outra articulação significativa a partir da diferenciação entre ser e real. O “Outro” (lugar a que todo falante precisa fazer referência no momento de dizer algo), não “existe”, o que não significa que ele não seja. O “Outro” é um ser de linguagem na medida em que o seu “ser” depende dos ditos, é um efeito do fato de que há um dizer. Cito Miller:

A associação livre é a ontologia desencadeada: mães fálicas, pais que não o são, homens que se feminizam, ódios que são amor, sofrimentos que são gozo e, para coroar tudo... uma pulsão que é de morte. A priori, tudo isso não vale mais do que vale o unicórnio ou o círculo quadrado, são outros tantos seres de linguagem.¹⁴⁵

Todos estes seres de linguagem, uma vez articulados, produzem uma rede de saber. O que não implica que qualquer destes significantes se refiram a qualquer coisa que exista “de verdade”. A partir da modernidade, coube unicamente à ciência dizer o que existe de verdade, o que existe no real. Com isto, a ciência moderna reduziria todos os demais discursos a não serem mais do que semblantes, enquanto faz o real coincidir com o saber matematizado. Desde então, será a partir do saber articulado matematicamente que deveremos escrever o real. Cito novamente Miller:

A existência é unívoca tanto como o ser é equívoco. A existência só se diz em um sentido, não é possível encontrar uma diversidade de acepções a seu respeito, tal como se dá a respeito do ser em Aristóteles. A EXISTÊNCIA SÓ SE DIZ EM UM SENTIDO, O DA LÓGICA. De modo que A existência surge da linguagem trabalhando a própria linguagem, supõe o aparato lógico apossando-se do dito para cerni-lo, discerni-lo, comprimi-lo, ordená-lo e, valendo-se da linguagem, fazer surgir a partir dele algo do real.¹⁴⁶

¹⁴⁴ MILLER, J. A. **El otro no existe quiere decir precisamente que es el uno el que existe.** Disponível em: <<http://tertuliaslacanianas.blogspot.com/2016/08/jacques-alain-miller-el-otro-no-existe.html>> Acesso em 12/06/22.

¹⁴⁵ Idem, s/p.

¹⁴⁶ Idem, s/p.

Notemos, portanto, que o “real” científico tampouco comporta uma realidade pré-discursiva. É efeito do significante, efeito de uma linguagem que se trabalha a si mesma a partir da lógica, para, a partir desse trabalho, fazer surgir algo do real. O objeto matemático, para Lacan, é produzido no ato de sua escrita, não tendo pré-existido em um mundo Ideal à espera de ser descoberto ou recordado.

Dito isso, torna-se clara a afirmação de Lacan sobre a produção de “aparelhos” por parte da ciência: trata-se de aparelhos algébricos, fórmulas que permitem prever e operar com objetos de um determinado campo de saber que não se confunde com a realidade. Se dizíamos que o conhecimento operava pela tentativa de produzir uma relação sexual, como a união entre um sujeito e um objeto natural, podemos dizer também que a ciência teria como ponto de partida a inexistência da relação sexual, na medida em que, como argumenta Bachelard, a ciência fabrica os seus próprios objetos. Isto é, na medida em que os axiomas da ciência já não partem da intuição direta do mundo (material ou ideal), os objetos de uma determinada disciplina serão, não a causa de um determinado sistema axiomático, mas o seu efeito. Por isso Lacan dirá que a ciência não se caracteriza por ter promovido um maior conhecimento do mundo, mas por “ter feito surgir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano de nossa percepção”¹⁴⁷. De modo que, para Lacan, a ciência consiste em um *moterialisme*, isto é, um materialismo causado pela palavra, cujo objeto é um mundo insubstancial criado pela própria palavra, “construída com algo onde antes não havia nada”.¹⁴⁸ Em seu Seminário 17, Lacan chamará esses objetos produzidos pela ciência de “acoisas”, ou “insubstâncias”. Objetos que, como as “ondas hertzianas ou quaisquer outras, nenhuma fenomenologia da percepção nunca nos deu delas a menor ideia, e com certeza jamais nos teria conduzido a elas”¹⁴⁹. Ao lugar onde residiriam estes objetos, Lacan denominará de “aletosfera”. Trata-se de um jogo de palavras entre “noosfera” e “alethéia”, produzido com o intuito de sublinhar o fato de que a ciência não desvela, não descobre qualquer objeto. Cito Lacan:

Isto porque supomos que o que chamei de verdade formalizada tem já suficiente status de verdade no nível onde ela opera, onde ela percebe. Mas no nível do operado, do que deambula, a verdade não é de modo algum desvelada.¹⁵⁰

¹⁴⁷ LACAN, J. (1969-70) **O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p.168.

¹⁴⁸ Idem, p.172.

¹⁴⁹ idem, p.171.

¹⁵⁰ Idem.

“Opercebe” é neologismo para indicar a junção de “operar” e “perceber”. Ou seja, a verdade com que trabalha a ciência é apenas a verdade formal, que garante a coerência interna de um saber que lhe permite operar e perceber os objetos insubstanciais (acoisas) produzidos pelos próprios aparelhos algébricos de que dispõe. Para Lacan, o estatuto ontológico desses objetos insubstanciais possui alguma indeterminação, na medida em que uma acoisa “não é o Outro, não é o ente, está entre os dois. Não é bem o ser, tampouco, mas enfim, chega muito perto disso”¹⁵¹.

Tendo em mente que, para Kojève, a ciência moderna só poderia ter vindo ao mundo a partir do dogma cristão da encarnação, devemos considerar que a leitura lacaniana sobre a modernidade precisa ser ligeiramente distinta da kojèveana. Para Kojève, foi por acreditar na existência de um Deus encarnado que os cientistas puderam ousar o gesto de explicar o mundo material pelas leis matemáticas. O dogma da encarnação permitiria aos cristãos imaginarem que o mundo temporal em que vivemos guardaria algo da perfeição divina, mantendo algo das relações eternas das entidades matemáticas, de modo que essas entidades poderiam ser encontradas encarnadas na matéria do mundo. Mas, como vimos, há em Lacan uma distinção radical entre o simbólico e a realidade, entre o saber e o conhecimento, entre o número e o objeto natural.

3.4. A “teoria do moderno” em Lacan: um Deus que é pura letra.

Como aponta Milner¹⁵², a “teoria do moderno” em Lacan deve ser apreendida a partir de uma combinação entre as teorias de Koyré e Kojève, mas com uma ressalva ausente nos dois autores: é preciso levar em consideração a relevância dada à letra no judaísmo. De Kojève, temos que: (1) há entre o mundo antigo e o universo moderno um corte; (2) esse corte se deve ao cristianismo. De Koyré temos que: (1) há entre a episteme antiga e a ciência moderna um corte; (2) a ciência moderna é a ciência galileana, isto é, a física matematizada; (3) a ciência galileana subtrai as qualidades sensíveis de seus objetos. Para Milner, a hipótese lacaniana sobre a modernidade se sustenta na leitura de que os teoremas de Koyré são um caso particular dos teoremas de Kojève, e poderia ser assim sistematizada: (1) a ciência moderna se constitui pelo cristianismo, enquanto este se distingue do mundo antigo; (2) dado que a distinção entre o mundo antigo e o cristianismo passa pelo judaísmo, a ciência moderna se constitui pelo que há

¹⁵¹ LACAN, J. (1969-70) **O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p.172.

¹⁵² MILNER, J.C. **A Obra Clara**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.40.

de judio no cristianismo; (3) tudo que é moderno é sincrônico com a ciência galileana, e apenas o que possui essa sincronia é moderno.

De fato, na discussão entre neoplatônicos e aristotélicos que Koyré situa como propiciadora do desenvolvimento da física galileana, o espírito do cristianismo teria afinidades com o espírito neoplatônico. Desse modo, Lacan poderia extrair da leitura de Koyré uma detida análise epistêmica de um processo cujo sentido estava dado pela leitura de Kojève. Segundo Lacan, “a ciência moderna, a de Galileu, só havia podido desenvolver-se a partir da ideologia bíblica, judaica, e não da filosofia antiga e da perspectiva aristotélica”¹⁵³. E, anos depois, dirá Lacan que “o enunciado judeu de que Deus fez o mundo do nada é, falando com propriedade, o que despejou a via ao objeto da ciência”¹⁵⁴. Milner nota nas afirmações lacanianas a referência ao judaísmo ausente nas reflexões de Kojève, o que produzirá em Lacan uma análise do moderno ligeiramente distinta da kojèveana, sob dois aspectos: a criação ex-nihilo e a importância da letra. Por “criação ex-nihilo” compreendemos a concepção de que Deus criou o mundo a partir do nada, ou melhor, a partir de um dizer: o ser como efeito do dizer marca a anterioridade do simbólico presente em toda obra lacaniana e se faz presente também ao indicar que os objetos científicos são produzidos pela própria teoria. Como argumenta Eidelsztein¹⁵⁵, Lacan seria um criacionista, não um evolucionista, sustentando sua teoria em um “big bang da linguagem”. Ademais, para a tradição judaica, Deus é revelado aos homens não por um processo de encarnação, mas pela enunciação de uma palavra que não comporta nenhuma representação, que sequer pode ser pronunciada. É pura letra. De fato, como expõe Thomas Römer¹⁵⁶, há uma interdição no judaísmo a que se pronuncie o nome de Deus, originalmente designado por Yhwh, uma palavra impronunciável, dado que não dispõe de vogais que permitisse que soubéssemos sua correta vocalização. Deus se apresenta por uma letra, mas permanece ausente, opaco, não vocalizável e irrepresentável.

Haveria, para Lacan, uma correlação entre o Deus judaico-cristão e a emergência da ciência moderna. Se por um lado Deus ocupa o lugar que garantiria a verdade do saber científico, por outro, permanece ausente e sem representação. Apenas um ato de fé poderia instituir a certeza de sua existência, a certeza de uma garantia para o saber. Isso produz uma diferença essencial na concepção lacaniana de ciência para qualquer concepção apoiada em Platão, Aristóteles ou em um deísmo cristão: a matemática lacaniana não possui qualquer traço

¹⁵³ LACAN, J. (1959-60). **O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise**. RJ: Zahar, 1995, p.151.

¹⁵⁴ LACAN, J. (1965-66). A ciência e a verdade. In J. Lacan, **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.21

¹⁵⁵ EIDELSZTEIN, A. **El Origen Del Sujeto En Psicoanálisis: Del Big Bang Del Lenguaje Y El Discurso**. Buenos Aires: Ed. Letra Viva, 2018.

¹⁵⁶ RÖMER, T. **A Origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome**. São Paulo: Ed. Paulus, 2016.

de necessidade. Para os gregos, “figuras e números nunca podem ser diferentes do que são e, por sua vez, não podem nem chegar a ser nem a cessar de ser, sendo como são por toda a eternidade”¹⁵⁷. De modo que, para os gregos, haveria uma distinção entre o mundo da necessidade, supralunar, e o mundo da contingência, sublunar. Como visto, tal separação entre sensível e inteligível impedira que os gregos desenvolvessem uma ciência geométrica dos objetos mundanos. Já uma ciência que partisse do pressuposto cristão de que as leis físicas e matemáticas correspondessem à necessidade de um Deus encarnado poderia matematizar o sensível, porém partilharia com o mundo antigo o pressuposto de que as leis que fundam uma ciência seriam leis necessárias, pré-existentes, na medida em que seriam as próprias leis de Deus. Como afirma Bonoris, para Lacan “o saber que a ciência constitui se distingue da perspectiva platônica de um real matemático – eterno e necessário – por ser unicamente um lançar de dados. Não há nenhuma necessidade de que as coisas sejam como são, ou, ao menos, não há nenhuma necessidade original, nenhum propósito essencial”¹⁵⁸. Se na Grécia as matemáticas expressavam uma ordem necessária e eterna que sempre esteve ali, para Lacan a escritura formal da ciência deve ser percebida como uma produção contingente e histórica. Por isso é importante para Lacan sublinhar que mesmo as demonstrações de Euclides “continuam sendo muito suspeitas por ainda comportarem esse apego à figura, que tem o pretexto de sua evidência” e irá compreender a passagem do método euclidiano para a lógica formal como a passagem do necessário para o contingente, do mundo antigo para o mundo surgido após a ruptura moderna, ruptura que exigiu que a matemática deixasse de se entender com o eterno. Cito Milner:

(...) a peripécia não está, pois, em que a ciência moderna devesse matemática, a ciência antiga já o era e, em certos aspectos, a ciência moderna o é menos que ela. Mais que matemática, há que dizê-la, com efeito, matematizada. Da matematização, o mecanismo primeiro é o número, como letra e, portanto, o cálculo – não a boa forma lógica das demonstrações-. Para os gregos, a ciência é matemática; em sua matematicidade, que não é matematização, não participa o número enquanto permite a conta, mas aquilo pelo qual o Número é um acesso ao Mesmo em si; ou seja, o logos, enquanto demonstração necessária¹⁵⁹

A ciência moderna teria, como fundamento, axiomas arbitrários e contingentes, a sustentar edifícios teóricos cuja verdade possuiria estatuto meramente formal, sem, portanto, qualquer garantia ontológica. Cito Lacan:

¹⁵⁷ MILNER, J.C. **A Obra Clara**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.50.

¹⁵⁸ BONORIS, B. **La ciencia, Dios y el sujeto supuesto saber**. Buenos Aires: UBA, 2018, p.127.

¹⁵⁹ MILNER, J.C. **A Obra Clara**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.55.

Eliminar tão radicalmente quanto possível os elementos intuitivos é uma preocupação deveras atual do pensamento matemático. O elemento intuitivo é considerado como uma impureza no desenvolvimento da simbólica matemática. O que nem por isto quer dizer que os matemáticos considerem que a partida esteja resolvida. Alguns consideram a intuição como ineliminável. No entanto, persiste uma aspiração a reduzir tudo a uma axiomática¹⁶⁰

Lacan designará tais ciências como “ciências conjecturais”, com o que a distinção entre ciências exatas e o que convencionalmente chamamos de “ciências humanas” se veria borrada.

Ou seja, a ciência só pôde se desenvolver a partir da fé de que Deus garantiria a verdade de nosso saber, na medida em que em seu início foi preciso, no mínimo, crer que a natureza não nos enganaria. Todavia, dada a fecundidade do método, esta mesma ciência pode se desvencilhar de qualquer ambição de um fundamento verdadeiro, contentando-se com a verdade formal de seus axiomas e teoremas. Mesmo à ambição de um sistema formal completo, entretanto, foi preciso renunciar, pois “em todo campo formalizado da verdade, há verdades que não se pode demonstrar”¹⁶¹, sendo este impossível matemático o que Lacan definirá propriamente como o real da psicanálise.

3.5. O real lacaniano

O conceito de real lacaniano é definido como o impossível, mas não qualquer impossível. Quando fala do real, Lacan se refere ao impossível lógico-matemático. Cito-o: “o real pode se definir como o impossível, é como ele se revela no assentamento do discurso lógico”¹⁶², o real é o que “se afirma nos impasses da lógica”¹⁶³. E, em “O Triunfo da Religião”, dirá:

(...) o real real, se assim posso dizer, o verdadeiro real, é aquele ao qual podemos ter acesso por um caminho bem preciso, que é o caminho científico. É o caminho das pequenas equações. Este real é justamente aquele que nos falta por inteiro. Estamos completamente separados dele”¹⁶⁴.

Embora Lacan não explicitamente a referência que poderia ter engendrado sua noção de real como impossível matemático, é possível fazer algumas considerações. A primeira

¹⁶⁰ LACAN, J. (1954-55). **O Seminário, Livro 2: O Eu na teoria de Freud**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978, p.394.

¹⁶¹ Idem, p.173

¹⁶² LACAN, J. (1971-72) **O Seminário, Livro 19: ...ou pior**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 201, p.40.

¹⁶³ Idem, p.39.

¹⁶⁴ LACAN, J. (1974) **O Triunfo da Religião**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2005, p.77.

referência que surge para alguém familiarizado com os comentários de Lacan sobre a ciência é, sem dúvida, o próprio Koyré, que, como vimos, também define o real da ciência como uma impossibilidade. Não apenas em “Ciência e Verdade” Lacan afirma que Koyré deve ser visto como seu guia epistemológico, anos depois, em seu Seminário XX, Lacan dirá:

Vocês sabem que houve um momento onde pudemos, não sem fundamento, nos premiarmos com essa segurança de que o discurso científico havia sido fundado sobre o ponto de virada galileano. Parece-me que insisti suficientemente aí para supor que pelo menos alguns de vocês tenham ido às fontes, lá onde isso se nota: a obra de Alexandre Koyré.¹⁶⁵

De modo que a hipótese de autores, como Eidelsztein¹⁶⁶, de que é em Koyré que Lacan se inspira em sua formulação do real como impossível parece bastante plausível. O próprio Eidelsztein¹⁶⁷, no entanto, sugere ainda uma segunda referência, de um livro bastante em voga na época de Lacan: “Matemática e Imaginação”, de Kasner e Newmann. Os autores diferem a noção de impossível do senso comum do que seria o impossível propriamente matemático, que não teria “nada a ver com o estado atual de nossos conhecimentos”.¹⁶⁸ Se alguém diz que é impossível viajar à outra galáxia, isto significa dizer que é muito difícil, talvez muito improvável, ou mesmo contingencialmente impossível, dado nossos recursos tecnológicos. Mas quando o matemático Lindemann demonstra a impossibilidade de determinar com precisão o número Pi, é decretado “o fim de toda esperança de provar esse problema clássico da maneira desejada [com régua e compasso].”¹⁶⁹, tornando-se necessário concluir que “a área da mais simples de todas as figuras geométricas, o círculo, não pode ser determinada por meios finitos (euclidianos)”¹⁷⁰: “eis a impossibilidade matemática”¹⁷¹. A demonstração matemática não implica que não seja possível determinar o número Pi por nos faltarem os conhecimentos

¹⁶⁵ Usamos aqui a tradução do trecho que Triska realiza em sua tese, pois, como ressalta o próprio autor, a tradução da versão brasileira descaracterizou completamente o sentido da afirmação, dando a entender o oposto do que é dito no texto original. TRISKA, V. **Cultura e estrutura em psicanálise**. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2016, p.73.

¹⁶⁶ “É em Koyré que Lacan obtém a ideia do real como impossível.” EIDELSZTEIN, A. **El Psicoanálisis por venir, clase 3**: curso dictado em la UBA, 2009, p.13. Disponível em: <<https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/wp-content/uploads/2017/09/Clase-3.pdf>>. Acessado em 12/06/22., tradução nossa.

¹⁶⁷ Eidelsztein sugere que certa passagem de “O Triunfo da Religião” é uma citação “quase literal” do livro citado. EIDELSZTEIN, A. Debate sobre la formalización del discurso y la clínica psicoanalítica, 2021, p.54, tradução nossa. Disponível em <<http://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2021/05/4.-Debate-ALFREDO-EIDELZSTEIN.pdf>>. Acessado em 12/06/22.

¹⁶⁸ KASNER, E.; NEWMAN, J. **Matemática e Imaginação**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1968, p.68.

¹⁶⁹ Idem, p.79

¹⁷⁰ Idem, p. 80.

¹⁷¹ Idem, p.68.

necessários hoje, mas que sua determinação é matematicamente impossível, por todo o sempre. É um limite do simbólico, por assim dizer.

Se, em Koyré, o objeto da ciência era conceituado como impossível por sua inexistência empírica -ou mesmo por sua impossibilidade de representação imaginária -, Kasner e Newman falam de uma impossibilidade de escrita. Essa dupla referência que supomos implícitas no conceito de real como impossível em Lacan, mostram-se ilustrativas da distinção entre o real da física e o real da psicanálise. Como afirma Triska, “a matematização do real recebe um novo sentido em Lacan, tanto enraizado em Koyré quanto irreduzível a ele”¹⁷², na medida em que o impossível lógico-matemático não é redutível ao real da física. Ilustremos essa diferença.

Max Tegmark, em “Nosso universo matemático”, assim define o objeto da física quântica:

Todas as partículas elementares se descrevem mediante sua própria série de números quânticos (...) Então, de que estão feitos os números quânticos como a energia e a carga? De nada: não são mais que números! (...) as partículas elementares se descrevem em sua totalidade mediante seus números quânticos.¹⁷³

Temos, na passagem citada, um excelente exemplo do que se deve compreender como o real da física. Um real impossível de ser representado por não serem mais do que números e letras. Mas podem ser escritos. Já o número Pi é impossível, inclusive, de ser escrito. Como afirma Triska, “a natureza, a que é interrogada pelo experimento da física, estaria, segundo a hipótese científica, submetida a leis *a priori* que podem ser conhecidas matematicamente.”¹⁷⁴. A ciência moderna nasce a partir dessa pressuposição, substituindo a realidade empírica do mundo (intuída e imaginarizada) por modelos matemáticos, por uma representação simbólica do real. O real continua sendo, no entanto, um referente externo passível de ser escrito. Já o real da psicanálise será, não externo, mas “interno à teoria e nomeará o impossível encontrado no próprio tecido lógico-matemático”¹⁷⁵. Cito Lacan:

Não é pelo fato de ser biológico que isso é mais real. (...) O real é outra coisa. (...) O real é aquilo com que vocês deparam, justamente por não poderem escrever em matemática seja o que for.¹⁷⁶

¹⁷² TRISKA, V. **Cultura e estrutura em psicanálise**. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2016, p.77.

¹⁷³ TEGMARK, M. **Nuestro universo matemático**. Madrid: Antoni Bosch, 2014, p.185, tradução nossa.

¹⁷⁴ TRISKA, V. Idem, p.77.

¹⁷⁵ TRISKA, V. Idem.

¹⁷⁶ LACAN, J. (1971-72) **O Seminário, Livro 19: ...ou pior**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 201, p.29.

Não se pode escrever tudo em matemática e essa impossibilidade se torna um limite interno à estrutura simbólica. Isso não implica, no entanto, que devamos compreender o real como um campo inefável, um exterior inapreensível à linguagem. Podemos demonstrar que não é possível determinar o número Pi, mas existiria um número Pi que existiria independentemente do discurso matemático que o faz existir? Não, e isso atesta que não se deve compreender o real como um registro anterior ao registro simbólico. Cito Triska:

O real não tem ex-sistência senão quando se encontra o limite do simbólico e do imaginário. O real é o impossível que o próprio simbólico encontra, de maneira correlata ao impossível que a matemática encontra no problema da quadratura do círculo¹⁷⁷

Ao contrário da física, que lida com um real exterior à própria discursividade, o objeto matemático se confunde com sua própria simbolização. Se a ciência pretende produzir um saber sobre um real que lhe é exterior, o discurso lógico-matemático trabalha sobre si mesmo. Razão pela qual, se existe um limite à sua escrita, esse limite só pode se dar no interior da própria escrita.

Acaso não se passa o mesmo com o inconsciente com que lida o psicanalista? Afinal, com qual referente exterior à própria discursividade o psicanalista trabalha? O material sobre o qual o psicanalista se debruça também tem natureza puramente discursiva. Lacan parece levar às últimas consequências a ideia saussureana de que a língua não possui referente exterior. Freud, em certo sentido, trabalha na mesma direção quando abandona a “teoria da sedução” pela “teoria da fantasia”, pois, a partir desse momento, não interessará ao psicanalista a investigação do que teria se passado na realidade empírica do paciente¹⁷⁸. Em uma análise, não se trata de confrontar a fantasia de um paciente com o que seria uma suposta realidade objetiva que a desmentiria. Se a fantasia, enquanto uma rede simbólico-imaginária, encontra um limite, é devido a sua própria inconsistência interna, isto é, ao seu real.

¹⁷⁷ TRISKA, V. **Cultura e estrutura em psicanálise**. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2016, p.78.

¹⁷⁸ Todavia, o interesse de Freud pela realidade objetiva jamais é abandonado por completo. A esse respeito, Laplanche, em “Origem da Fantasia e Fantasia de Origens”, questiona o motivo de Freud insistir em suas teorizações filogenéticas a despeito da implausibilidade destas e da falta de lastro na biologia hegemônica da época. O autor aponta que essas teorias se desenvolvem concomitantemente ao abandono por parte de Freud da “teoria da sedução”, de modo que no momento em que Freud deixa de acreditar que um encontro sexual precoce e traumático teria originado os sintomas e fantasias histéricos, vê-se em busca de uma origem ainda mais distante para as mesmas, retrocedendo a um passado soterrado que remontaria às próprias origens da civilização e que, de algum modo, seria transmitido geneticamente de geração em geração. (LAPLANCHE, J. ; PONTALIS, J.-B. **Fantasia Originária, Fantasias das Origens e Origens das Fantasias**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993).

Para ilustrar a tese, voltemos ao exemplo de Zizek abordado no capítulo anterior¹⁷⁹. Zizek¹⁸⁰ afirma que alugar um helicóptero para tirar fotografias aéreas não seria uma solução para o impasse da aldeia pelo seguinte motivo: almejando obter um retrato não distorcido da realidade, o que estaríamos perdendo seria o próprio “real do antagonismo social, o núcleo traumático não simbolizável que se expressou nas próprias distorções da realidade”¹⁸¹. Se, em Freud, a fantasia visava encobrir o desamparo da realidade humana, aqui, com Lacan e Zizek¹⁸², ela visa encobrir o impossível de ser simbolizado. Cada grupo da aldeia organiza sua realidade a partir de suas coordenadas simbólicas, suas ficções sociais; mas essas coordenadas têm um limite e não dão conta de simbolizar a própria diferença entre uma e outra simbolização, o que, aliás, reflete um antagonismo real entre os distintos grupos. Cito Lacan:

O real é o que concerne a que (...) vocês se banham na significância, mas não podem segurá-los todos ao mesmo tempo, os significantes. Isso é proibido pela estrutura deles. Quando vocês têm alguns, um embrulho deles, não têm os outros. Eles são recalçados.¹⁸³

Essa impossibilidade de simbolização se torna um índice de que esta “realidade” tem uma estrutura de ficção. Isto é: na medida mesmo em que resta algo impossível de ser simbolizado, torna-se possível perceber que a “realidade” em questão não se confunde com uma realidade já dada, é antes uma ficção simbólica fraturada que não chega a se consumir como totalidade coerente. Essa impossibilidade que expõe a fratura de nossas coordenadas simbólicas será, para Lacan, o Real com o qual trabalha a psicanálise. O Real traumático do qual tentamos nos proteger e que nos aponta o limite do simbólico, mas um limite interior, um limite produzido pelo próprio simbólico - não um Real pré-existente que nossa linguagem não estaria à altura de descrever. Interpretá-lo como pré-existente implicaria o retorno a uma concepção naturalista e romântica da realidade¹⁸⁴. O Real não é anterior ao simbólico, ele é produzido pelo próprio simbólico enquanto um ponto de impossibilidade do simbólico em se fundamentar como um

¹⁷⁹ Ver página 20 deste trabalho.

¹⁸⁰ ZIZEK, S. Como Marx inventou o sintoma, in: **Um Mapa da Ideologia**, Rio de Janeiro: Contraponto, 1994.

¹⁸¹ Idem, p.31.

¹⁸² A partir deste antagonismo entre “ficção simbólica” e “real não simbolizado” Zizek defende a validade do conceito de “ideologia”. Dado que na perspectiva lacaniana os conceitos de “realidade” e “ficção” confundem, ao que se oporia a “ideologia” para que fosse justificada a sobrevivência do conceito? Se tudo é ideologia, nada é ideologia: é tudo discurso, por assim dizer. Para Zizek, o conceito de “ideologia” ainda pode ser utilizado precisamente porque se opõe, não à realidade, mas ao Real que ela visa encobrir.

¹⁸³ LACAN, J. (1971-72) **O Seminário, Livro 19: ...ou pior**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 201, p.39.

¹⁸⁴ Algo como retornar ao naturalismo freudiano, mas dispensando a vocação iluminista que marca a aposta freudiana na ciência. Lacan é claro quanto a isso: o Real, os limites do sentido, as contradições e paradoxos do saber científico, são efeitos da própria formulação científica - e não um mistério da Natureza que a ciência não poderia explicar.

todo completo e coerente. No Seminário 7, Lacan produz uma metáfora bastante poética para expressar a anterioridade do simbólico: “A palha das palavras só nos aparece como palha na medida em que dela separamos o grão das coisas, e é inicialmente essa palha que carregou esse grão”. Trata-se do Seminário em que Lacan introduz a noção de Das Ding, a Coisa, enquanto real, vazio produzido pela própria estrutura simbólica, como o vazio do interior de um jarro que apenas surge após a confecção deste pelas mãos do oleiro.

Nota-se que o Real, assim descrito, já não se confunde com o real da física matematizada de Galileu. A física clássica partiu do ato de fé de que o mundo, como corpo encarnado de Deus, estava escrito em caracteres matemáticos e, por isso mesmo, era passível de ter suas leis explicadas matematicamente. Poderia ser um real impossível de ser observado na realidade empírica do mundo, ou mesmo de ser representado em uma intuição tridimensional¹⁸⁵, mas não era impossível que formasse um sistema completo e coerente. O mesmo não se dá com o Real da psicanálise, ao contrário: este aponta para os próprios limites e inconsistências do saber quando busca produzir uma fundamentação última. Cito Lacan:

O que a lógica se propunha tratar, inicialmente, em sua ambição de conquista, não era nada menos do que a rede do discurso na medida em que ela se articula. Ao se articular, essa rede deveria fechar-se num universo que supostamente encerraria e cobriria como uma malha fina o que era oferecido ao conhecimento¹⁸⁶

Mas, para Lacan, este projeto não chega a se concretizar. O discurso não consegue se sustentar a si mesmo e, como não há um meta-discurso (uma meta-linguagem) que o sustente, ele permanece inconsistente. Daí o interesse lacaniano pelo paradoxo de Russel¹⁸⁷ ou pela teoria da incompletude de Godel:

Godel procede à demonstração de que, no campo da aritmética, sempre haverá algo (...) que não estará ao alcance do que ela postula para si mesma¹⁸⁸

A conclusão a que chega Lacan é que, mesmo “num campo que é aparentemente o mais seguro”, encontramos algo que se “opõe à captura completa do discurso no esgotamento

¹⁸⁵ A frase de Einstein sobre Deus não jogar dados é elucidativa quanto a isso. Que o espaço tenha quatro dimensões é aceitável, trata-se de um real impossível de visualizar, mas coerente. Já os limites e paradoxos impostos pela física quântica fraturam os próprios fundamentos do que entendíamos por ciência.

¹⁸⁶ LACAN, J. (1971-72) **O Seminário, Livro 19: ...ou pior**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 201, p.39.

¹⁸⁷ Postulando a existência de um conjunto, M, definido como "o conjunto de todos os conjuntos que não possuam a si próprios como elementos", encontraremos o paradoxo de que M não pode estar nem incluso nem excluído de si mesmo sem entrar em contradição com sua própria definição.

¹⁸⁸ Idem, p.40.

lógico”, introduzindo no discurso uma hiância irreduzível, sendo aí, nessa hiância, “que designamos o real”¹⁸⁹.

Em dado momento de “O Futuro de uma Ilusão”, Freud considera a possibilidade de que sua confiança na ciência como fiadora do futuro se mostre, ela também, uma ilusão. Para Lacan, se se trata de uma desilusão, nem por isso se deve percebê-la como um destino nefasto, ao contrário: “não se deve dramatizar muito, assim mesmo. Deve-se poder se habituar ao real.”¹⁹⁰ No próximo capítulo abordaremos essa hiância a partir da leitura que Lacan faz do corte realizado pela ciência moderna, o corte que tornou disjuntas as dimensões de saber e verdade, produzindo, por consequência, o sujeito moderno. A seguir, no último capítulo, abordaremos o modo com que Lacan caracteriza psicanálise como um tratamento que procura incidir sobre o sofrimento desse sujeito.

¹⁸⁹ LACAN, J. (1971-72) **O Seminário, Livro 19: ...ou pior**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 201, p.39.

¹⁹⁰ LACAN, J. (1974) **O Triunfo da Religião**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2005, p.76.

4. . CIÊNCIA E VERDADE

Depois de escrever, leio...
 Por que escrevi isto?
 Onde fui buscar isto?
 De onde me veio isto? Isto é melhor do que eu...
 Seremos nós neste mundo apenas canetas com tinta
 Com que alguém escreve a valer o que nós aqui
 traçamos?...¹⁹¹

Em “Ciência e Verdade”, Lacan¹⁹² realiza uma síntese de tudo que vinha articulando em relação ao problema da psicanálise com a ciência e a modernidade. A tese central de Lacan será a de que a psicanálise, concretizando-se ou não como uma ciência, não poderia ter vindo ao mundo a não ser após o corte operado pela física galileana, estando em uma situação de dependência desta. Vimos, no capítulo anterior, uma caracterização da ciência moderna e da modernidade pensadas a partir de Lacan e de autores que lhe são caros. No próximo capítulo tentaremos compreender o que a psicanálise lacaniana oferece àqueles que vivem em uma sociedade organizada por esta ciência. Nesse capítulo, tentaremos compreender a tese lacaniana de que a psicanálise só poderia ter surgido enquanto um sintoma da modernidade. Para tanto, teremos, como fio condutor, a leitura de “Ciência e Verdade” e, como pressuposto, uma definição da psicanálise proposta por Eidelsztein que será melhor explorada no decorrer deste capítulo. Cito-o:

A psicanálise é concebida como uma prática terapêutica, que opera como resposta racional e, portanto, comunicável, ao mal estar na cultura específica do sujeito da ciência (...) Tal mal estar ou sofrimento é considerado de modo particular em cada caso, mediante o resgate das funções do desejo e da verdade no campo do saber¹⁹³.

Lembremos que Koyré compreende o gesto de Galileu como uma tentativa de explicar o real pelo impossível, isto é, explicar o mundo que existe através daquilo que não existe em parte alguma: as formas ideais da geometria. As concepções neoplatônicas e neopitagóricas de Galileu só teriam sido tomadas como hereges pelo pensamento escolástico na medida em que estes não compreenderam que os pressupostos de Galileu estariam mais próximos dos dogmas cristãos do que toda a física aristotélica que suportava o cosmos medieval. Vimos, com Kojève, o argumento de que a ciência clássica só pôde se constituir a partir do dogma cristão da

¹⁹¹ PESSOA, F. **Álvaro de Campos - Livro de Versos**. Lisboa: Estampa, 1993, p.66.

¹⁹² LACAN, J. (1965-66). A ciência e a verdade. In J. Lacan, **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

¹⁹³ p.11

encarnação, abrindo-se com ele a possibilidade de que o mundo empírico fosse regido pelas mesmas leis que regiam o mundo ideal, supralunar, na medida em que o corpo terrestre passaria a ser percebido como o corpo de Deus. Como sublinha Lacan, a época de Newton o enalteceu por “ter ficado à altura dos desígnios de Deus, que lhe sucedeu decifrar”¹⁹⁴. Não foi por não acreditarem em Deus que os cientistas se permitiram explicar o real pelo impossível, destruindo o cosmos medieval: ao contrário, foi por pensarem que a natureza obedecia a um plano divino e racional que puderam acreditar, em um ato de fé, que os instrumentos matemáticos que lhes foram concedidos poderiam ser usados para decifrar os desígnios divinos. Todavia, uma vez operado esse salto, a ciência pode operar com o saber excluindo de seu horizonte o problema de Deus, da verdade e da garantia do saber, reduzindo, assim, a verdade à sua dimensão formal. Haverá, portanto, um corte entre saber e verdade que produzirá um determinado tipo de sujeito, o “sujeito da ciência”, que será precisamente o sujeito sobre o qual irá operar a psicanálise. A figura topológica que será usada para pensar este corte será a fita de Moebius, uma figura de única face que ao ser cortada longitudinalmente a partir de sua linha interior se converte em uma figura de duas faces. De modo que se fôssemos criaturas bidimensionais sobre uma fita de Moebius apenas poderíamos nos certificar de que estivéramos em uma após a realização do corte. Com isto, Lacan nos diz que houve um tempo em que saber e verdade estiveram juntos em uma mesma dimensão, distinguindo-se apenas após a disjunção operada pelo advento da física matematizada. Saber e verdade não provieram de uma distinção originária, sendo antes dois aspectos de uma estrutura surgida a partir de uma determinada mutação histórica. Se no mundo medieval o saber e a verdade formavam uma mesma superfície, a partir da modernidade estão disjuntas, sendo o sujeito da ciência caracterizado por essa divisão. Sujeito que a psicanálise, efetivando uma subversão do pensamento cartesiano, indicaria o verdadeiro estatuto: o de ser um efeito do significante – um sujeito, digamos, sujeito ao inconsciente estruturado como linguagem.

Como argumenta Eidelsztein, existe em toda cultura uma modalidade de mal estar oriunda do advento do significante e a conseqüente perda da relação do sujeito humano com o objeto natural. Este mal-estar, no entanto, adquire diferentes formas em diferentes épocas e culturas, diferença correlata da especificidade com que cada cultura opera com o saber. Por “saber”, entenda-se: uma rede de significantes ligados entre si a partir de determinadas regras e condições. A sociedade moderna se caracteriza pelo lugar central conferido à ciência e ao modo particular com que a ciência articula as relações de saber. Como vimos no capítulo

¹⁹⁴ LACAN, J. (1968-69) **O Seminário, Livro 16**: De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p.275.

anterior, o saber científico, tal como compreendido por Lacan, articula-se a partir de certo ideal de racionalidade, matematicidade e comunicabilidade. E também, como dirá Lacan, pela forclusão da verdade. Tal contexto produzirá um determinado tipo de sujeito e uma modalidade de mal-estar a ele subjacente. Em “Ciência e Verdade”, Lacan indicará outros tipos de discurso (a religião, a magia) que pretendem oferecer uma resposta ao mal estar produzido pela ciência, comparando-os com o discurso psicanalítico. Ciência, religião, magia e psicanálise oferecem, cada qual, um determinado tipo de operação em relação ao saber e à verdade.

A psicanálise coincide com a ciência na importância dada ao saber matematizado, compartilhando do ideal de racionalidade e comunicabilidade em sua elaboração teórica. Além disso, dá à problemática do saber um lugar central em sua clínica, na medida em que compreende o inconsciente como um “saber não sabido”, a entrada em análise como uma atualização da função do “sujeito suposto saber” e o fim de análise como uma queda desta função (como será visto no próximo capítulo). Todavia, a psicanálise também realiza uma operação oposta à operação científica: enquanto a última se constituiu pela forclusão da verdade, coube à escuta freudiana a restituição da verdade no campo do saber.

Para melhor compreender estas teses, será preciso um percurso em torno das noções de “sujeito”, “saber” e “verdade” tal qual elaboradas por Lacan à época da publicação de “Ciência e Verdade”. Começemos pelo conceito de “sujeito”.

4.1. O sujeito

A primeira dificuldade com a qual nos deparamos ao tentar compreender o conceito lacaniano de sujeito advém da multiplicidade de sentidos no uso corrente do termo na língua. “Sujeito”, em português, significa comumente o que entendemos por “pessoa” e este é o primeiro sentido que devemos excluir para compreender o “sujeito” lacaniano: o sujeito não se refere a nenhuma pessoa. Para além disso, o termo tem uma vasta tradição filosófica que se acrescenta aos sentidos coloquiais, de modo que sujeito pode implicar as ideias de: sujeição, responsabilidade jurídica, unicidade, suporte, suposição, substância, etc. A segunda dificuldade para nós, falantes do português, reside no fato de não termos em nossa língua um sentido importante para a sua compreensão, o sujeito como “tema” ou “assunto”, sentido comum no inglês e no francês¹⁹⁵. Uma terceira dificuldade advém da estratégia com a qual Lacan costuma

¹⁹⁵ Eidelsztein, por exemplo, assim definirá o sujeito lacaniano: “Por “SUJEITO”, se entenderá o que em francês se designa *sujet* (assunto, tema, matéria), com o “sujeito lacaniano: o sujeito dividido, \$. Pode ser designado o sujeito do desejo ou do gozo, sempre produto de uma suposição e consequência de uma posição. Se fará sempre

se apropriar e subverter o significado de determinadas palavras, fazendo-as dizê-las o oposto do que comumente se entende por elas. É assim que termos como “falo”, “mulher”, “homem”, “pai” e “mãe” adquirem sentidos distantes do sentido coloquial comumente atribuído. A respeito do uso do termo “sujeito” pela psicanálise lacaniana, Nancy comenta:

eu diria que a psicanálise pode, todavia, chamar “sujeito” a isso ou aquilo de que se ocupa, mas não se trata mais do sujeito da filosofia. De minha parte, eu estaria muito inclinado a pedir à psicanálise que mudasse a palavra, para que se visse mais claro, inclusive se creio adivinhar um pouco o que a psicanálise escuta ressoar atrás da palavra sujeito.¹⁹⁶

Lacan, por sua vez, questionado por um filósofo sobre o mesmo, fornece uma resposta que esclarece algo de sua motivação em nomear conceitos com termos sempre tão equívocos:

que o sujeito tenha sobrevivido através da tradição filosófica é demonstrativo, se é que se pode dizer, de um verdadeiro insucesso do pensamento. Não estaria aí a razão para não se abandonar o termo "sujeito", no momento em que se trata, enfim, de dar uma guinada em seu uso?¹⁹⁷.

Por fim, uma dificuldade também oriunda do estilo lacaniano advém de que seus conceitos não possuem uma definição fixa, de modo que pudéssemos lê-los sempre da mesma forma independentemente do contexto em que aparecem. Um conceito, como um significante, não se refere a uma coisa e por isso não pode ser entendido senão em sua articulação com outros conceitos. No caso do termo “sujeito”, segundo Bonoris¹⁹⁸, poderíamos dar ao menos três definições: o sujeito como o que um significante representa para outro significante; o sujeito como imiscuição de outriedade, o sujeito moderno dividido entre saber e verdade. Embora haja aspectos em comum entre todas estas definições (trata-se sempre de um sujeito dividido entre duas instâncias, um sujeito que nunca é causa de si mesmo, sendo sempre o efeito suposto da relação entre dois elementos), não é possível fazer uma superposição entre uma definição e outra, de modo que será preciso ler o contexto em que o termo se insere e com quais outros elementos conceituais se relaciona. Dito isso, abordaremos alguns dos usos tradicionais de “sujeito” para compreender a subversão promovida por Lacan.

dividido entre dois: entre S1 e S2, ou entre falasser e Outro, ou entre duas cenas, ou entre I(A) e S, ou entre 1 e 0, etc.; nuca será uno nem idêntico a si mesmo; tampouco livre, nem sequer concebido em relação a alguma margem de liberdade. EIDELSZTEIN, A. **Las estructuras Clínicas a partir de Lacan** (Volume II), Buenos Aires: Letra Viva, 2008, p.48, tradução nossa.

¹⁹⁶ NANCY, J-L. **Un sujeto**. Buenos Aires: Ed. La Cebra, 2014, p.55, tradução nossa.

¹⁹⁷ LACAN, J. (1967) **Meu Ensino**. RJ: Jorge Zahar, 2006, p.100.

¹⁹⁸ BONORIS, B. **El sujeto como intervalo: de la intersubjetividad a la inmixture de otredad**. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

Segundo Nancy, nosso sentimento linguístico nos dá ao menos três significados distintos para o termo “sujeito”: (1) uma palavra que se aproxima da noção de “objeto”, no sentido que podemos falar sobre o “tema (subject/sujet) de uma exposição; (2) o “sujeito” como o termo que designa alguém que pode ter representações e/ou volições, bem como ter-se a si mesmo; (3) e, por fim, o sentido de “súdito”, mais comum em sua forma adjetivada, no sentido de algo que está sujeito a alguma coisa. O que encontramos em comum entre os três termos é a suposição¹⁹⁹ de uma unidade, a suposição de que há um sujeito (um assunto) sobre o qual falamos; um “sujeito” que se faz proprietário (e, por consequência, responsável) de sua vontade, de suas representações e de si mesmo; e um sujeito que se sujeita à algo ou alguém, de modo que o termo “sujeito” aparece sempre que há a suposição de algo que seja uno e não dividido, quer se trate de um átomo, quer se trate de um indivíduo²⁰⁰ sobre o qual atribuiríamos suas qualidades. Se o denominador comum de todas as acepções do termo “sujeito” é sua unidade, pode-se dizer que, em Lacan, tal conceito será subvertido em todas as suas acepções, na medida em que sujeito será justamente o que estará sempre dividido entre dois elementos. Há ainda, prossegue Nancy, um termo equivalente em grego para o *subject* latino, o *hypokeimenon*, comumente traduzido por “substância”. Embora tenha se convencido a falar em “sujeito cartesiano”, Nancy adverte que o conceito de “sujeito” no sentido que conhecemos é ausente na obra cartesiana, encontrando-se, ao invés disso, o termo “substância”. Substância, em tradução literal do latim, significa “posto debaixo”. Se o termo “sujeito” implica a suposição de algo que estaria por trás de seus atributos, a substância seria não uma suposição, mas uma posição, aquilo sob o qual não há mais nada. De modo que a substância se diferenciaria do sujeito por ser algo além de uma suposição e por designar algo concreto, existente. Para a tradição aristotélica, substância seria o suporte singular incognoscível que só apreendemos através de suas qualidades, não sendo possível conhecê-la em si mesma. Essa distinção nos interessa na medida em que em Descartes haverá uma apropriação do que não seria passível de ser apreendido, não havendo distinção entre a “substância pensante” e o seu atributo, isto é, o pensamento²⁰¹. A partir disso, Nancy colocará a seguinte questão:

quando Lacan escreve “o sujeito cartesiano é o pressuposto do inconsciente” não retém nesse momento mais do que o aspecto de enunciação do ego sum, esquece a

¹⁹⁹ Como expõe Nancy, a expressão “sujeito suposto” comporta uma tautologia, na medida em que “Subjectum, subjectum vel suppositum, em latim, é “o sujeito ou o suposto”, de modo que o “sujeito” é sua própria suposição. NANCY, J-L. **Un sujeto**. Buenos Aires: Ed. La Cebra, 2014, p.9, tradução nossa.

²⁰⁰ “O mínimo suposto sob a palavra “sujeito” é uma certa unidade”. Idem, p.14.

²⁰¹ “Com Descartes se trata de uma apropriação da substância por si mesma, ou de que o sujeito verdadeiramente põe sua suposição ou se põe supondo-se”. idem, p.36.

substância ou a substancialidade que em seguida é suposta ao ego. E é sem dúvida o que resta por interrogar ao sujeito lacaniano: substância ou enunciação?²⁰²

Devemos entender que o sujeito não é uma substância, isto é, não é um existente que permaneça no tempo, tampouco se trata de uma unidade que suporte uma variedade de atributos. Ao contrário, o sujeito é um efeito evanescente do dizer. Cito Lacan: “conferir essa prioridade ao significante em relação ao sujeito é, para nós, levar em conta a experiência que Freud nos descortinou, a de que o significante joga e ganha, por assim dizer, antes que o sujeito constate isso.”²⁰³. O dito produz o sujeito, não o contrário. Ou, como voltará a dizer nos anos 70: “É aqui que chego ao sentido do termo sujeito nesse outro discurso. O que fala sem o saber, me faz eu (je), sujeito. Sujeito do verbo, certamente, mas isso não basta para fazer-me ser”²⁰⁴. Descartes afirmara que só podia certificar-se de sua existência no momento em que duvidava, Lacan se apropriará desse raciocínio alterando a sua fórmula. Para Lacan, a fórmula cartesiana deveria estar escrita como um “penso: “logo existo””, com aspas ao redor da segunda oração, devendo-se entender que “o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem”²⁰⁵. Ou seja, é apenas no momento em que se pensa, ou melhor, em que se diz “logo existo”, que o sujeito, enquanto efeito suposto da linguagem, vem retroativamente ao mundo. Há, como salienta Eidelsztein²⁰⁶, uma perspectiva criacionista em Lacan, dado que a linguagem pode produzir algo a partir do nada, uma vez que “nenhuma outra coisa suporta a ideia filosófica tradicional de um sujeito, senão a existência do significante e se seus efeitos.”²⁰⁷ Se Descartes vinculou o pensamento ao ser, só o fez na medida em que se pensa com palavras, porque as palavras, quando encadeadas em um dizer, produzem o ser, sendo esta operação a própria essência da linguagem. Cabe ressaltar que Descartes precisará de uma outra instância para se assegurar de que sua existência não é uma mera suposição. Cito Lacan: “deve-se apreender no *ego* que Descartes acentua (...) o ponto em que ele fica sendo o que se apresenta como sendo: dependente do de deus da religião”²⁰⁸. Como veremos no próximo capítulo, é precisamente a distância que separa o Outro cartesiano (Deus, enquanto fiador da verdade) do Outro lacaniano (um saber sem sujeito) que implica a distância entre um sujeito que se apreende enquanto

²⁰² NANCY, J-L. **Un sujeto**. Buenos Aires: Ed. La Cebra, 2014, p.38, tradução nossa.

²⁰³ LACAN, J. (1964) Posição do Inconsciente, in **Escritos**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998, p.854.

²⁰⁴ LACAN, J. (1972-1973) **Seminário 20**: Otra vez, Versión Crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, p.372, tradução nossa.

²⁰⁵ LACAN, J. (1966) A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p.879.

²⁰⁶ EIDELSZTEIN, A. **El Origen Del Sujeto En Psicoanálisis**: Del Big Bang Del Lenguaje Y El Discurso. Buenos Aires: Ed. Letra Viva, 2018.

²⁰⁷ LACAN, J. (1961-62) **Seminário 9**: La identificación, Versión Crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, p.10, tradução nossa.

²⁰⁸ LACAN, J. (1966) A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p.879.

substância e outro que permanece no instante de suposição. O sujeito lacaniano, ao contrário do cartesiano, é evanescente porque apenas advém ao mundo enquanto é dito no momento da enunciação – e a este dito não se oferecerá qualquer garantia. Acrescente-se: o sujeito não é um significado e o significante não é um signo que representa uma coisa para alguém. Cito Lacan:

o efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse efeito, ele não é causa dele mesmo, mas traz em si o germe da causa que o cinde. Pois sua causa é o significante sem o qual não haveria nenhum sujeito no real. Mas esse sujeito é o que o significante representa, e este não pode representar nada senão para um outro significante.²⁰⁹

Dado que um significante não representa nada em si mesmo, remetendo-se apenas a outros significantes, surge a cada vez que se fala, como efeito advindo da própria natureza da linguagem em seu funcionamento, a suposição de que haveria algo para “além do muro da linguagem”. Isto é, um suposto²¹⁰ a que se referiria, um sujeito posto abaixo do significante que se articula a outro significante, razão pela qual um sujeito é o que um significante representa para outro significante. Cito Lacan:

Mas “o ser é”, como se diz, “o não-ser não é”. Há ou não há. Para mim, isso não é mais que um fato de discurso. Se supõe o ser a certas palavras: indivíduo, por exemplo, ou substância. É inclusive para dizer isso, que se supõe o ser – ao indivíduo, entre outras coisas. A palavra sujeito que eu emprego (...) toma evidentemente um acento diferente pelo fato do meu discurso.²¹¹

Ora, se um sujeito é causado pela linguagem, ele não pode ser causa de si mesmo. Na fórmula freudiana *Wo Es war, soll Ich werden*, Lacan notará “o paradoxo de um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade. Não sou, no entanto, causa de mim mesmo.”²¹² Como nota Agamben²¹³, o *Es* freudiano, lido por Lacan, é a própria linguagem - que causa o sujeito quando se converte em fala. Lacan acrescenta: “toda tentativa, ou mesmo tentação (...) de encarnar ainda mais o sujeito é errância: sempre fecunda em erros e, como tal, incorreta. Como também encarná-la no homem, o que equivale voltar à criança”²¹⁴. O sujeito, enquanto instância causadora, não deve ser buscado nem no adulto, na infância nem em qualquer evento primitivo (em qualquer filogenética), o sujeito não é causa, é, antes, efeito – da linguagem. Não

²⁰⁹ LACAN, J. (1964) Posição do Inconsciente, in **Escritos**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998, p.849.

²¹⁰ “O eu não é um ser, é um suposto ao que fala” LACAN, J. (1972-1973) **Otra Vez. Encore**, versão Ricardo E. Rodríguez Ponte p.373, tradução nossa.

²¹¹, Idem, p.370, tradução nossa.

²¹² LACAN, J. (1966) A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p.879.

²¹³ AGAMBEN, G. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Ed UFMG: Belo Horizonte, 2005.

²¹⁴ LACAN, J. (1966) A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p.873.

é, portanto, o sujeito autodeterminado da filosofia moderna. Não é, tampouco, uma pessoa ou um indivíduo. Como poderia, assim, ser uma instância de responsabilidade moral?

Freud, em sua famosa nota “sobre a responsabilidade moral sobre o conteúdo inconsciente dos sonhos” afirma que uma pessoa deve se responsabilizar pelo conteúdo inconsciente apreendido em um sonho, pois “a menos que o conteúdo do sonho (corretamente entendido) seja inspirado por espíritos estranhos, ele faz parte de seu próprio ser”²¹⁵. Igualmente famosa é a pergunta extraída do caso Dora e convertida em vetor de um tratamento de histeria: “qual a sua participação no mal de que lhe queixa?”. Ora, para Freud, a pulsão busca sua satisfação. E a quem pertence a pulsão, a quem pertencem as representações inconscientes? Ainda que em Freud o “Eu” já não coincida com a totalidade do aparelho psíquico, há uma noção de interioridade e exterioridade²¹⁶ que propicia a posição de que ou bem um conteúdo terá como causa espíritos exteriores (“estranhos”) a um certo continente, ou terá como causa o próprio indivíduo (ainda que se trate de um indivíduo dividido), de modo que se torna razoável esperar que este reconheça a responsabilidade por sua causação. Em Lacan, devemos sempre notar a ambiguidade do uso do genitivo em suas fórmulas, de modo que quando lemos “gozo do Outro” ou “gozo do corpo”, devemos nos perguntar: quem goza? O corpo goza ou o Outro goza do corpo? Dada a anterioridade do significante em relação ao sujeito, onde se deve posicionar a causa e a responsabilidade moral? “No Outro”, seria a resposta razoável, se não soubéssemos que o conceito de “Outro” não comporta nenhum sujeito; o “Outro, entendido como sujeito, não existe. O que não implica que não seja a causa do gozo, da verdade e do sujeito do inconsciente. Ser a causa, todavia, não implica que possa suportar alguma responsabilidade moral, pela razão de não ser sujeito. Há, ainda assim, dois momentos em que Lacan se utiliza do termo “responsabilidade”. Em Posição do inconsciente: “É nisso que todo discurso tem o direito de se considerar, por esse efeito, irresponsável. Todo discurso, exceto o daquele que ensina, quando ele se dirige a psicanalistas”²¹⁷. E, em “Ciência e Verdade”: “por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis”. Eidelsztein²¹⁸ chama atenção para a ambiguidade do termo “posição”. Podemos pensar o título do escrito lacaniano intitulado “Posição do Inconsciente” em termos tópicos, no sentido de uma questão sobre qual seria a “posição do inconsciente” em relação a outras instâncias psíquicas, como faz Freud. Mas

²¹⁵ FREUD, S. (1925) A responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 19**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

²¹⁶ Noção que, em Lacan, o recurso à topologia visa justamente resolver, de modo que a superfície da banda de Moebius, onde não há interior, exterior ou avesso deverá sempre ser usada em substituição à noção de esfera.

²¹⁷ LACAN, J. (1964) Posição do Inconsciente, in **Escritos**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998, p.850.

²¹⁸ EIDELSZTEIN, A. **Posición del inconsciente**. Curso dictado en 1996 en la U.B.A.

também podemos nos referir à questão sobre nossa posição quanto ao estatuto do inconsciente: é orgânico, é linguístico? “Posição” tem ainda o sentido, menos comum em português, de uma substantivação do verbo “pôr”, transformando-se no ato de pôr algo em algum lugar: o que, no caso do sujeito lacaniano, será posto abaixo da barra de S1 a S2, o sujeito su-posto²¹⁹ que um significante representa a outro significante. Lendo a afirmação de “Posição do Inconsciente” conjuntamente com a de “Ciência e Verdade”, podemos entender que a responsabilidade a que Lacan se refere é a responsabilidade do teórico da psicanálise, posto que de sua posição de sujeito derivará um determinado tipo de clínica. O teórico traz ao mundo os seus conceitos, posiciona-os em relação a outros e pode ser responsabilizado por seus efeitos. Sobre o assunto, remetemos o leitor aos artigos de Eidelsztein²²⁰, Goldenberg²²¹ e Flavia Dutra²²². Destas considerações, podemos concluir que Lacan promove um pensamento e uma prática avessas a qualquer individualismo que pense o sujeito como um ser autodeterminado e isolável. Cito Eidelsztein:

...cada vez que operamos com “sujeito” devemos ter em conta qual é a dimensão de Outridade que nos permite aceder a ele. Mas ainda que nos permita aceder ao “sujeito”, não acedemos nunca al “sujeito” como tal – sempre é nesse pré-requisito, nessa condição sine qua non que é “imiscuído” com Outridade. A ética que eu proponho desenvolver é exatamente essa: uma ética que diz “não” a considerar, em Psicanálise, ao sujeito sem Outridade. O sujeito sem Outridade se chama “Indivíduo”. E o indivíduo é o máximo ideal, o ideal fundamental do Ocidente. Pensem nos ideais ocidentais, os mais radicais: ‘liberdade’, ‘si mesmo’, ‘responsabilidade’, etc. Todos eles tendem ao indivíduo.²²³

²¹⁹ O que não deixa de ser uma redundância, pois, como vimos em Nancy, sujeito é por definição o que é su-posto, posto abaixo.

²²⁰ Eidelsztein argumenta que a frase “de notre position de sujet [singular], nous sommes toujours responsables”, tem sido incorretamente lida como: “de nossa posição de sujeitos [plural] somos sempre responsáveis”, precisamente como efeito dos pressupostos pelos quais psicanalistas pensam sua prática. EIDELSZTEIN, A. La ‘responsabilidad subjetiva’, in: **El rey está desnudo**, n.8, 2015, tradução nossa.

²²¹ Cito Goldenberg: “se definimos o “sujeito do inconsciente” como a diferença entre o que o paciente quería dizer e o que de fato disse, é evidente que não é alguém que possa fazer-se responsável de nada, visto que “isso” só existe retroativamente por um instante.”. GOLDENBERG, R. **Dos observaciones sobre el sujeto, 2020**. Disponível em: <https://ricardogoldenberg.com.br/wp-content/uploads/2020/10/apertura-2-dos-observaciones-sobre-el-sujeto.pdf>. Acessado em 12/06/22, tradução nossa.

²²² DUTRA, F. Sujeito e Responsabilidade, in: **El rey está desnudo**, Revista del psicoanálisis por venir», 09/2015. Disponível em: <https://www.elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2015/09/Sujeito-e-responsabilidad.pdf>.> Acessado em 20/05/2022.

²²³ EIDELSZTEIN, A. **La ética del psicoanálisis**. Curso dictado en Apertura Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, el 25 de octubre de 2001, tradução nossa.

O termo imiscuição de outridade, que dá título à conferência de Lacan²²⁴ em Baltimore, visa, como indica Bonoris²²⁵, substituir o termo “intersubjetividade” utilizado por Lacan até então. Sabe-se que Lacan cedo abandona o conceito de intersubjetividade, o que não implica uma perspectiva individual do sujeito. Lacan abandona o termo “intersubjetividade” para ressaltar que não se trata de uma diversidade de sujeitos relacionados entre si, mas da relação do sujeito com um terceiro elemento, o Outro – que, por sua vez, não é um sujeito. Não são efeitos ilhados porque tampouco se deve compreender “sujeito” e “Outro” como instâncias separadas, mas como instâncias em estado de imiscuidade (a figura da banda de moebius pode ajudar aqui mais uma vez). Dado que o sujeito está em imiscuição de outridade, para cada Outro deveremos ter um certo tipo de sujeito. Em “Ciência e Verdade” Lacan pensará o estatuto do sujeito moderno, isto é, o estatuto do sujeito efeito de um Outro que já não é o Outro divino que reunia verdade e saber na palavra revelada. Tentará, portanto, indicar o estatuto do sujeito produzido a partir do corte engendrado pela ciência moderna, a saber: o sujeito dividido entre saber e verdade.

4.2. O sujeito dividido entre saber e verdade

Em “Ciência e Verdade”, Lacan afirmará que o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência, isto é, o sujeito que adveio da mutação decisiva que “por intermédio da física, fundou A ciência no sentido moderno”²²⁶. Tal mutação, caracterizada por um “rechaço de todo saber” (de todo saber fundamentado na autoridade ou no mundo intuído), pretendeu “fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser”²²⁷. O sujeito cartesiano seria assim testemunha da disjunção que a ciência ocasionara entre saber e verdade.

No momento em que o saber se autonomiza, será necessário que a filosofia reencontre a garantia de verdade do saber. O sujeito cartesiano, dividido entre saber e verdade é, portanto, efeito do advento da ciência moderna, sendo justamente sobre este sujeito que a psicanálise visa operar. Disto se deduz outra das teses de Ciência e Verdade: “que é impensável, por exemplo, que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência”²²⁸. Freud não rompera jamais com o cientificismo,

²²⁴ LACAN, J. (1966/1970). *Of structure as an immixing of an Otherness prerequisite to any subject whatever*. In R. Macksey & E. Donato, *The Structuralism Controversy*. Baltimore and London: John Hopkins Press.

²²⁵ BONORIS, B. *El sujeto como intervalo: de la intersubjetividad a la immixtion de otredad*. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

²²⁶ LACAN, J. (1966) A ciência e a verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p.869.

²²⁷ Idem, p.870.

²²⁸ Idem, p.871.

ao contrário, fora o cientificismo da psicofisiologia de sua época que conduziu Freud “a abrir a via que para sempre levará seu nome”, via que “nunca se desvinculou dos ideais desse cientificismo” e cuja marca que lhe traz dele “não é contingente, mas lhe é essencial”.²²⁹ Lacan, em um típico gesto de retorno e subversão do pensamento freudiano, sugere então que a divisão do aparelho psíquico estabelecida por Freud representa o que pretende demonstrar como sendo a divisão entre saber e verdade. Jung, ao contrário de Freud, apresentaria ainda um sujeito pré-moderno, dotado de profundezas e capaz de estabelecer uma relação direta com um saber arquetípico previamente ordenado – e de algum modo revelado. Freud, ao invés disso, teria se deparado com uma modalidade de saber que “não tem outro sentido senão o que retomo – o inconsciente é linguagem”²³⁰. Um exemplo ilustrativo dessa distinção encontramos no fato, lembrado por Bonoris, de que tanto Freud como Descartes atribuíram a um sonho a intuição que lhe permitiram aceder um dado saber. Todavia, enquanto Freud designou o inconsciente como causa de seu sonho, Descartes atribuiu a causa ao “Espírito da Verdade”. Cito Bonoris:

O sonho [de Descartes], que se manifesta como uma verdade revelada, lhe diz, paradoxalmente, que a verdade nunca mais poderá ser alcançada por esses meios. Desde então, a aquisição do saber científico e racional dependerá de sua adequação ao método e não do conhecimento das Escrituras nem da revelação de algum espírito. O sonho de Descartes é a manifestação cifrada da metamorfose entre o saber e a verdade que deu lugar a um novo sujeito²³¹

Freud, por outro lado, não encontra qualquer indício de transcendência no texto a ser decifrado de seus sonhos. Como conclui Bonoris, “se Deus é o Outro, o inconsciente é o Outro barrado, um Outro incompleto e inconsistente que não pode garantir nenhum saber verdadeiro”²³².

Vimos, no capítulo anterior, os pressupostos epistemológicos que orientam a interpretação lacaniana da modernidade. No capítulo seguinte, abordaremos com maior profundidade a concepção lacaniana sobre o saber científico, a partir do conceito de “sujeito suposto saber”. Por ora, tenhamos em mente os seguintes aspectos a respeito do saber: (1) “saber”, para Lacan, refere-se a uma rede articulada de significantes; (2) o saber científico caracteriza-se por uma maneira particular de operar com o saber. O saber, difere-se portanto, do conhecimento na mesma medida em que um significante difere de um signo, isto é, na medida em que um significante se refere sempre a um outro significante, ao contrário do signo

²²⁹ LACAN, J. (1966) A ciência e a verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p.871.

²³⁰ Idem, p.881.

²³¹ BONORIS, B. *El nacimiento del sujeto del inconsciente*. Buenos Aires: Letra Viva, 2019, p.65, tradução nossa.

²³² Idem, p. 18.

que busca representar uma coisa – ou uma realidade – para alguém. O saber científico caracteriza-se, assim, por uma modalidade de saber articulado a partir de alguns ideais, como: racionalidade, matematização, acumulabilidade, coerência lógica interna, comunicabilidade, universalidade, etc. Em “Ciência e Verdade”, o saber científico será caracterizado por (1) partir de um ato de fé; e (2) foracluir a dimensão da verdade enquanto causa, reduzindo-a a uma verdade formal: uma verdade tomada pela coerência interna entre axiomas e proposições dentro de um certo conjunto lógico de afirmações. Por um lado, Lacan pensa, com autores como Koyré e Kojève, a dependência da ciência de pressupostos racionalistas, cristãos e platônicos, quanto à natureza do mundo. Por outro lado, pela razão mesma deste salto de fé carecer de justificativa, a ciência pode foracluir a dimensão da verdade sobre o saber, relegando esta questão ao filósofo que, no caso paradigmático da filosofia cartesiana, poderá delegar a Deus a função de ser fiador da verdade. O cientista, todavia, pode trabalhar sem se preocupar com a verdade dos fundamentos dos seus axiomas. Ao cientista interessa pensar o “como” as coisas funcionam a partir de certas hipóteses iniciais (e arbitrárias), não o porquê (quer se trate da causa primeira ou da causa final). Tampouco interessa ao cientista a produção de uma visão de mundo ou de uma verdade subjetiva que contemple as particularidades de cada pessoa. Existirão, no entanto, cientistas mais ou menos à altura da modernidade. Se a física quântica e as geometrias não-euclidianas, com o que implicam de ruptura com uma concepção unitária de natureza que a ciência haveria de representar, expõem exemplarmente a ruptura ocasionada entre saber e verdade, sendo, por isso, exemplarmente modernas; outras ciências esforçam-se por suturar a hiância entre saber e verdade que produziu o sujeito da ciência. Perceba-se: a ciência, para Lacan, não foracluiu o sujeito da ciência (que, diga-se, é o próprio sujeito sobre o qual a psicanálise opera), antes, ela o produz. Todavia, algumas modalidades de ciência tentariam, sem sucesso, suturá-lo. Em “Ciência e Verdade” serão dois os exemplos dados por Lacan: a psicologia e a lógica simbólica. Para Lacan, a lógica simbólica tentaria suturar a hiância do sujeito moderno pretendendo oferecer uma metalinguagem que pudesse avaliar a validade de qualquer afirmação expressa nas línguas naturais – nas línguas regidas pelas leis do significante, sempre passíveis de equívocação. O desenvolvimento dos teoremas da incompletude de Gödel, as lógicas paraconsistentes, os paradoxos de Russel, dentre outros desenvolvimentos da lógica moderna, serão reiteradamente utilizados por Lacan como exemplos de impossibilidade de construção de uma garantia metalinguística, de modo que não teria sido possível, até então, justificar formalmente todos os axiomas de uma determinada disciplina. Ora, se Lacan pode afirmar que a ciência parte de um “ato de fé”, isso se dá, justamente, pelo caráter arbitrário dos

axiomas de uma disciplina. Fosse possível fundamentar estes pressupostos em uma apreensão intuitiva do mundo, em uma palavra revelada do Outro divino ou em um sistema lógico completo e consistente, estaria encerrada a hiância que a ciência moderna produziu entre verdade e saber. Já a Psicologia, pretendendo fazer do sujeito um objeto de estudo, tentaria suturar o sujeito, objetificando-o em “homem”, um objeto passível de ser objetivado nas “ciências do homem”. Fazendo isso, no entanto, perderia de vista todos os aspectos pelos quais Lacan caracteriza o “sujeito da ciência”²³³. Eidelzstein sugere que o “sujeito da ciência” lacaniano pode ser compreendido por sua relação de antinomia aos ideais de ciência, de modo que: se a ciência almeja a racionalidade, o sujeito da ciência é regido por um inconsciente que ignora o princípio de não-contradição; se a ciência visa a matematização, o seu sujeito só pode se expressar através das línguas naturais passíveis de equivocação; se a ciência parte de um ato de fé (“a natureza não nos engana”), ao seu sujeito estará sempre presente o horizonte de que o Outro não diga a verdade; etc. Interessa-nos, sobretudo, a seguinte antinomia: se a ciência foraclui a verdade, o seu sujeito estará sempre submetido às “leis de uma gravitação que lhe é própria e que se chama verdade”²³⁴. De modo que, se a verdade é foracluída do fazer científico, não é, todavia, extirpada da vida do sujeito que advém dividido entre saber e verdade após o corte operado pela ciência moderna. Cito Lacan: “para o sujeito da ciência, ambas [magia e religião] não passam de sombras, mas não para o sujeito sofredor com quem lidamos”, dado que “a verdade do sofrimento neurótico é ter a verdade como causa”²³⁵. Não à toa, embora a ciência constitua o horizonte da subjetividade moderna, convivem com o discurso científico, no interior das sociedades ocidentais modernas, inúmeros discursos e práticas que operam com uma lógica distinta e para as quais não está excluída a dimensão da verdade. Poderíamos, como exemplo, citar uma lista extensa de misticismos, religiões orientais e terapias alternativas. Lacan, em “Ciência e Verdade”, oferecerá três modalidades de saber para os quais a dimensão da verdade não se encontra excluída: a magia, a religião e a psicanálise²³⁶.

²³³ Ao mesmo tempo que critica a psicologia, Lacan reconhece sua dívida em relação ao estruturalismo, recordando que este introduziu “em toda “ciência humana” – entre aspas –, um sujeito que está em inclusão externa ao seu objeto, na medida em que trouxe ao mundo a descrição de um saber que nos ultrapassa, um saber “bem separado do sujeito” Voltaremos a isto no capítulo seguinte. LACAN, J. (1966) A ciência e a verdade, in: **Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.876.

²³⁴ LACAN, J. (1951). Intervenção Sobre a Transferência, in: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 215.

²³⁵ LACAN, J. (1966) A ciência e a verdade, in: **Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.885.

²³⁶ Ao contrário de Freud, Lacan não cita a Filosofia como exemplo, o que poderia servir para diferenciar dela a psicanálise. Eidelzstein arrisca uma hipótese sobre essa ausência: a filosofia não seria um discurso vivo, de modo que, de certo modo, já não faria parte de nosso mundo.

4.3. Psicanálise e verdade

Se a ciência reduz a verdade à sua dimensão formal, a religião a manterá sob o aspecto de “causa final”. A pergunta que a ciência exclui sobre a finalidade dos fenômenos²³⁷ permanece no interior do discurso religioso a partir da consideração dos desígnios divinos, tratando-se, portanto, de uma verdade opaca ao homem, mas presente, à espera de ser revelada no juízo final: “o religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade. Por isso ele é levado a atribuir a Deus a causa de seu desejo”²³⁸.

Ao contrário da ciência, a psicanálise não exclui a dimensão da verdade que faz padecer o indivíduo neurótico, todavia, já não se tratará, para a psicanálise, da verdade oriunda do discurso religioso. A causa da verdade já não será Deus, mas a própria matéria significativa, a linguagem, razão pela qual Lacan dirá, em *Ciência e Verdade*, que para a psicanálise a verdade possui causa material, fundando-se em um *moterialisme* (jogo de palavras entre *mot* e *materialisme*). Para a psicanálise, a causa da verdade é o significante na medida em que a causa do sentido (como a do sujeito, a do gozo e a do ser) é a própria articulação significante. Cito Lacan: “a psicanálise, ao contrário, acentua seu aspecto de causa material. Assim se deve qualificar sua originalidade na ciência. Essa causa material é, propriamente, a forma de incidência do significante como aí eu defino”²³⁹.

Barbara Cassin aproxima Lacan do pensamento sofisticado, sustentando que compartilham uma mesma premissa: a verdade existe enquanto efeito do dizer. Para a autora, o sofista não nega a existência da verdade, sua posição é quanto ao discurso: “o ser, a verdade, se por ela se tem apreço, é um efeito do dizer”²⁴⁰. Discordando da leitura que Badiou²⁴¹ realiza sobre a sofística, concorda, no entanto, com as outras duas teses de Badiou²⁴² a respeito do sentido da verdade em Lacan: (1) a verdade estaria sempre em dívida com relação ao que dela se diz, podendo apenas ser semi-dita; (2) não haveria um critério de verdade, pois a verdade é menos um critério do que uma operação. Em outros termos, a verdade só se dá no dito, não havendo uma verdade da verdade, na medida que não existe uma metalinguagem para validar a linguagem com a qual nos expressamos. A verdade não é anterior ao momento em que é dita - outra forma de dizermos que não existe metalinguagem. Não há uma verdade para além dos

²³⁸ LACAN, J. (1966) A ciência e a verdade, in: **Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.887.

²³⁹ Idem, p.890.

²⁴⁰ CASSIN, B. **Jacques, o Sofista**. Rio de Janeiro: Autêntica, 2017, p.70.

²⁴¹ Para Badiou, o sofista recusa a verdade, o que não aconteceria com Lacan.

²⁴² BADIOU, A. **Fórmulas do Aturdido**, in: **Não há relação sexual**. Ed. Zahar: Rio de Janeiro, 2013.

efeitos de significação, assim como não há outra linguagem que pudesse expressar a verdade verdadeira para além dos efeitos de equívocação da linguagem que utilizamos diariamente. De modo que, quando Freud convida o paciente a associar, ele sempre fala a verdade. O aforisma lacaniano, “Eu, a verdade, falo” quer dizer: “tudo o que há por dizer da verdade, da única, ou seja, que não existe metalinguagem (...) uma vez que a verdade se funda pelo fato de que fala, e não dispõe de outro meio para fazê-lo”²⁴³. Há, como indica Ianini²⁴⁴, dois axiomas de Lacan sobre a verdade: (1) a verdade fala; e (2) não há verdade da verdade.

Encontramos uma eloquente caracterização da verdade como efeito do dizer e da ausência de metalinguagem em um texto de Novalis chamado “Monólogo”. Debruçando-se sobre a natureza do fazer poético, Novalis ironiza aqueles que julgam poder falar em intenção das coisas, ignorando que a linguagem joga apenas com suas próprias regras. Cito Novalis:

Quando alguém fala apenas por falar, pronuncia exatamente as verdades mais esplêndidas, mais originais. Mas se quiser falar de algo determinado, a linguagem caprichosa o faz dizer o que há de mais ridículo e arrevesado. Se apenas se pudesse tornar compreensível às pessoas que com a linguagem se dá o mesmo que com as fórmulas matemáticas - Elas constituem um mundo por si - Jogam apenas consigo mesmas, nada exprimem a não ser sua prodigiosa natureza.²⁴⁵

O poeta (e o profeta) seria então, para Novalis, aquele que não apenas compreendeu a natureza da linguagem, mas que soube usá-la a seu favor. Ao fim, Novalis expressa algo que ilustra o recurso estilístico de Lacan em sua alegoria da verdade:

Se com isso acredito ter indicado com a máxima clareza a essência a função da poesia, sei, no entanto, que nenhum ser humano é capaz de entendê-lo e disse algo totalmente palerma, porque quis dizê-lo, e assim nenhuma poesia resulta.

Disse algo “palerma” porque quis dizê-lo, isto é, porque pretendeu fazer uma metalinguagem que explicasse a natureza da linguagem. E Novalis prossegue:

Mas, e se eu fosse obrigado a falar? e se esse impulso a falar fosse o sinal da instigação da linguagem em mim? e minha vontade só quisesse tudo a que eu fosse obrigado, então seria eu um escritor por vocação, pois um escritor é bem, somente, um arrebatado da linguagem?

Se tivermos em mente o que se passa na experiência analítica, não teremos dificuldade em compreender porque Lacan é levado a uma posição similar à de Novalis. Pois se o escritor

²⁴³ LACAN, J. (1966) A ciência e a verdade, in: **Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.882.

²⁴⁴ IANINI, G. Antes só: Lacan e a verdade. In: **Revista Cult**. São Paulo, ano 20, n. 8, 2017.

²⁴⁵ NOVALIS, F. V. H. **PÓLEN: Fragmentos, diálogos, monólogo**. Rio de Janeiro: Iluminuras, 2001.

deve se deixar levar pelas leis da linguagem, o analisante precisa aceitar as regras do significante e da associação livre. Em uma análise não se trata de dizer o que um sujeito pensa, mas de deixar a linguagem falar para que se produza o sujeito de uma análise. E, uma vez que um analista apenas dispõe da mesma ferramenta que o analisante (a própria linguagem), seria um equívoco imaginá-lo em posição de produzir uma metalinguagem sobre o discurso do analisante. Em verdade, o sujeito de uma análise se produz em imiscuição de outridade, entre analista e analisante, ambos subordinados à verdade que fala. Assim, a verdade que havia sido foracuída pela ciência retorna através da escuta analítica com aspecto bastante distinto de sua caracterização no interior do discurso religioso. Se, para a ciência, o saber é uma sintaxe sem semântica, o mesmo não se dá para o seu sujeito, o neurótico dividido entre saber e verdade para quem a pergunta sobre o sentido do discurso se confunde com a pergunta sobre o desejo do Outro e, por consequência, do seu próprio desejo, sintetizada na seguinte questão: “o que isto quer dizer?”. O que quer dizer este discurso que, em análise, descubro que me causa sem que o soubesse? O que isto que acaba de ser dito *quer* dizer sobre mim? Se o religioso entregava a Deus e à causa final o sentido desta pergunta, o mesmo não se dará com o psicanalista, para quem a causa deverá ser encontrada neste Outro sem sujeito chamado “inconsciente”. A verdade já não é garantida pelo Outro divino (que serviria de metalinguagem ao que é dito), tendo sua causa localizada inteiramente no próprio significante. Como aponta Meschiany, a verdade difere-se, portanto, da certeza, sendo antes “um efeito discursivo caracterizado como um meio-dizer, com sua margem lógica de incerteza”²⁴⁶. Desse modo, podemos compreender a dependência da psicanálise em relação à ciência a partir da mudança que a ciência produz em nossa relação com o outro divino. Serraillet faz uma boa síntese do tema:

se tivéssemos que escrever em álgebra lacaniana o lugar do Deus cartesiano, empregariamos a notação A (letra inicial de Autre/Outro). O lugar A, como lugar da palavra em função da qual se coloca o problema da verdade. Quando no pensamento filosófico e científico” este lugar se atribui a Deus como garantia de toda verdade, aparece a figura do que Lacan chama “deus dos filósofos (...) este [o S.s.S] sustenta o acoplamento ilusório entre saber e verdade – muitas vezes em função do endeusamento da figura do analista ou da psicanálise mesma”²⁴⁷.

Veremos com mais profundidade o conceito do “sujeito suposto saber” no próximo capítulo, por ora, percebamos: embora a ciência parta de um ato de fé, este ato é esquecido e a

²⁴⁶ MESCHIANY, D. Una hipótesis: el sujeto de la ciencia, in: **El rey está desnudo**, Revista del psicoanálisis por venir, nº 6, sep/2015, p.13, tradução nossa.

²⁴⁷ SERRAILET, M. El sujeto lacaniano como sujeto de la ciencia en relación al Otro como lugar de la verdad, In: **El rey está desnudo**, Revista del psicoanálisis por venir, nº 6, sep/2015, p.7, tradução nossa.

ciência (quando não está ocupada em suturar a hiância aberta entre saber e verdade), pode foracluir este Outro divino que garantiria a verdade do saber. A verdade foracluída, todavia, retorna enquanto preocupação neurótica acerca do sentido do saber e da verdade do desejo. Verdade, sentido, desejo permanecem causados pelo Outro; todavia, esse Outro, perdida sua dimensão divina, reduz-se à própria articulação significativa, à própria linguagem, isto é: ao próprio saber. Excluir a dimensão divina do Outro implica excluir o sujeito do saber, o sujeito suposto saber. A este saber doravante sem sujeito, a psicanálise lacaniana nomeará “inconsciente”. Quando Deus silencia, o inconsciente balbucia. A verdade, portanto, retorna. Como afirmara Lacan, Deus não morreu, tornou-se inconsciente.

4.4. Reinsserir a verdade no campo do saber

O discurso analítico se distingue do discurso religioso em relação ao que se atribui como causa da verdade. Esta não é, no entanto, a única distinção entre psicanálise e religião, pois enquanto a religião rechaça a ciência, a psicanálise seria impensável em um contexto histórico que não estivesse marcado pela discursividade científica. Além disso, a psicanálise compartilha com a ciência alguns de seus ideais. Eidelsztein fornece a seguinte definição para a psicanálise: “uma prática terapêutica concebida como uma resposta racional e, portanto, comunicável, ao mal-estar na cultura específica do sujeito da ciência (...) mediante o resgate das funções do desejo e da verdade no campo do saber”²⁴⁸. Assim, a psicanálise compartilharia com a ciência do ideal de um saber racional e comunicável, distinto de outros saberes, como o saber religioso. É a partir dessa perspectiva que devemos compreender o projeto lacaniano de formalização da psicanálise. Se Freud pensara que no futuro a psicanálise deveria ser incluída no interior das ciências biológicas, Lacan, coerente com sua leitura da ciência moderna, pretende formalizar o saber analítico em uma escrita matemática do real. Proposta cuja intenção se mostra oposta ao que apontam alguns de seus críticos. Simanke²⁴⁹, por exemplo, acredita que o retorno de Lacan a Freud consistiu em um projeto de metaforização da teoria freudiana. Ali onde Freud faria um uso apenas provisório da metáfora, à espera de que as metáforas tivessem uma futura confirmação em observações clínicas ou fossem assimiladas pelo vocabulário de uma biologia por vir, Lacan promoveria uma reificação da metáfora sem qualquer expectativa de demonstrá-

²⁴⁸ EIDELSZTEIN, A. **Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Intervalo y holofrase, locura, psicosis, psicossomática y debilidad mental**. Vol. I. Buenos Aires: Letra Viva, 2008, p.11.

²⁴⁹ SIMANKE, R. A letra e o sentido do “retorno a Freud” de Lacan: a teoria como metáfora, in: **Um Limite Tenso**, Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo, Ed. Unesp, 2002.

la empiricamente. Mais que isso, Lacan compreenderia como metáforas os conceitos menos metafóricos de Freud (o vocabulário energético dentre outros conceitos importados das ciências naturais), enquanto daria um sentido literal aos conceitos que Freud usaria de forma metafórica (o inconsciente como um hieroglifo a ser decifrado, por exemplo). Lacan teria produzido uma teoria inteiramente ficcional sem o apoio da experiência clínica, produzindo conceitos que nada seriam além de metáforas reificadas que, em um segundo momento, transformariam-se em uma formalização prematura, de modo que a teoria seria “infestada de metáforas algébricas, lógicas, topológicas, matemáticas, etc., amortalhadas ao serem tomadas ao pé da letra”²⁵⁰. Crítica parecida realiza Sokal e Bricmont, para quem as “analogías [de Lacan] entre psicoanálisis y matemáticas son las mas arbitrarias que podemos imaginar, y no da de ellas (ni aquí ni en ningún otro lugar en su obra) absolutamente ninguna justificación empírica o conceptual.”. Não nos parece razoável dizer que não há na obra lacaniana uma justificação para o uso que faz das matemáticas. Pode-se discutir se são boas ou más justificativas, mas o recurso à matematização lacaniano se vincula a uma leitura da ciência e da modernidade que atravessa todo seu ensino. Tampouco Lacan estaria de acordo quanto ao aspecto metafórico de seus conceitos. Dito assim, o recurso à topologia e ao matema poderiam ser substituídos por qualquer outro tipo de metáforas - por metáforas literárias, por ex. Ainda que um hipotético leitor possa apreender as formalizações lacanianas de modo metafórico (como, aliás, Lacan procedeu com a biologia freudiana), esta não foi a intenção de Lacan. Na conferência em Baltimore, nos Estados Unidos, ao ser questionado se o uso que faz da topologia deveria ser compreendido como uma analogia, Lacan responde:

Analogia de que? “\$” designa algo que pode ser escrito exatamente como este \$. E eu disse que o \$ que designa ao sujeito é instrumento, matéria, para simbolizar uma perda. Uma perda que você experimenta enquanto sujeito (e eu também). Em outras palavras, esse espaço entre algo que tem significados marcados e essa outra coisa que é o meu discurso real, o qual tento pôr no lugar onde se encontram vocês, não como outro sujeito, senão como pessoas capazes de entender-me. Onde está o analogon? Essa perda, ou existe ou não existe. Se existe, só é possível designar a perda por meio de um sistema de símbolos. Em qualquer caso, a perda não existe antes de que a simbolização indique seu lugar. Isso não é uma analogia. Verdadeiramente se encontra em uma parte da realidade essa espécie de toro. Esse toro realmente existe e é exatamente a estrutura do neurótico. Não é um analogon, nem sequer é uma abstração já que uma abstração é uma espécie de diminuição da realidade e eu creio que é a realidade mesma.²⁵¹

²⁵⁰ SIMANKE, R. Idem, p. 301.

²⁵¹ LACAN, J. (1966) Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto. In: *Acheronta* N° 13, tradução nossa.

Se parte dos intérpretes de Freud encontraram na metáfora uma forma de interpretar a metapsicologia freudiana (dissociando-a de qualquer expectativa de fazer da biologia uma metalinguagem para a psicanálise), Lacan pensa a formalização matemática não como uma analogia a qualquer realidade suposta, mas como a tentativa de escrever o Real. Como afirma Koyré, para a física galileana os corpos que se movem em linha reta num espaço vazio não são corpos reais que se deslocam em um espaço real, mas corpos matemáticos que se deslocam num espaço matemático, de modo que a teoria científica precederia o fato e a experiência, fazendo da teoria nosso meio exclusivo de apreensão do real. Devemos ter isso em mente para compreender afirmações de Lacan tais como: “o real é esse ponto de fuga como o objeto da ciência (e não do conhecimento, que é mais do que criticável), o real é o objeto da ciência” e “se existe uma chance de captar algo que se chama o real, não é em outro lugar senão o quadro-negro”. Assim, se a metapsicologia freudiana for uma analogia, esta seria uma analogia de qual referente? A que realidade estaríamos designando com o conceito de “energia psíquica”? Para Lacan, este modo de colocação de problema não faria sentido, pois o saber científico não pretende conhecer uma realidade (que poderia ter como primeiro passo provisório o uso da metáfora), mas produzir um saber formalizado, uma escrita matemática do real. Apontemos então alguns aspectos do projeto de formalização lacaniano relacionados aos seus fundamentos e aos problemas que visa solucionar, sem com isso pretender avaliar o sucesso da mesma.

Em “A Obra Clara”, Milner analisa o ensino lacaniano em relação à ciência, distinguindo o que considera serem dois momentos na obra de Lacan, designados por Milner como os primeiro e segundo classicismos lacanianos. No “primeiro classicismo”, característico dos primeiros anos de ensino, Lacan teria a linguística estrutural como modelo de cientificidade, mas apenas na medida em que esta ciência estaria à altura do que Milner chama de “galileísmo ampliado”. Já no “segundo classicismo”, a linguística deixaria de ser o referencial privilegiado da psicanálise lacaniana, momento em que se radicalizara ainda mais o projeto de formalização matemática. Por “galileísmo” devemos entender aquilo que Koyré compreendia como os princípios da ciência moderna: a depuração das qualidades imaginárias dos objetos através da matematização do real. Por “ampliado” deve-se entender o gesto de estender os princípios de matematização da física para objetos não-naturais, alheios aos propósitos originais do galileísmo. A psicanálise, para Lacan, é correlata do advento da ciência e partilha com ela do seu ideal de matematização. Segundo Milner, se a linguística pode servir de modelo para Lacan, o foi apenas por obedecer aos critérios de formalização e desimaginarização de objetos tal qual a física matematizada que deu início à modernidade. A linguística estrutural seria científica na

medida em que fosse galileana. A linguística estrutural foi o referencial privilegiado de Lacan até o momento em que fora possível supor a existência de uma estrutura de propriedades mínimas que fossem comuns à linguística e à matemática, hipótese que Milner chamar de “conjectura hiperestrutural”. Na medida em que não fora possível estabelecer essa estrutura a partir da linguística, a linguagem passa a ser um objeto científico “apenas pelas propriedades que só ela tem, mas não pelas propriedades estruturais mínimas que compartilharia com a estrutura qualquer”²⁵². Assim, Lacan já não precisa ter na linguística estrutural uma metalinguagem para a psicanálise. Se o inconsciente pode ser abordado estruturalmente, isto não implica que se trate de uma estrutura redutível a uma estrutura linguística, de modo que Lacan poderá formalizar o saber analítico a partir de seus próprios recursos à topologia e à lógica matemática, sem a pretensão de produzir uma formalização válida para qualquer ramo do saber, dando início ao “segundo classicismo”. Como afirma Milner, o matema pretende constituir “zonas estritamente circunscritas de literalidade”, tornando-se, por isso, fragmentado, local”²⁵³. Isto implica não apenas que a formalização do saber analítico já não necessitaria estar encadeada com um projeto de formalização universal que englobaria todas as modalidades de saber, como, inclusive, que no interior do próprio saber analítico não será necessária uma formalização que desse conta da totalidade do seu real. Nas palavras de Rona,

a possibilidade de formalização existe, guardada a necessidade de se delimitar os fenômenos psicanalíticos, de tratá-los localmente. Sonhos, fantasia, a fala em análise, como exemplos, poderiam a bom título apresentar lógicas distintas, o que não impediria sua formalização, em cada caso.²⁵⁴

Assim sendo, quem senão o próprio psicanalista poderia avaliar a pertinência do empréstimo de determinadas lógicas matemática para a compreensão de determinada localidade do saber analítico?²⁵⁵ De modo análogo, o projeto de matematização da física não partiu também de um ato de fé na racionalidade matemática do universo? O que poderia justificar aprioristicamente o empréstimo da geometria riemanniana para a formalização de um universo quadridimensional? As rupturas promovidas pela Física Quântica não atestam que também as ciências naturais convivem com a existência de saberes construídos a partir de axiomas locais? Conforme

²⁵² MILNER, J-C. **A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p.205.

²⁵³ Idem, p.108.

²⁵⁴ RONA, P. M. **O significativo, o conjunto e o número: a topologia na psicanálise de Jacques Lacan**. São Paulo: Annablume, 2012, p.238.

²⁵⁵ Sobre isso, ver: TRISKA, V.; D AGORD, M. **A estrutura local em psicanálise**. Psicol. USP, São Paulo, v. 28, n. 2, 2017.

Hawking e Mlodinow²⁵⁶, “a esperança original dos físicos de produzir uma teoria única, explicando as leis aparentes do nosso universo como a única consequência possível de umas poucas suposições simples, pode precisar ser abandonada”, dado que “não há um modelo matemático ou uma teoria única que descreva todos os seus aspectos”, havendo apenas teorias locais que “descrevem muito bem fenômenos dentro de um determinado domínio”²⁵⁷.

Outro modo de abordarmos a importância dada ao matema seria ressaltar os problemas que ele visa resolver. Augusto Vaz de Melo assim sublinha a importância do que designa por “projeto matema”:

Por fim, concludo e proponho: não há psicanálise sem o suporte do pensamento matemático. Esse não é um dogma religioso, mas sim uma proposta conceitual. Está aberta para debate. A outra faceta dessa proposta é que, ao que parece, a rigor, colocar em cena a dependência da psicanálise à ciência e ao matema nos leva, inclusive, a poder desprezar esse que já morreu em 1981, e não fazer dele, junto com o vienense, a suma autoridade patriarcal. É nossa a tarefa de legislar sobre o nosso ofício. A responsabilidade é sempre do analista. Dos vivos, que circulam na pólis. Uma psicanálise deve, por fim, ser subtrativa e profana. Deve ser lógica, racional, argumentativa e, por fim, apoiada no projeto Matema.²⁵⁸

São inúmeros os momentos em que Lacan critica o estado obscurantista das sociedades analíticas, onde seus membros se veriam sempre reféns de uma verdade sem outro fundamento que não a “transferência” a seus analistas em uma linha genealógica que, no limite, remeteria aos significantes mestres de Freud. A psicanálise se orientaria não pelo espírito científico dos saberes modernos, mas por um saber cuja verdade estaria dada na autoridade de seus membros, ainda que esta autoridade pretendesse se vincular a um conhecimento advindo da experiência clínica – o que, como vimos, não representa qualquer garantia de cientificidade para Lacan, na medida em que o galileísmo se oporia não apenas à autoridade, mas também à experiência. Por esta via, a psicanálise estaria entre as modalidades de saber pré-modernas – como a magia e a religião. Podemos lembrar da célebre afirmação de Lacan dita pouco antes de sua primeira viagem à América do Sul.

Esses latino-americanos, como dizem, que nunca me viram, à diferença dos que estão aqui, nem me escutaram ao vivo, pois bem, isso não os impede de serem lacanos. Parece que inclusive ajuda. Me transmiti lá por escrito, e dizem que fiz raízes. Em todo caso, isso acreditam. De certo, é o porvir. E por isso, vê-los me interessa. Me

²⁵⁶ HAWKING, S. & MLODINOW, L. **El Grand Diseño**. Barcelona: Ed; Crítica. s/d, p.89.

²⁵⁷ Idem, p.44.

²⁵⁸ MELO, A. **Questões preliminares a todo tratamento possível do Matema. Do terrorismo dogmático à lógica cosmopolita**. In: Borda Revista de Psicanálise, n.0, 2020.

interessa ver o que se passa quando minha pessoa não se faz de tela ao que ensino. É muito possível que seja proveitoso o meu matema.²⁵⁹

A ciência não promove uma absolutização do saber, ao contrário, a partir da disjunção que ela opera entre saber e verdade, o saber que advém de sua formalização será sempre contingente, parcial e aberto à crítica. Nesse sentido, apostar na possibilidade de uma formalização racional da psicanálise não visaria a absolutização de um saber imutável; ao contrário, o que se espera da formalização é uma transmissão laica, desvinculada da autoridade de quem ensina e dos efeitos de equivocação de sentido típicas do uso normal da linguagem. Pois outro problema que o matema visa contornar advém da própria natureza da linguagem com a qual a psicanálise, como as demais ciências, utiliza-se para conceituar e transmitir o seu saber. Sem a transcendência divina que garante um sentido verdadeiro aos signos, as palavras, tornadas significantes, apenas produzem sentidos equívocos. Quando nomeamos determinados conceitos com palavras tais quais “mulher”, “homem”, “falo”, “nome-do-pai” ou “castração”, deixamos que sentidos advindos do senso comum contaminem e equivoquem o que se pretendia transmitir. O mesmo supostamente não aconteceria quando nos referimos ao “objeto a”, “S1”, “S2”, “A”²⁶⁰ que, por si, não fazem sentido algum. Se a ciência é capaz de produzir um saber unívoco e inteiramente transmissível é apenas na medida em que produz um saber algebrizável²⁶¹. Portanto, se a psicanálise pretende produzir um saber transmissível, contornado o problema das discussões estéreis sobre o “verdadeiro sentido” do que Freud ou Lacan “verdadeiramente quiseram dizer”, este saber deveria ter a forma de um matema. Todavia, o matema, como todo saber matemático, é um saber sem sentido. Se dizemos que o discurso do mestre deve ser compreendido a partir da fórmula $S1/\$ \rightarrow S2/a$, isto nada nos quer dizer enquanto não nos dispusermos a explicá-lo através de uma língua natural. A partir daí, reinsere-se a problemática do sentido e de sua equivocação, uma vez que

Essa formalização matemática não subsiste a não ser se emprego, para apresentá-la, a língua que uso. É aí que está a objeção: nenhuma formalização da língua é transmissível sem o uso da língua mesma. É por meu dizer que esta formalização, ideal metalinguagem, eu a faço ex-sistir.²⁶²

²⁵⁹ SAUVAL, M. **Reportaje a Diana Rabinovich.** Disponível em: <<https://www.acheronta.org/reportajes/rabinovich.htm>> Acesso em: 12/06/22, tradução nossa.

²⁶⁰ Aquelas palavras funcionariam como “obstáculos epistemológicos”, para usar o conceito de Bachelard. Em trabalho recentes, autores como Diego Hernan Gonzales e Vitor Hugo Triska questionam se termos como “falo” ou “pai”, respectivamente, não funcionariam como obstáculos epistemológicos nesse mesmo sentido.

²⁶¹ “A formalização matemática, que é nossa meta, nosso ideal – por que? Porque só ela é matema, quer dizer, capaz de transmitir-se integralmente”. LACAN, J. (1972-73) **Seminário 20**, Otra Vez Encore, Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte, tradução nossa.

²⁶² Idem, tradução nossa.

O matema não é uma metalinguagem dado que sua escrita provém da particularidade de um saber oriundo do discurso analítico, não pretendendo ser a transmissão de um saber universal pré-ordenado e definitivo. Ainda que fosse, não seria compreensível. O paradoxo entre transmissibilidade e ausência de sentido talvez aponte uma dificuldade incontornável para a transmissão da psicanálise lacaniana, mas se poderia indicar um aspecto positivo da incompreensão. Ao não entendermos o que significa $\$, a, A, S1$, abstermo-nos de, a cada caso clínico, pressupor um sentido pré-concebido à fala do analisante, protegendo-nos de transformar a teoria analítica em uma metalinguagem. Ao dar conteúdo significativo a termos como “falo”, “mulher” ou “nome-do-pai”, talvez a teoria analítica se torne mais compreensível. Todavia, essa compreensão parte de um sentido contingente supostamente compartilhado em dado contexto histórico e que pode não fazer mais qualquer sentido para a geração posterior. Não fosse assim, o projeto de formalização que indica que em verdade não sabemos o que significam $\$, A, a, S1$, etc., tendo que verificarmos em cada caso o modo com que essas relações se dão, correríamos o risco de atribuir sempre um mesmo sentido pré-concebido ao discurso de um analisante e, o que é pior, um sentido retrógado, transformando a psicanálise em uma instituição necessariamente conservadora: uma guardiã laica do sentido e das fantasias das gerações passadas²⁶³. Eidelsztein assim compreende o projeto formalista lacaniano:

ao propor fórmulas algébricas dentro de estruturas formais, permite tratá-los advertidos de que não se deve atribuir significados epocais, de classe social ou postura ideológica. (...) As famílias, as sexualidades e os gêneros são significantes, por tal razão mudam de forma constante; Para Lacan se deve operar com significantes, que, enquanto tais, não significam nada e que apenas o fazem dentro de estruturas localizadas no tempo e espaço, mas que assim se sabe que só adquirem valores e significados de forma contingente.²⁶⁴

Em “Ciência e verdade”, Lacan ressalta sua dívida em relação ao estruturalismo, recordando que este introduziu “em toda “ciência humana” – entre aspas –“, um sujeito que está em inclusão externa ao seu objeto, na medida em que trouxe ao mundo a descrição de um saber que nos ultrapassa, um saber “bem separado do sujeito”²⁶⁵. Um saber estruturado, anterior ao sujeito e que dele, portanto, não dependeria. Umberto Eco²⁶⁶ questiona como deveríamos entender este saber previamente ordenado, oferecendo duas opções: ou a descrição que o

²⁶⁴ EIDELSZTEIN, A. El conflicto del psicoanálisis ante las problemáticas actuales, in: **El rey está desnudo**, Revista del psicoanálisis por venir» n° 13, octubre 2018.

²⁶⁵ LACAN, J. [1966] A ciência e a verdade, in: **Escritos**, Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.876.

²⁶⁶ ECO, U. **A estrutura ausente**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

estruturalismo realiza sobre a estrutura corresponde a uma realidade previamente existente, caso em que este saber estruturado teria uma realidade ontológica, ou precisamos compreender as relações estabelecidas pela descrição estrutural dos fenômenos culturais como um sistema operativo, caso em que o estruturalismo seria não um sistema ontológico, mas um sistema metodológico. A resposta de Eco à questão que ele mesmo coloca dá título à sua obra: se a estrutura possui ser, trata-se, em todo caso, de um ser ausente, uma estrutura ausente. Como tentaremos demonstrar nos capítulos que se seguem, a suposição de que este saber esteja ordenado previamente, formando uma totalidade coesa, tem implicação direta sobre o modo com que compreendemos a psicanálise, tanto enquanto teoria como enquanto prática clínica, na medida em que a noção de inconsciente costuma implicar a aposta na existência em um saber já ordenado, anterior à interpretação analítica, que apenas desvelaria sua realidade. Tal suposição é, inclusive, o pressuposto da regra fundamental de um tratamento: a associação livre. Ao menos em sua versão freudiana. Veremos como isto se dá em Lacan a partir do conceito de “sujeito suposto saber”. Por hora, tenhamos em mente que a teoria lacaniana tem uma vocação anti-ontológica - sofisticada, para usar o termo de Barbara Cassin. De modo que, se o ser, o sujeito e a verdade são efeitos de um dizer, como poderia ser diferente para a própria teoria analítica sem que essa se pretendesse uma metalinguagem de outros discursos?

5. O SUJEITO SUPOSTO SABER

Fecho os olhos e vejo um bando de pássaros. A visão dura um segundo, talvez menos; não sei quantos pássaros vi. Era definido ou indefinido seu número? O problema envolve o da existência de Deus. Se Deus existe, o número é definido, porque Deus sabe quantos pássaros vi. Se Deus não existe, o número é indefinido, porque ninguém conseguiu fazer a conta.²⁶⁷

Como vimos, para Lacan, o advento da psicanálise não poderia ter ocorrido em outro momento histórico senão o da modernidade, estando intrinsecamente relacionado com o abalo na relação entre saber e verdade produzido pela ciência moderna. Quando a revelação divina perde seu estatuto de verdade, no momento que Deus se cala, a verdade retorna sob a forma de sintoma encarnado no corpo da histérica - razão pela qual Lacan afirmará que Deus não morreu, mas se tornou inconsciente. Assim como Freud pensa ser tarefa da psicanálise, enquanto ramo das ciências naturais, dissolver as ilusões religiosas remanescentes no mundo moderno, também Lacan pensará a psicanálise em íntima relação com a morte de Deus. Para Lacan, devemos compreender o indivíduo neurótico como alguém que resiste aos efeitos da forclusão da verdade característica da modernidade. Alguém que, diante de um saber desprovido de sentido, relança a questão “o que isto quer dizer?”. Não à toa, diz Lacan, a psicanálise serviu para que nos habituássemos à interpretação e à hermenêutica, “na medida em que há muito tempo ela é ali feita pela religião”²⁶⁸. Não se contentando com o saber incompleto e formalizado da cultura científica de seu tempo, o neurótico será aquele que permanece em busca de uma verdade que dê conta da causa de seu desejo e do sentido de sua sexualidade. Se a religião visa interpretar o sentido da palavra revelada de Deus, de qual discurso a interpretação analítica visaria desvelar o sentido? Do inconsciente. Mas, se o inconsciente, para Lacan, caracteriza-se por ser um “saber sem sujeito”, um saber de que ninguém sabe, o que poderia significar a pergunta “o que isto quer dizer?” quando não há nenhum sujeito que o diz? Seria possível encontrar, no interior de uma análise, uma interpretação definitiva sobre o sentido de um saber que não é de nenhum sujeito?

²⁶⁷ BORGES, J.L. *Argumentum ornithologicum*. In: **Obras completas, vol. 2**. São Paulo: Ed. Globo, 1998, p.16.

²⁶⁸ LACAN, J. (1967) O engano do sujeito suposto saber. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

A partir dos anos 60, Lacan elabora um conceito, o “sujeito suposto saber”, que propiciará abordar e relacionar temas aparentemente distantes como a ciência moderna, a filosofia cartesiana e o padecimento neurótico. Este capítulo pretenderá compreender as distintas facetas do mesmo.

5.1. Sujeito suposto Saber, o “Deus dos filósofos” e a vertigem da dúvida

Em inúmeros momentos de seu ensino, Lacan afirma que o início da ciência moderna se deu a partir de um salto de fé, uma vez que, para que o projeto científico tivesse início, foi preciso acreditar que a Natureza estava organizada a partir dos mesmos princípios racionais com os quais o cientista busca produzir o seu saber²⁶⁹. Isto é, para que se acreditasse na verdade do saber científico seria preciso supor que a natureza não pretende nos enganar. Esta crença seria dependente da suposição de um Deus que não engana, de modo que o passo dado pela ciência exigiu “nada menos que a tradição judaico-cristã”²⁷⁰. Tal pressuposto, embora relegado para um segundo plano (na medida em que a atividade científica pode se autonomizar em relação a suas tentativas de fundamentação), não desaparece por inteiro. É dessa forma que Lacan²⁷¹ entende a sentença de Einstein sobre seu desacordo com a física quântica: “Deus não joga dados”²⁷². Anos mais tarde, este Deus que aparece como horizonte da reflexão einsteiniana será um dos nomes do “sujeito suposto saber”. Encontraremos esta mesma face do “sujeito suposto saber” associada ao “saber absoluto” da filosofia hegeliana, ou simplesmente à ideia de Natureza enquanto lugar em que o saber científico estaria dado de antemão. Todavia, será no Deus cartesiano que encontraremos o exemplo mais claro e mais explorado por Lacan para a elucidação do conceito em relação ao horizonte histórico da modernidade. Cito Lacan:

O sujeito suposto saber, Deus, o próprio, para chamá-lo pelo nome que lhe deu Pascal, quando designamos precisamente, ao contrário dele, não o Deus de Abraão, Isaac e

²⁶⁹ “Jamais constatamos algo que nos mostre no fundo da natureza um gênio maligno. Mas isso não impede que tenha sido necessário um ato de fé aos primeiros passos da ciência e da constituição da ciência experimental”. (LACAN, J. (1961-62) **Seminário, livro 9**: La identificación. *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte, tradução nossa).

²⁷⁰ Idem.

²⁷¹ “Sabemos que esse Deus, para Einstein, não era em absoluto uma maneira de falar, cabendo antes dizer que ele o constatava por aquilo que se impunha: que ele era complicado, sem dúvida, mas não desonesto” (OE: 331). E, onze anos antes: “Deus, dizia ele [Einstein], é malicioso, mas é honesto. A noção de que o real, por mais delicado que seja de penetrar, não pode fazer velhacarias conosco, não nos passará para trás de propósito, é, ainda que ninguém absolutamente se detenha nisso, essencial à constituição do mundo da ciência”. (LACAN, J. (1955-56) **O Seminário, livro 3**: As psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p.79).

²⁷²Sobre isto, ver: HAWKING, S ¿Juega Dios a los Dados? CULCyT//Septiembre–Octubre, 2005, Año 2, No.10. Disponível em: <<http://erevistas.uacj.mx/ojs/index.php/culcyt/issue/view/48>> Acesso em: 11/06/22.

Jacó, mas o Deus dos filósofos, ei-lo desalojado de sua latência em toda e qualquer teoria. Theoria, seria esse o lugar da theo-logia no mundo?²⁷³

A referência à Pascal não é gratuita, uma vez que o “deus dos filósofos” que Pascal tem em mente é, precisamente, o deus cartesiano. Analisemos então alguns aspectos da apropriação lacaniana de Descartes, especialmente no que se refere ao lugar que Descartes concede à Deus em seu pensamento, para compreendermos a primeira aparição do termo “sujeito suposto saber”.

A partir da leitura de Lacan, Baas e Zaalozyc propõem uma análise do projeto cartesiano contraposta à interpretação de Koyré. Koyré²⁷⁴ pretende demonstrar que o projeto cartesiano se funda sobre uma radicalização do ceticismo representado por Montaigne, encontrando na dúvida cética o fundamento a partir do qual poderia reconstruir o edifício do saber. Se a dúvida em relação aos saberes constituídos conduziu Montaigne à experiência cética, Descartes, transformando a dúvida em um método (transformando a experiência da dúvida em um experimento metódico), reencontrou, a partir da dúvida mesmo, o ponto de partida para a fundamentação racional do saber, através de uma estratégia que, paradoxalmente, consistiu em uma radicalização ainda maior da dúvida. Em contrapartida, Baas e Zaloszyc²⁷⁵ afirmam que Descartes só pôde ultrapassar a dúvida cética porque desde o princípio a converteu em uma ficção, um fingimento retórico. Não fosse assim, dizem os autores, a dúvida só poderia conduzir ao sentimento ilimitado de vertigem - e tudo que Descartes pretendeu foi fugir dessa “grande vertigem que as descobertas de Copérnico, de Kepler e de Galileu não poderiam poupar à consciência de um jovem filósofo deste início do século XVII”²⁷⁶. Com a hipótese do gênio maligno nem mesmo as certezas matemáticas constituiriam um saber certo e seguro. A argumentação cartesiana que se segue a este ponto zero do saber é conhecida: ainda que duvidasse de tudo, não poderia duvidar do ato de duvidar, de modo que posso estar seguro de que penso e, por consequência, de que existo enquanto penso. Trata-se de uma certeza limitada, uma vez que nada diz a respeito da verdade sobre o saber de minhas representações. Descartes não poderá sair deste impasse sem lançar mão da existência de um Deus que, sendo infinitamente bom, não poderia lhe induzir ao erro, tornando-se o fiador da verdade de suas representações. Encontra esse Deus em uma ideia inata de perfeição, ideia que pretende

²⁷³ LACAN, J. (1967) O engano do sujeito suposto saber. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p.338.

²⁷⁴ KOYRÉ, A. **Considerações sobre Descartes**. Lisboa: Ed. Presença, s/d.

²⁷⁵ BAAS, B; ZALOZYCK, A. **Descartes e os fundamentos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 1996.

²⁷⁶ Idem, p.11.

demonstrar como clara e distinta. Nesse ponto, Koyré parece de pleno acordo com a caracterização da ciência moderna como fruto do cristianismo, tal qual nos propõe Kojève:

É portanto Deus que é o grande garante da verdade das ideias inatas à minha alma, tal como do alcance real dos juízos que nelas baseio. A confiança racional na nossa razão não se baseia, para Descartes, senão naquela, igualmente racional, que temos de Deus. Um ateu não poderia ter esta confiança, não poderia estar certo de nada, não poderia portanto fazer física.²⁷⁷

É assim que, para Koyré, Descartes superaria a dúvida cética e a incerteza do século XVI, oferecendo à ciência uma fundamentação racional no momento mesmo em que radicaliza o ceticismo de Montaigne. Porém, se confiássemos no encadeamento da argumentação cartesiana, pensaríamos que Deus só teria sido encontrado enquanto ideia inata após reduzir todas as suas certezas. Não é essa a hipótese de Kojève: se Galileu pôde investigar matematicamente o mundo sensível foi por já ter Deus e o dogma da encarnação como seus pressupostos espirituais implícitos, de modo que Descartes apenas explicitaria retroativamente a crença implícita que, em sua origem, fundou a ciência em um ato de fé. É nesse sentido que Bass e Zalozyc chamam atenção para a dimensão retórica da dúvida cartesiana. Para os autores, todo o projeto compreendido pela dúvida metódica está sustentado em seu otimismo, isto é, na certeza antecipada de que no fim do percurso estaria dada a saída para a vertigem cética. De modo que o projeto cartesiano nunca teria tido a intenção de radicalizar o ceticismo de Montaigne, mas apenas de livrar-se dele. Não fosse assim e o mais provável é que Descartes nunca mais encontrasse saída para o impasse por ele mesmo produzido. Para os autores, o núcleo da oposição entre Descartes e o pensamento cético será o projeto cartesiano de encontrar um desenvolvimento diacrônico e linear para a progressão do saber científico, em oposição ao saber sincrônico que os cétricos denunciavam como um círculo vicioso. Entendamos: um saber sincrônico, no argumento dos autores, corresponderia a um sistema em que cada termo só encontraria o seu sentido em relação aos outros termos do mesmo sistema de saber, de modo que nenhum deles teria fundamento em si mesmo. O próprio Descartes nos dá um exemplo nas suas “Meditações”:

Embora seja absolutamente verdadeiro que é preciso acreditar na existência de um Deus, porque assim ensinam as Escrituras, e que é preciso, por outro lado, acreditar nas Santas Escrituras, porque elas originam-se em Deus (...); não poderíamos todavia fazer essa proposição aos infiéis, pois estes poderiam imaginar que estaríamos cometendo o erro, denominado de Círculo pelos lógicos²⁷⁸

²⁷⁷ KOYRÉ, A. **Considerações sobre Descartes**. Lisboa: Ed. Presença, s/d., p.63.

²⁷⁸ DESCARTES, R. *Meditações*. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Então, para fugir da vertigem cética de forma segura, Descartes não poderia incorrer em um ato de fé que reinstaurasse a circularidade sincrônica já questionada. Precisar-se-á de um ponto de partida, um ponto que se fundamente a si próprio para, a partir daí, encontrar um encadeamento linear e diacrônico para o saber, de modo que indo dos elementos mais simples aos mais complexos fosse possível reconstruir o edifício do conhecimento de modo sólido e seguro. Após o experimento da dúvida metódica, Descartes encontra o fundamento de que precisa: a certeza de sua própria existência enquanto algo que duvida. Razão pela qual Baas e Zalozyc pensam que o primeiro passo dado por Descartes para fugir da vertigem instaurada pela ciência moderna foi a substituição do geocentrismo já perdido por um egocentrismo. Uma vez instaurado o sujeito como o termo que se garantiria a si mesmo, restará a Descartes passar da certeza de seu ato de duvidar para a certeza do mundo, caso contrário estaria condenado a ser apenas esse ponto mínimo e evanescente da intuição de si como coisa pensante. Tarefa difícil, uma vez que mesmo as ideias as mais claras e as mais distintas estariam postas em dúvida a partir da hipótese do gênio maligno. Descartes então precisará assegurar a existência de um Deus verdadeiro enquanto causa daquelas ideias inatas na alma do sujeito. Mas como provar a existência de Deus logicamente se a própria lógica está posta em dúvida? Não estaríamos aqui no círculo vicioso denunciado pelos céticos? Essa será a interpretação de Baas e Zalozyc, para quem Descartes constituirá uma nova sincrônica elementar, onde Deus será o garantidor das ideias claras e distintas que, por sua vez, serão o que garantirão a certeza da existência de Deus. Apenas a partir dessa estrutura sincrônica elementar, Descartes poderia fundamentar a diacronia que reconstruiria o edifício do conhecimento, de modo que “a ciência cartesiana, quer dizer, a ciência moderna, não seria absolutamente nada sem esse Círculo”²⁷⁹. De modo que, mesmo após a tentativa de fundamentação cartesiana, a ciência permaneceria sem um fundamento último distinto de um ato de fé.

Com isto em mente, podemos acompanhar alguns elementos da leitura lacaniana de Descartes que ao fim nos levarão ao conceito de “sujeito suposto saber”. Como vimos, Lacan já afirmara que o sujeito com o qual a psicanálise lida não seria outro senão o sujeito cartesiano. Nesse sentido, não apenas a psicanálise deveria ser compreendida como um sintoma da subjetividade moderna, como a verdade sobre o sujeito cartesiano deveria ser encontrada no que será compreendido como sujeito do inconsciente. Não foi Freud, diz Lacan, quem

²⁷⁹ BAAS, B & ZALOZYCK, A. **Descartes e os fundamentos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Editora. Revinter, 1996, p.17.

introduziu o conceito de sujeito no mundo, Descartes o fez - Freud apenas o reconduziu ao ser verdadeiro lugar: o inconsciente. Há, na elaboração cartesiana do *cogito*, um movimento que interessará a Lacan: trata-se do modo com que Descartes, em um primeiro momento, esvazia seu “Eu” de todo tipo de conteúdo e substância, ao ponto de apenas ter a certeza de existir no momento evanescente em que se dá conta de que duvida de sua própria existência, para, apenas em um segundo momento, converter esse pensamento de “ser enquanto pensa” no fundamento mesmo de todo saber moderno. A passagem entre um e outro momento só se torna possível a partir desse Outro mediador que é Deus, este Outro que, por não mentir, torna-se o garantidor da verdade do saber. Desse modo, podemos afirmar, como Safatle²⁸⁰, que, em Descartes, o Outro possui a mesma anterioridade em relação ao sujeito que existe no caso do sujeito lacaniano. A diferença é que, no caso cartesiano, este Outro é Deus, e, em Lacan, o Outro nada mais é que a própria rede de significantes articulados que precede e efetiva o aparecimento do sujeito. Dado que este Outro nada mais é que o inconsciente estruturado como linguagem, este saber não sabido por nenhum sujeito, podemos compreender por que Lacan afirma que, na modernidade, Deus não morreu, mas se tornou inconsciente. Com a dúvida metódica, Descartes teria chegado muito próximo de se encontrar com o sujeito lacaniano, este sujeito evanescente que surge como suposição do fato de que há um dizer. Para Lacan, Descartes alcança a verdade do sujeito no primeiro momento do cogito, mas extrai uma conclusão que a psicanálise vem refutar: que dos pensamentos se deva extrair um ser. Do pensamento, o que se produz como efeito é um sujeito. Mas um sujeito evanescente, sem substância, que apenas surge no momento que é dito, um sujeito desprovido de existência (a não ser enquanto ser de linguagem). Por outro lado, toda descoberta freudiana repousaria no fato de que existem pensamentos que não são sustentados por nenhum sujeito: ao contrário, é o sujeito que aparece como um efeito suposto de pensamentos que subsistem sem que qualquer sujeito os sustente, de modo que a expressão “sujeito do inconsciente” poderia ser compreendida também como “sujeito ao inconsciente”, isto é, como um sujeito cujo aparecimento depende de uma articulação significativa que lhe é prévia, que lhe é inconsciente e da qual jamais poderá se assegurar. De modo que Descartes, para Lacan, não daria conta de que este “logo sou”, ele só o sabe na medida em que nos diz, e, buscando para este sujeito uma substância ontológica, fará o que Lacan chama de maior lance

²⁸⁰ “Quer dizer, não se trata apenas de demonstrar como a apresentação da identidade de si pressupõe o reconhecimento da anterioridade do Outro, pois tal demonstração já se encontra em Descartes.¹ Mas trata-se de sublinhar o descentramento radical a que o sujeito é submetido ao passarmos à figura do Outro como estrutura lingüística desejante e originariamente inconsistente.” (SAFATLE, V. A ilusão da transparência: sobre a leitura lacaniana do cogito cartesiano. In: *Ágora* - Estudos em teoria psicanalítica, v.III, n.1, Rio de Janeiro: UFRJ, 2000, p.59-76).

de esgrima da história do pensamento, reintroduzindo a figura de Deus como garantidor de seu ser e de sua verdade. Com este passo, não apenas o sujeito se converte em uma substância capaz de apropriar-se de seu próprio fundamento, como também a ciência se desvencilha do problema sobre a verdade de seu saber. Pois Descartes delega à Deus a função de garantir a verdade do saber, livrando o cientista da preocupação com a verdade - a não ser a verdade em sua dimensão formal.

Do “penso, logo sou” cartesiano, Lacan extrairá sua própria fórmula: “sou onde não penso, penso onde não sou”. O que a noção de inconsciente psicanalítico comporta é que existem pensamentos isolados de qualquer “sou”; e que, se é possível afirmar a existência de um sujeito, é apenas na medida em que este sujeito advém como efeito destes pensamentos sem sujeito: a subversão do sujeito consiste no fato de que o sujeito assim compreendido já não é o fundamento de qualquer pensamento; é, antes, um suposto sujeito²⁸¹ ao pensamento, isto é, um sujeito que advém na medida em que um pensamento sem sujeito o produz. Na medida em que Lacan sugere a proximidade entre o sujeito cartesiano na antecâmara do cogito com o sujeito da psicanálise, o que propiciaria os destinos tão distintos que um e outro sujeito adquirem em seguida senão a distância que separa o Outro lacaniano do Outro cartesiano? Em um caso temos o inconsciente, este saber sem sujeito, no outro, trata-se do sujeito suposto saber, o Deus dos filósofos, o preconceito mais radical da história da filosofia. Como afirma Safatle,

Descartes teria sido assim o responsável involuntário por dois dispositivos fundamentais para a psicanálise: a estrutura evanescente do sujeito e a ultrapassagem forçada desta estrutura através do apelo a um Outro (Deus) que, na verdade, aparece na posição de Sujeito suposto Saber. O Outro como espaço de fundamentação da apreensão reflexiva de si. Se a psicanálise adota o primeiro dispositivo, ela precisará saber fazer a crítica do segundo.²⁸²

No término da primeira aula do Seminário 9, o conceito de “sujeito suposto saber” faz sua aparição no ensino lacaniano, em um parágrafo que vale a pena citarmos por inteiro:

Aquilo com que temos a ver, e como isso nos é dado, uma vez que somos psicanalistas, é para subverter radicalmente, é para tornar impossível esse preconceito mais radical, que, no entanto, é o verdadeiro suporte de todo o desenvolvimento da filosofia, do qual se pode dizer que ele é o limite além do qual nossa experiência se passou, o limite além do qual começa a possibilidade do inconsciente. É que jamais houve, na corrente filosófica que se desenvolveu a partir das investigações cartesianas

²⁸¹ Lembrando que o conceito de “sujeito” comporta não apenas o sentido de suposição como também de sujeição.

²⁸² SAFATLE, V. (2000) **A ilusão da transparência**: sobre a leitura lacaniana do cogito cartesiano. Agora - Estudos em teoria psicanalítica, v.III, n.1, Rio de Janeiro: UFRJ, p.59-76.

ditas do *cogito*, jamais houve senão um único sujeito que fixarei, para terminar, sob esta forma, *o sujeito suposto saber*.²⁸³

Lacan afirma que há um pré-conceito que serve como um limite além do qual começa a possibilidade do exercício da psicanálise, isto é, um limite além do qual se encontra o inconsciente. Tal limite pode ser definido como a crença no “sujeito suposto saber” que, por um lado, deverá ser subvertido radicalmente pela psicanálise e, por outro, funciona como suporte de todo desenvolvimento filosófico a partir do *cogito* cartesiano. Tal pré-conceito consiste em atribuir um sujeito ao saber, ou em deduzir um ser a partir da constatação de que existe um pensamento. Também Freud deduziu a existência de uma instância, o inconsciente, da constatação de que havia pensamentos inconscientes. Todavia, o que caracteriza o inconsciente lacaniano é o fato de que existem pensamentos aos quais não correspondem nenhum sujeito, um saber não sabido por ninguém. Enquanto supormos que é necessário deduzir um ser como suporte de um pensamento, não poderemos compreender a existência do inconsciente lacaniano enquanto saber não sabido, tampouco o verdadeiro estatuto do sujeito, o de ser o efeito de um saber.

Lacan propõe então uma leitura do “paradoxo do mentiroso” aproximando o “eu penso” cartesiano com a proposição “eu minto”, chegando a conclusões similares à análise que Foucault realiza do tema. Para Koyré²⁸⁴, se entendermos a expressão “eu minto” como um equivalente da expressão “a afirmação que faço neste momento é falsa”, devemos concluir que se trata de uma proposição cuja pretensão é insustentável, na medida em que o sujeito da frase (“a afirmação”) a que a predicação pretende se referir não existe. Quando dizemos “eu estou dormindo”, trata-se de uma expressão que pode ser objetivada como “x está dormindo”. Evidentemente, tratar-se-á de uma predicação falsa, pois se quem a diz estivesse de fato dormindo, não poderia falar. Apesar disso, trata-se, de fato, de uma predicação, na medida em que tenta predicar algo (está dormindo) sobre um sujeito (x). Não é este o caso da expressão “a afirmação que faço neste momento é falsa”, pois nesse caso a expressão não tem um sujeito. O engodo reside no fato de que a predicação tenta fazer dela mesmo o seu sujeito. Em “O Pensamento do Exterior”, Foucault²⁸⁵ aborda o processo de autonomização da linguagem na literatura moderna, onde o discurso escaparia a sua função de representação e passaria a desenvolver-se a partir de si mesmo. Para tanto, estabelece uma comparação entre as seguintes

²⁸³ LACAN, J. **O Seminário, livro 9**: A identificação. Recife: Versão não comercial para circulação interna entre os membros dos Estudos Freudianos do Recife, p.23.

²⁸⁴ KOYRÉ, A. **Epimenides, el mentiroso**. Disponível em: < <http://www.descartes.org.ar/etexts-koyre.htm>> Acesso em: 11/06/22.

²⁸⁵ FOUCAULT, M. O Pensamento do exterior. In: **Ditos & Escritos III**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2009.

expressões: “eu minto”, “eu penso”, “eu falo”. Para Foucault, a sentença “eu minto” produz um aparente paradoxo ao tentar suprimir a dualidade necessária entre a afirmação da proposição e o objeto a que ela se refere, fazendo coincidir o sujeito que fala com o sujeito pelo qual ele é falado. Essa dualidade não poderia ser suprimida sem produzir este paradoxo. Já a expressão “eu falo” parece não acarretar o mesmo paradoxo, na medida em que as duas proposições que nela se ocultam (“eu falo” e “eu digo que falo”) não se contradizem. E, tendo em mente a experiência da literatura moderna, Foucault faz notar a ambiguidade com que a expressão “eu falo” aponta para a autonomia de uma linguagem liberta da comunicação. Poderíamos então dizer: “eu, a linguagem, falo”. Mas não é disso que se trata, pois Foucault não pensa que a literatura moderna faça da linguagem o seu próprio sujeito, mas, antes, que ela provoca o esvaziamento deste lugar, de modo que a linguagem, em seu ser bruto, se expande, enquanto o sujeito²⁸⁶ (em seus dois sentidos: aquele que fala; aquele sobre o qual se fala) se despedaça. A experiência da literatura moderna implica o apagamento de seu sujeito na medida em que a linguagem se liberta de ser mero instrumento de comunicação. Experiência oposta, portanto, da expressão filosófica do “eu penso”, que através da filosofia cartesiana nos conduziu à certeza indubitável da existência do eu. Foucault diz ainda que essa “abertura para uma linguagem da qual o sujeito está excluído”²⁸⁷ é uma experiência que se repete em diversos âmbitos da cultura, inclusive na psicanálise. De fato, o comentário foucaultiano sobre o esvaziamento do lugar do sujeito está muito próximo do que Lacan compreende a partir da experiência do inconsciente.

Pois, para Lacan, o que falta ao inconsciente é precisamente seu sujeito, de modo que a atividade de pensamento inconsciente é corretamente caracterizada pela expressão: “Ça pense”, isto é, “isso [Es] pensa”. Ao psicanalista cabe a desconfiança quanto à atribuição desse “suposto saber, como saber suposto, a quem quer que seja, mas, sobretudo, de evitar *supor*, *subjicere*, qualquer sujeito ao saber”²⁸⁸. Notemos que, embora Lacan mencione a precaução quanto atribuir um *saber suposto* a alguém, é enfático ao afirmar que a verdadeira desconfiança do psicanalista recaia sobre a suposição de um sujeito ao saber. De modo que, se não chega a ser verdade que nunca tenha dito que a suposição poderia recair sobre o saber (e a própria ambiguidade da fórmula se presta a esse duplo sentido) é, no entanto, inegável que desde a

²⁸⁶ Em português perdemos a ambiguidade do termo que em inglês (“the subject”) e em francês (“le sujet”) se mostram mais claros: sujeito é também o assunto, o tema, aquilo sobre o que falamos.

²⁸⁷ FOUCAULT, M. O Pensamento do exterior. In: **Ditos & Escritos III**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2009, p.222.

²⁸⁸ LACAN, J. (1961-62) **Seminário: livro 9**: La identificación, Versión Crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, p.21, tradução nossa.

primeira aparição do termo se encontra presente o sentido pelo qual deveríamos interpretá-lo, tal como Lacan advertirá no final dos anos 60²⁸⁹.

Lacan diagnostica toda a história da filosofia advinda do *cogito* como um efeito do preconceito de que em algum lugar deva haver um sujeito suposto ao saber. Tal tese, no contexto dessa aula, é sustentada a partir de dois exemplos: Descartes e Hegel. De Descartes, Lacan extrai a um só tempo dois aspectos de uma mesma suposição: Descartes se equivocaria ao deduzir a existência de um “eu” do pensamento “eu penso”, bem como se equivocaria ao supor um sujeito do saber, Deus, onde também só haveria o saber. Para fundamentar a verdade de suas representações, Descartes precisa encontrar um ponto arquimediano, uma verdade inquestionável, que sirva de base para alicerçar o edifício do saber: encontra isso na dedução arbitrária de um sujeito pensante. Hegel, por outro lado, projetaria para o futuro o momento em que verdade e saber poderiam se reunir como “saber absoluto”. Em um caso como em outro, trata-se de supor que, de algum modo, há um saber completo passível de ter sua veracidade assegurada pelo que Lacan chamará de “sujeito suposto saber”. Cito Lacan:

O saber é intersubjetivo, o que não quer dizer que ele é o saber de todos, mas que é o saber do Outro [Autre], com A maiúscula. E o Outro, temos afirmado, é essencial mantê-lo como tal: o Outro não é um sujeito, é um lugar, ao qual se esforçam, desde Aristóteles, por transferir os poderes do sujeito.²⁹⁰

Ou seja, o saber de que se trata é o saber do Outro, “intersubjetivo” na medida em que não é o saber de alguém, mas um saber transindividual. No entanto, Lacan já evitava nessa época o emprego do termo “intersubjetividade” para evitar o equívoco de compreender o saber como um saber sustentado por uma soma de sujeitos. O Outro é um lugar, o lugar em que se dá o saber não sabido pelo qual se caracteriza o inconsciente enquanto um saber não suportado por nenhum sujeito. Por fim, conclui Lacan:

Ele, se posso dizer, não se comove a não ser em função de uma suposição indevida, a saber, que o Outro saiba, que haja um saber absoluto, mas o Outro sabe disso ainda menos que ele, pela simples razão, justamente, de que ele não é um sujeito.²⁹¹

Ou seja, se o Outro é o lugar em que o saber está, isso não implica que o Outro saiba de algo, pela razão de que o Outro não é um sujeito, não sendo um lugar ocupado por Deus.

²⁸⁹ Voltaremos a isto no decorrer do capítulo.

²⁹⁰ LACAN, J. (1961-62) **Seminário: livro 9: La identificación**, Versión Crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, p.20, tradução nossa.

²⁹¹ Idem, p.21.

A leitura que Lacan realiza do projeto cartesiano tenta demonstrar os efeitos do gesto cartesiano de inserir o “Deus dos filósofos” no lugar do Outro, atribuindo um sujeito ao saber. Podemos ressaltar ao menos três aspectos oriundos desse gesto: (1) o lugar da verdade, reduzido à dimensão formal pela ciência nascente de então, pode ser delegada ao campo de Deus, isto é: Deus, o sujeito suposto saber, se converte no fiador da verdade sobre o saber científico; (2) a partir da suposição de um sujeito suposto saber, Descartes poderá conquistar a consistência do seu próprio ser, até então reduzido a uma dúvida evanescente e vazia de substância; (3) com o sujeito suposto saber é suposta a pré-existência do saber.

Ao contrário, em Lacan, (1) com a redução do Outro a um saber sem sujeito, teremos a reintrodução do tema da verdade, porém sua causa será material: a própria linguagem. Isto é, a verdade (o sentido, a significação, o que isto quer dizer) é um efeito da articulação significante. Enquanto isso, o saber articulado pela ciência permanece sem uma metalinguagem que lhe assegure, de modo que os pressupostos axiomáticos de toda ciência permanecerão sempre uma aposta, sem uma instância exterior ao próprio saber que pudesse assegurar a certeza de sua veracidade. O sujeito evanescente do *cogito*, por sua vez, (2) permanecerá um sujeito sem substância, um sujeito suposto, o efeito e não a causa de um pensamento. Como observa Le Gaufey, há em Lacan duas acepções distintas de “sujeito” que devemos separar. A primeira, oriunda da definição de sujeito como o que um significante representa para outro significante, constitui a definição de “um sujeito vacilante, evanescente, “afanístico”, que não perdura, uma vez que só é concebido representado por um significante para um outro”²⁹², enquanto a segunda implica “um sujeito fixo, à prova de furos, lugar da onisciência, para o qual os significantes representam alguma coisa (e, portanto, formam signos ao se acoplarem, daí, a significantes), e que se encontra no lugar do Outro: S.s.S, sujeito suposto saber”²⁹³. O sujeito cartesiano compartilhava com o sujeito lacaniano de uma mesma evanescência até o momento em que é introduzido o seu sujeito suposto saber, Deus, de modo que é a introdução do segundo sujeito que poderia dar ao primeiro a consistência que faria este ser. Mas, como aponta Le Gaufey, os dois sujeitos não têm o mesmo peso para Lacan: “o primeiro *existe* efetivamente, o segundo não passa de uma suposição”. Anos mais tarde, Lacan encontrará na “aposta de Pascal” um modelo mais propício para compreender o modo com que o neurótico (e não o filósofo) aposta na existência do Outro como forma de garantir sua própria consistência. Voltaremos a isto ao final deste capítulo.

²⁹² GAUFEY, L. **A incompletude do simbólico**. Campinas: Ed. Unicamp, 2018, p.243.

²⁹³ Idem.

Por ora, prossigamos com o terceiro aspecto implicado na suposição do sujeito suposto saber: a suposição de pré-existência do saber científico.

5.2. O sujeito suposto saber e a ciência

Vimos que Freud define as “visões de mundo” como construções intelectuais que, “a partir de uma hipótese geral, solucionam de forma unitária todos os problemas de nossa existência”²⁹⁴. Construção que, como toda ilusão, só poderia ter o solo de uma exigência afetiva. A psicanálise, diz-nos Freud, sendo uma ciência, não poderia mais do que aceitar a visão de mundo científica – se houvesse algo como uma “visão de mundo científica”. Pois a ciência, embora aceite “o caráter *uno* da explicação do mundo”²⁹⁵, apenas o faz em um programa cuja realização é adiada para o futuro. Além disto, contrapondo-se às ilusões religiosas (cujo conhecimento se deriva da revelação, da intuição ou da adivinhação), a ciência busca o conhecimento a partir da “elaboração intelectual de observações cuidadosamente checadas”²⁹⁶. E, para Freud, estes dois aspectos são suficientes para distinguir a ciência de qualquer outra atividade espiritual humana. A ciência se distingue da religião não apenas em seu método, mas também em seu fundamento afetivo, orientando-se pelo desejo de verdade em detrimento das ilusões, ou, em outros termos, pelo princípio de realidade em detrimento do princípio de prazer²⁹⁷. Em contrapartida, para Lacan, a ciência moderna não apenas partiu de um ato de fé, como, com alguma frequência, compartilha com ela dos mesmos prejuízos e expectativas. Cito Lacan: “Agora bem, tudo o que se enunciou até o presente como ciência está suspenso à ideia de Deus. A ciência e a religião vão muito bem juntas”²⁹⁸. De modo que, desde uma perspectiva lacaniana, para que a psicanálise seja uma prática atéia, não será suficiente que se proponha como uma prática científica. Para que se produza um discurso verdadeiramente ateu, será

²⁹⁴ FREUD, S. (1916-17) Conferências introdutórias à psicanálise. In: **Obras completas**. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2014, p.322.

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶ FREUD, S. (1916-17) Conferências introdutórias à psicanálise. In: **Obras completas**. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2014, p.323.

²⁹⁷ Se estivermos autorizados a ver na demonstração da onipotência dos pensamentos entre os primitivos um testemunho a favor do narcisismo, podemos ousar a tentativa de comparar os estágios de desenvolvimento da visão humana de mundo com os estágios do desenvolvimento libidinoso do indivíduo. Assim, tanto no que respeita à cronologia quanto ao conteúdo, a fase animista corresponde ao narcisismo, a fase religiosa corresponde àquele estágio do encontro do objeto caracterizado pela ligação com os pais e a fase científica tem o seu correspondente pleno naquele estado maduro do indivíduo que renunciou ao princípio do prazer e, adaptando-se à realidade, busca seu objeto no mundo externo. (FREUD, S. **Totem e Tabu**. Porto Alegre: L&PM.2013, s/p.)

²⁹⁸ LACAN, J. (1979) **Seminário, livro 24**. Buenos Aires: Escuela freudiana de Buenos Aires. Inédito, s/p, tradução nossa.

necessário um ato que erradique o “sujeito suposto saber”, com o qual a ciência tem uma relação paradoxal. Vejamos isto por partes.

Para Lacan, a relação da ciência moderna com Deus é paradoxal, caracterizando-se simultaneamente por oposição e dependência. Por um lado, o advento da ciência moderna corresponde ao silenciamento de Deus. No corte histórico que provocou a disjunção entre saber e verdade, emergiu um saber que já não queria dizer nada. A partir do corte moderno, já não se busca nenhuma intencionalidade, nenhum sentido oculto no saber articulado pelo discurso científico. No saber produzido pela ciência moderna não há espaço para qualquer interpretação sobre o que isto querereria dizer: Deus já não fala através dos fenômenos mundanos, já não há qualquer mensagem a ser decifrada, nenhuma verdade por trás do saber. Por outro lado, como vimos a partir do comentário de Milner, a leitura lacaniana sobre o advento da ciência moderna é herdeira da tese kojèveana, desde que lida a partir da tradição judaico-cristã. Para que a ciência surgisse, foi preciso um ato de fé: a fé em que a Natureza não engana. Para Kojève, tal aposta só poderia surgir após o cristianismo instaurar a crença em um Deus encarnado no mundo. Lacan dirá que o Deus necessário ao surgimento da ciência foi o Deus da tradição judaico-cristã; um Deus que, não podendo ser representado por qualquer imagem, produz a transição entre a presença corporal e a presença simbólica - pré-requisito para a produção de um saber que será articulado a partir de uma álgebra sem representação. De todo modo, este Deus continua a garantir que a estrutura do real não poderá mudar de modo arbitrário, tornando-se o fiador da verdade do saber científico.

Há ainda um aspecto da relação entre a ciência moderna e o pensamento religioso que nos indica diretamente a função de sujeito suposto saber: a suposição sobre a anterioridade do saber. Miller aborda tal questão nos seguintes termos:

Deus, como sujeito suposto ao saber. Isto é algo contra o qual é impossível defender-se, no momento em que uma invenção significante toma corpo e se desenvolve, não podemos deixar de pensar que estava ali desde sempre²⁹⁹.

Miller se refere à tendência que temos em supor que o saber, uma vez vindo ao mundo, já existia. Pensemos o caso do saber inconsciente. Para que este exista, é preciso que tenha sido dito em algum momento. Razão pela qual, em um processo analítico, é provável que um paciente se depare inúmeras vezes com a interrogação: “quem disse?”. Ante a expressão de certezas impensadas, cabe a pergunta sobre a origem de dada afirmação com o fim de ressaltar

²⁹⁹ MILLER, J. A. Elementos de Epistemologia. In: **Recorrido de Lacan**, ocho conferencias. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1986, p.51, tradução nossa.

que um enunciado necessita de uma enunciação para vir ao mundo. E embora com frequência essa indagação conduza a um “meu pai/mãe dizia”, a resposta mais apropriada à pergunta seria: “diz-se”, na medida em que também os pais deveriam repetir um saber já articulado em outro lugar. Os sujeitos são produzidos pelo saber, sendo o inconsciente um saber anônimo sabido por nenhum sujeito. Mas, para que ele exista, é preciso que seja dito. Quando um paciente diz, em análise, “as mulheres são vaidosas”, pensa estar compartilhando um enunciado sabido por todos, obliterando o fato de que o advento deste saber necessita de uma enunciação (e da recorrência dessa enunciação). O inconsciente não é, assim, um saber soterrado, mas um saber que se repete sem ser notado. O “sujeito suposto saber”, nesse caso, seria o sujeito suposto saber antes que nós o soubéssemos, garantindo, desse modo, a pré-existência do saber que veio ao mundo em dado momento. E quem poderia saber o saber produzido pela ciência antes que a ciência o soubesse, senão Deus?

Com isso, aproximamo-nos da questão que será colocada a partir do conceito que ora abordamos, o conceito de “sujeito suposto saber”. Lembremos da indicação lacaniana que orienta nossa leitura: o saber existe, o que não existe é o seu sujeito. No caso do saber científico, como devemos compreender essa afirmação? Dada a definição de saber como articulação significativa, percebemos que o sujeito (o “subject”, o assunto) da ciência surge no momento mesmo de sua articulação. Este sujeito não existia antes da articulação significativa e tampouco existia a articulação enquanto saber pré-ordenado à espera de ser descoberto. A suposição desta anterioridade, deste “sujeito suposto” e deste “saber suposto” para além do muro da linguagem é precisamente o “sujeito suposto saber” - e “o sujeito suposto saber é Deus, ponto, só isso.”³⁰⁰. O questionamento sobre a anterioridade do saber científico se repetirá em inúmeros contextos no decorrer do ensino de Lacan:

É por percebermos que podemos nos colocar a questão de saber se a doutrina newtoniana era verdadeira antes que Newton a formulasse. Bem, eu gostaria de saber como se divide a assembleia sobre esse ponto! Mas para mim, eu abaixaria de bom grado minhas cartas dizendo que me parece pouco verossimilhante dizer que o saber newtoniano era verdadeiro antes de ser constituído por Newton, pela simples razão, é que agora e de início ele não o é mais. Ele não o é mais completamente! Na necessidade mesma do saber, da articulação significativa, há essa contingência de não ser senão uma articulação significativa, uma fechadura montada.³⁰¹

³⁰⁰ LACAN, J. (1968-69) **O Seminário, Livro 16**: De um Outro ao Outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p.272.

³⁰¹ LACAN, J. (1964-65). **O Seminário, Livro 12**: Problemas cruciais para a psicanálise. Centro de estudos freudianos do Recife, 2006, p.334.

Ou seja, para Lacan não é possível que a física newtoniana tenha sido a descoberta de um saber que já estava dado de antemão, na medida em que sua superação pela física einsteiniana demonstra que no presente esse saber já não se encontra mais. Mas possuímos uma crença espontânea da anterioridade deste saber, razão pela qual é tão difícil compreender sistemas de pensamentos anteriores às rupturas epistemológicas que ensejaram nossa própria época. Trata-se de uma ontologização espontânea do conceito que, uma vez criado, tende a ser percebido como uma representação de algo que já estava ali independentemente dele. Todavia, as novas descobertas da física (através, por ex., da teoria da relatividade e, sobretudo, da física quântica) produziram dificuldades a essa tendência ontologizante. Pensemos, por exemplo, na dupla natureza da luz ou na incompatibilidade entre a teoria quântica e a teoria da relatividade. O fato de que possam existir dois sistemas de saber incompatíveis, mas igualmente coerentes e operantes, põe em xeque a suposição de que este saber seja uma representação adequada de uma realidade unitária. Dado que tal constatação colide frontalmente com nossa tendência espontânea de supor o “para além do muro da linguagem” ao qual os significantes se refeririam, não admira que estes paradoxos tenham encontrado resistência em seus próprios criadores. Em diversos momentos Lacan citará, como exemplo da pergunta sobre a anterioridade do saber, a formalização do número transfinito de Cantor. Exemplo emblemático, na medida em que Cantor, que esteve internado inúmeras vezes em hospitais psiquiátricos, pensava-se um funcionário de Deus enquanto produzia a sua teoria, atribuindo-se a si mesmo o objetivo de se aproximar do conhecimento divino. Por isso, questiona Lacan: “onde podemos dizer que o número transfinito, como “nada além do saber”, esperava por aquele que viria a se fazer seu descobridor? Se não foi em sujeito nenhum, em que *se* [on] do ser terá sido? (...) O sujeito suposto saber, Deus, o próprio”³⁰². No mesmo sentido, Miller afirma que Cantor projetou um “sujeito suposto ao saber o que é uma invenção significante”³⁰³. Outro exemplo a que Lacan retornará inúmeras vezes será o da célebre discussão entre Einstein e os teóricos da física quântica a respeito do sentido da formulação da indeterminação quântica, que teria como fim a conhecida frase de Einstein sobre Deus não jogar dados. Segundo Lacan³⁰⁴, esta sentença indicaria que, para Einstein, se, por um lado, Deus talvez fosse complicado, mais complicado do que pensáramos, por outro, não seria desonesto. Lembremos como Lacan extrai da leitura

³⁰² LACAN, J. (1967) O engano do sujeito suposto saber. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p.338.

³⁰³ MILLER, J. A. Elementos de Epistemologia. In: **Recorrido de Lacan**, ocho conferencias. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1986, p.52.

³⁰⁴ “Isso quer dizer que o que Einstein considera na física (...) como constituindo seu parceiro não é um mau jogador e nem sequer é um jogador, não faz nada para confundi-lo, não dá uma de finório” LACAN, J. (1967) O engano do sujeito suposto saber. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p.331.

do *cogito* cartesiano a conclusão de que a ciência moderna, em seus primórdios, partiu de um ato de fé, a saber: a fé em que as leis da natureza teriam sido escritas por um Deus desprovido de qualquer interesse em nos dar pistas falsas. Este lugar de Deus assume aqui o nome de “sujeito suposto saber”. E, como atestam estes dois exemplos, trata-se de um lugar persistente, lugar que não se deixa obliterar facilmente. Sobretudo se considerarmos que não é necessário que o nome de Deus surja de modo explícito para que se trate da função de “sujeito suposto saber”.

Bachelard aponta a crença na possibilidade de um “conhecimento unitário” do mundo como um dos obstáculos epistemológicos para o pensamento científico. Nesse sentido, não é preciso atribuir a Deus o saber prévio do que precisamos vir a conhecer. Na medida em que a unidade do conhecimento é um princípio sempre desejado, não é preciso “mais que uma maiúscula”³⁰⁵ para que postulemos a existência de um saber unitário e previamente ordenado em uma única e mesma “Natureza”. Essa unidade de conhecimento produz, para Bachelard, uma visão de mundo que funciona como “o coeficiente de realidade que o espírito pré-científico atribui a tudo que é natural”³⁰⁶, na medida que, sendo um saber uno, podemos pensar que se trata de um conhecimento a respeito de uma realidade também una. No entanto, a ciência contemporânea se constrói sobre “sistemas isolados, sobre unidades compartimentadas” (idem), dificultando a crença de que as distintas e por vezes contraditórias articulações de saber da ciência se confundam com o que seria a representação de uma natureza Una. Em outros termos, que a luz se comporte ora como onda, ora como partícula, atesta que as formulações da física contemporânea não se confundem com uma representação de um mundo natural sensível. A “Natureza”, ou o “Conhecimento”, isto é, a ideia de que a ciência produziria representações sobre uma natureza prévia e unificada, são outros nomes do que Lacan compreende como “sujeito suposto saber”. Quando Descartes, Einstein ou Cantor fazem referência direta a Deus como autor do mundo que devemos conhecer, apenas tornam mais explícita essa função que, em outros momentos, permanece implícita sob os signos do realismo naturalista. No momento em que pensamos um saber ou uma realidade que já estava lá, já postulamos a existência do que Lacan compreende como um sujeito suposto ao saber, quer chamemos este subjacente de Deus, quer o chamemos de Natureza. De modo que Lacan fará coincidir tudo o que remeta a uma dimensão divina com qualquer coisa que gire em torno do “que nós supomos já estar lá, antes que façamos a descoberta”³⁰⁷, razão pela qual, para Lacan, “é certo que toda esta

³⁰⁵ BACHELARD, G. **A Formação do Espírito Científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, p.103.

³⁰⁶ Idem, p.108.

³⁰⁷ LACAN, J. (1967-68) **El Acto Psicoanalítico**. Buenos Aires: Kriptos, s/d., p.19, tradução nossa.

construção dita materialista ou organicista (...) é bastante bem recebida pelas autoridades espirituais...Afinal de contas, tudo isso nos leva ao ecumenismo”³⁰⁸.

Podemos, com isso, concluir que a concepção de ciência de Lacan está em oposição a de Freud não apenas no que se refere ao método, mas também no que se refere a pretensão de um saber sobre uma realidade una. Mais que isso, a concepção freudiana de ciência pode ser compreendida, desde a perspectiva lacaniana, como uma concepção religiosa de conhecimento, tendo como pressuposto a suposição de um sujeito suposto saber. Vejamos se essa diferença de posição em relação à ciência, de modo geral, se repete em relação à psicanálise, de modo particular.

5.3. A transferência

Lacan dirá no Seminário 15 que a psicanálise opera a partir de uma incitação ao saber, incitação que atualiza o lugar do “sujeito suposto saber” - o pivô da transferência. Antes de adentrarmos nessa questão, detenhamo-nos no conceito de transferência e retornemos aos primórdios da prática analítica, quando se estabelecem as regras fundamentais do trabalho de Freud com seus primeiros pacientes.

Em “Estudos sobre a Histeria”³⁰⁹, Freud descreve a técnica que encontrou para abordar as memórias esquecidas de seus pacientes após o abandono da hipnose, já que esta última não se mostrara viável para todos que lhe procuravam. Diante de pacientes que, ao serem questionados sobre a ocasião das primeiras manifestações de seus sintomas não conseguiam oferecer-lhe respostas, Freud reforçava o pedido para que se lembrassem, “assegurando-lhes que não podiam não saber e não recordar”³¹⁰. Nesse momento, a alguns acontecia de lembrar alguma ocorrência, o que extremava a insistência por sua parte para que lhe dessem mais informações, pois certamente sabiam mais e mais deveriam lembrar. Freud supunha que este saber já estava lá e, dada a dificuldade de rememoração do paciente, supôs também uma resistência a essa rememoração, acreditando que “a ignorância do histérico [dependia], portanto, de uma volição mais ou menos consciente”³¹¹.

Comentando o caso de Elizabeth Von R., escreve Freud:

³⁰⁸ LACAN, J. (1967-68) **El Acto Psicoanalítico**. Buenos Aires: Kriptos, s/d., p.16, tradução nossa.

³⁰⁹ FREUD, S. (1895) Estudos sobre a Histeria. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**. Buenos Aires: Amorrortu Ed, 1986.

³¹⁰ Idem, p.146.

³¹¹ Idem.

Cheguei a um procedimento que mais tarde elevei a método e empreguei deliberadamente, um procedimento de remoção do material psíquico patogênico por camadas, que gostávamos de comparar à técnica de escavação de uma cidade soterrada. Primeiramente fazia com que a doente me contasse o que sabia e reparava cuidadosamente onde uma conexão permanecia enigmática, onde parecia faltar um elo na cadeia causal ... O pressuposto de todo o trabalho era naturalmente a expectativa de que uma determinação perfeitamente suficiente se verificasse³¹²

Para preencher essas lacunas, Freud estabelecerá o método com o qual psicanalistas trabalham até hoje, a “associação livre”. Método que consiste em convidar o paciente a dizer qualquer coisa que lhe venha à mente, por insignificante que lhe pareça. Subjacente à confiança no método, está a certeza de Freud de que o conteúdo associativo que surgirá na mente do paciente já estava de antemão produzido e associado, como um saber articulado de uma antiga civilização. De modo que a cadeia associativa produzida só seria “livre” no sentido de que escapa da volição de um Eu consciente, obedecendo, no entanto, às determinações causais de um saber esquecido. Um saber soterrado que caberá ao psicanalista, como um arqueólogo do psiquismo, escavar e trazer à superfície. Bem verdade que alguns fragmentos desse saber podem estar perdidos, restando ao psicanalista construir hipóteses que solucionem os enigmas, deduzindo os elementos faltantes, ainda assim, a interpretação visará sempre uma reescrita com a maior aproximação possível deste saber já sabido. Encontramos um excelente modelo para compreendermos a técnica associativa na análise dos sonhos, uma vez que esta incentivará que o paciente, partindo de um elemento qualquer do conteúdo manifesto do sonho, trilhe “livremente” um percurso associativo em qualquer direção que sua mente lhe levar. Freud acredita que o caminho associativo trilhado seguirá o mesmo percurso, em sentido inverso, do que teria sido percorrido no processo de distorção onírica, de modo que o paciente poderá então chegar ao conteúdo original que precisou ser distorcido. Assim, para Freud, o saber já estava lá, sendo a associação livre uma espécie de retrovisor, um instrumento que permitiria ao psicanalista vislumbrar o passado. Onde estava esse saber antes que o fosse dito? Como vimos, o modelo de Freud evolui de uma especulação neurocientífica a uma formalização metapsicológica do aparelho psíquico, mas ainda quando Freud abandona suas pretensões neurocientíficas mais imediatas, não perde a esperança de que no futuro as descobertas psicanalíticas viessem a ser inscritas no interior de uma ciência natural mais desenvolvida. De modo que o saber que se trata de resgatar permanece de algum modo no interior de um organismo, inscrito no corpo biológico. Neste desvelamento de um saber pré-existente residiria também a eficácia de qualquer interpretação, na medida em que uma interpretação que não

³¹² FREUD, S. (1895) Estudos sobre a Histeria. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**. Buenos Aires: Amorrortu Ed, 1986, p.110.

desvelasse um saber recalcado, isto é, que fosse uma mera sugestão, não desencadearia a produção de novas associações por parte do paciente. De outro modo, no momento que uma interpretação se mostrasse verdadeira, teríamos como efeito o aumento de intensidade associativa do paciente. E por “verdadeira”, queremos dizer: “que corresponda à realidade”. Pois embora Freud postule a existência de um saber independente da consciência de um Eu, alargando as fronteiras do psiquismo, não abandona a noção de uma verdade compreendida como uma correta representação da realidade física ou psíquica. Por isso Freud pode pensar a psicanálise como uma investigação científica, na medida em que caberia à ciência descobrir a realidade até então encoberta. Encoberta pelo que? Por um véu de fantasias infantis e narcísicas, cuja função seria proteger o Eu do encontro traumático com a realidade de um mundo em que a inserção do homem não poderia ter outra condição senão a de um profundo desamparo. Eis o sentido da interpretação freudiana a respeito das feridas narcísicas produzidas pelas descobertas científicas, o modo com que compreende a revolução copernicana: tratar-se-ia do despedaçamento de um cosmos alicerçado sobre o princípio do prazer, com o conseqüente desvelamento de uma realidade traumática. Desse modo, o trabalho analítico estaria próximo ao trabalho arqueológico, o trabalho de descobrimento de um saber articulado já esquecido. E quanto às outras ciências? Freud confia que a ciência, embora não nos trouxesse respostas imediatas (como gostaria não apenas o religioso, mas também o filósofo em seu roupão de dormir), oferecia-nos o horizonte de um saber completo, ainda que apenas enquanto projeto cuja realização seria continuamente relançada para o futuro. Que haja uma promessa de conhecimento futuro, implica que se trata de uma realidade à espera de ser conhecida.

Como aponta Miller, na conceituação da associação livre e na investigação sobre a formação dos sonhos já encontramos o fundamento das primeiras elaborações freudianas sobre o fenômeno da transferência, na medida em que o conteúdo manifesto de um sonho deve ser entendido a partir de um conteúdo latente, isso é, uma representação reprimida e ‘transferida’ para a representação manifesta no sonho. Trata-se, desse modo, da repetição de uma representação reprimida que se reapresenta em outro lugar. Segundo Miller³¹³, podemos encontrar de modo disperso na obra freudiana três diferentes concepções de transferência: a primeira sendo associada a esta função de repetição, a segunda a uma função de resistência e a terceira a uma função de sugestão. Miller sustenta ainda que, com o conceito de “sujeito suposto saber”, Lacan pretendeu precisar o que seria o pivô que propiciaria a possibilidade de instalação

³¹³ MILLER, J. A. La Transferencia. El Sujeto supuesto saber. In: **Recorrido de Lacan**, ocho conferencias. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1986, p.63.

destas três funções. De modo que o “sujeito suposto saber” não se confundiria com os fenômenos de transferência pela razão de ser a eles anteriores, sendo antes um “fundamento transfenômico dos fenômenos da transferência”³¹⁴.

A primeira conceituação precisa de Freud a respeito da transferência se dá a partir da análise do caso Dora, quando o fenômeno ganha o seu sentido mais conhecido, em sua proximidade com os fenômenos amorosos. Nesse momento, a transferência é assim definida:

O que são as transferências? São reedições, reproduções das moções e fantasias que, durante o avanço da análise, soem despertar-se e tornar-se conscientes, mas com a característica (própria do gênero) de substituir uma pessoa anterior pela pessoa do médico. Dito de outra maneira: toda uma série de experiências psíquicas prévia é revivida, não como algo passado, mas como um vínculo atual com a pessoa do médico. Algumas dessas transferências em nada se diferenciam de seu modelo, no tocante ao conteúdo, senão por essa substituição.³¹⁵

Eis a função de repetição da transferência. Já em “Observações sobre o amor de transferência”, Freud analisa uma dificuldade que julga frequente no ofício do trabalho analítico, a saber: os casos em que um paciente vem a se apaixonar pela pessoa do analista. Dado que seria impossível demover o afeto do paciente apenas com palavras, Freud sugere que o analista deve se valer destes sentimentos enquanto impulsionadores do trabalho analítico para, no momento certo, analisar as fantasias sexuais subjacentes que fizeram com que o paciente tenha transferido para a figura do analista os “fundamentos infantis de seu amor”³¹⁶ – o que, ademais, não diferiria dos fenômenos de apaixonamento em situações normais. Para além das dificuldades de ordem moral dessa situação, Freud se depara com outra dificuldade ao perceber que este amor transferencial também pode ser utilizado pela resistência do paciente ao trabalho analítico, na medida em que o interesse que o paciente deposita sobre a pessoa do analista lhe distrai da tarefa de prosseguir associando livremente. Dificuldade esta que o analista precisará contornar, podendo questionar o analisante sobre o que pensava no momento que silenciou. Na medida em que Freud aposta que tais pensamentos versarão sobre seu interesse pelo analista, este terá uma oportunidade de trazer o assunto à tona e analisá-lo. Desse modo, a transferência possui um caráter paradoxal para Freud, pois, ao mesmo tempo que surge aliada à resistência ao tratamento, produz, também, uma atualização do inconsciente que propicia que uma

³¹⁴ MILLER, J. A. La Transferencia. El Sujeto supuesto saber. In: **Recorrido de Lacan**, ocho conferencias. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1986, p.63.

³¹⁵ FREUD, S. Pós-escrito do caso Dora. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1969, v. 7, p.113.

³¹⁶ FREUD, S. (1915) Observações sobre o amor de transferência. In: **Obras Completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 10. p.221.

interpretação seja feita no momento mesmo em que este se manifesta. Em “Recordar, repetir e elaborar”, Freud chegará a dizer que a prática analítica produz uma nova neurose, a “neurose de transferência”, enfermidade artificial cuja resolução durante o processo analítico implicará também a cura da neurose que lhe precedia.

Em suas Conferências Introdutórias, Freud apontará mais uma oportunidade ao tratamento viabilizado pela transferência. Esta não apenas atualizaria a neurose do paciente no interior do dispositivo analítico, dando a oportunidade de ser interpretada, como também tornaria o paciente mais sugestível às indicações do seu analista na medida em que concederia autoridade ao mesmo. Com isso, o analista poderá mais facilmente indicar os caminhos que propiciarão a emergência dos conteúdos inconscientes do paciente. Mas tão logo apresente esse aspecto de sugestibilidade, Freud se vê vulnerável às críticas que lhe poderiam ser feitas em relação à psicanálise, na medida em que, operando pela sugestão, esta não se encontraria tão distante quanto pretendia das práticas de cura por hipnose. A resposta que Freud dá a seus opositores nos é de grande interesse, não deixando de ter semelhanças com o encaminhamento que Lacan dará ao que chamará de “paradoxo do ato analítico”. Cito Freud:

À luz do conhecimento obtido com a psicanálise, podemos descrever da seguinte forma a diferença entre as sugestões hipnóticas e psicanalíticas: a terapia hipnótica busca ocultar e dissimular algo na vida psíquica; a analítica procura liberar e remover algo. Aquela age como um cosmético; esta, como uma cirurgia.³¹⁷

Enquanto a hipnose (e, poderíamos acrescentar, a religião, as ilusões, as visões de mundo) buscam curar através do mascaramento de uma realidade traumática, a psicanálise visa remover essa realidade fantasmática para apontar sua verdadeira realidade. Compreendendo que essa distinção não será suficiente para demover a suspeita de seus críticos, Freud acrescenta:

A solução de seus conflitos e a superação de suas resistências só têm êxito quando lhe transmitimos ideias antecipatórias que correspondem à sua realidade interior. As suposições incorretas do médico acabam excluídas no curso da análise, precisam ser retiradas e ser substituídas por outras, mais corretas. Mediante uma técnica cuidadosa, buscamos impedir a ocorrência de sucessos provisórios devidos à sugestão; mas não há problema se ocorrerem, pois não nos contentamos com o primeiro sucesso.³¹⁸

³¹⁷ FREUD, S. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17). In: **Obras completas**. Cia das Letras: Rio de Janeiro, 2014, p.484.

³¹⁸ Idem, p.486.

Freud se refere ao que já fora comentado, isto é: uma interpretação não produz efeitos duradouros em uma análise, não produzindo novas cadeias associativas. Porém, o mais pertinente vem a seguir:

Em todos os outros tratamentos por sugestão, a transferência é cuidadosamente poupada, permanecendo intacta; no analítico, ela própria é objeto do tratamento e decomposta em cada uma de suas manifestações. Para a conclusão de um tratamento analítico, é necessário que a própria transferência seja demolida; se, então, o êxito sobrevém ou se mantém, não se baseia na sugestão, mas na superação das resistências internas efetuada com sua ajuda, na modificação interior produzida no paciente.³¹⁹

Ainda que a hipnose também opere a partir da dimensão de sugestionabilidade da transferência, distingue-se da psicanálise por não se propor a analisar a própria condição da sugestionabilidade. A psicanálise, por sua vez, pretende erradicar a condição propiciadora do amor transferencial utilizando-se da repetição transferencial para interpretar a neurose do paciente. Uma vez que essa neurose fora convertida em neurose de transferência no interior do dispositivo analítico, a interpretação e erradicação desta última incidirá também sobre a neurose original. O amor transferencial, surgido como resistência às associações livres, converte-se, desse modo, em um instrumento essencial para a cura analítica. Eis aí as três dimensões da transferência elencadas por Miller.

Em Lacan o conceito de transferência sofrerá um deslocamento da temática do amor para o do desejo e do saber. Não que o amor não esteja presente na tematização que Lacan fará da transferência, mas este perderá sua função de causa da transferência. O enamoramento, se o há, é efeito da suposição, por parte do analisante, de que o analista possui o saber sobre o seu desejo. Resguardada a distância que separa a concepção freudiana da transferência do conceito de sujeito suposto saber em Lacan, cabe notar algumas similitudes. Lacan também entenderá o ato analítico por um aspecto paradoxal: o mesmo ato que procura instaurar (ou atualizar) a função do sujeito suposto saber, visará também, ao término de uma análise, erradicá-lo permanentemente, liquidando a própria possibilidade de continuar uma análise. Se, para Freud, o analista deve utilizar a autoridade que o paciente lhe confere para analisar esta própria autoridade, com Lacan poderíamos compreender a psicanálise, enquanto incitadora da crença em um “sujeito suposto saber”, como uma superstição para dar término a todas as superstições.

A partir do Seminário 11, Lacan abordará a transferência analítica a partir do conceito de sujeito suposto saber, questionando-se sobre as condições para o estabelecimento da

³¹⁹ FREUD, S. Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17). In: **Obras completas**. Cia das Letras: Rio de Janeiro, 2014, p.487.

confiança do analisante em seu analista, uma vez que para o analista não haveria “nenhum além substancial ao qual se pudesse reportar aquilo em que ele se sente fundado para exercer sua função”³²⁰. Isto é, se o analista não tem atrás de si uma garantia que suporte o seu ofício, por que alguém confiaria em seu trabalho? A resposta a essa questão a partir de então estará vinculada ao conceito de sujeito suposto saber nos seguintes termos: “desde que haja em algum lugar o sujeito suposto saber (...) há transferência”³²¹, ou, como dirá alguns anos depois: “a transferência se define pela relação com o sujeito suposto saber, na medida em que ele é estrutural e ligado ao lugar do Outro como lugar em que o saber se articula, ilusoriamente, como Um”³²². Isto é, o sujeito suposto saber é constitutivo de uma determinada estrutura, designando o lugar em que supostamente já haveria um saber articulado, ordenado como um saber coeso. Na medida em que essa estrutura esteja presente, a transferência (a suposição de que há um saber) que viabiliza a experiência analítica poderá se instituir. A transferência, definida nestes termos, não consiste em um processo exclusivo da experiência analítica. Onde haja função de sujeito suposto saber, haverá uma transferência estabelecida. Com isso em mente, Lacan advertirá que não se trata, sob qualquer hipótese, de que o analista deva bancar o papel de psicanalista, fingindo possuir um saber que não possui, uma vez que a transferência se estabelecerá espontaneamente naquelas pessoas que estejam aptas a este engano. Quem seriam estas pessoas?

Retomemos, rapidamente, o corte que engendrou o neurótico moderno, pois este será o candidato ideal do processo analítico. A partir do momento em que a física moderna produziu, como seu efeito, a divisão entre saber e verdade, precisou também, como condição de seu progresso, foracluir a verdade. O homem, ao menos aqueles para os quais a palavra divina silenciou, se viu só com um saber incompleto que não poderia dizer a verdade sobre o seu ser, bem como não fornecia orientações sobre como deveria proceder. Não à toa, sublinha Lacan, Descartes escreve *Discurso do Método* para saber como proceder corretamente. A fundamentação, já vimos, Descartes encontrará no que Lacan chamará de “Deus dos filósofos”. Que a ciência não precise desta fundamentação, não implica que “esse Outro (...) [seja] tão fácil de eliminar quanto se supõe. Na realidade, em todos os casos, ele se mantém estável no horizonte de todos os nossos pensamentos”³²³, uma vez que “mesmo quando o Deus que fala

³²⁰ LACAN, J. (1964) **O Seminário, Livro 11**: Os quatro conceitos... Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p.224.

³²¹ LACAN, J. (1968-69) **O Seminário, Livro 16**: De um Outro ao Outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p.226.

³²² Idem, p.337.

³²³ Idem, p.331.

levantou-se para ir embora, ao menos para alguns, o assento continuou a ser do Outro”³²⁴. Isto é, ainda que o saber científico tenha operado uma subversão nas relações entre saber e verdade do mundo antigo e medieval, forcluindo a dimensão da verdade e operando com um saber axiomático, isto não significou que as pessoas deste novo tempo tenham assimilado sem resistência sua nova condição estrutural. O lugar da verdade antes ocupada por Deus não foi eliminado, mas se tornou vazio. O neurótico é aquele indivíduo para quem o saber produzido em sua época não oferece a verdade sobre seus sintomas e que, em sua busca por respostas, acaba por se encontrar com o psicanalista. Assim, para que dê início ao tratamento, será preciso que o paciente acredite que encontrará ali a verdade que não foi possível encontrar em outro lugar. No estabelecimento da transferência se trata então de fazer com que um analista ocupe o lugar anteriormente ocupado por Deus? Não, pois, como observará Lacan, qualquer pessoa logo daria conta, olhando para seu analista, que este é suposto não saber grande coisa. Ademais, muito frequentemente, diz Lacan, no início de um tratamento o que limita a “confidência do paciente, seu abandono à regra analítica, é a ameaça de que o psicanalista seja, por ele, enganado”³²⁵. Isto é, o paciente não apenas sabe falível o analista, como teme levá-lo ao erro. Não raro, ante uma má interpretação, poderá o analista ouvir de seu paciente um “você o fez para me pôr à prova”³²⁶. Trata-se de um esforço ativo do analisante a que seja preservada a função de sujeito suposto saber, a despeito da pessoa do analista, razão pela qual não lhe cabe encontrar artifícios para bancar o analista, no sentido da afetação, na medida em que o neurótico espontaneamente preserva a função de sujeito suposto saber, razão pela qual “não temos nenhuma dificuldade para incitá-lo (...) a confiar nesse Outro como o lugar em que o saber se institui, no sujeito suposto saber”³²⁷.

Assim o analista convida o neurótico “a encontrar um sujeito suposto saber, na medida em que essa incitação ao saber deve conduzi-lo à verdade”³²⁸. Por isso Miller argumenta que o “sujeito suposto saber” é transfenômico, não devendo ser confundido com nenhum fenômeno observável, ou “com nenhuma manifestação do tipo ‘aquele que acredita que sabe’, já que a emergência do sujeito suposto saber é inteiramente compatível com a manifestação fenomênica da dessuposição do saber”³²⁹. Em 1966, Lacan acrescentará uma nota de rodapé a um trecho

³²⁴ LACAN, J. (1968-69) **O Seminário, Livro 16**: De um Outro ao Outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p.336.

³²⁵ LACAN, J. (1964) **O Seminário, Livro 11**: Os quatro conceitos... Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p.227.

³²⁶ Idem, p.228.

³²⁷ LACAN, J. (1968-69) **O Seminário, Livro 16**: De um Outro ao Outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p.336.

³²⁸ Idem.

³²⁹ MILLER, J. A. Suplemento topológico a “Uma questão preliminar...”. In: **MATEMAS I**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996, p.122.

de “Função e campo da fala e da linguagem”, afirmando que neste trecho já estava definido o que posteriormente seria designado como o suporte da transferência, isto é, o sujeito suposto saber. Citemo-lo:

De fato, a ilusão que nos impele a buscar a realidade do sujeito para-além do muro da linguagem é a mesma pela qual o sujeito crê que sua verdade já está dada em nós, que a conhecemos de antemão (...) Sem dúvida ele não tem, por sua vez, que responder por esse erro subjetivo, que, declarado ou não em seu discurso, é imanente ao fato de ele haver entrado em análise e concluído seu pacto de princípios³³⁰

Ou seja, o erro em que um psicanalista poderia se enveredar ao buscar a verdade de um analisante para além daquilo que é produzido pela articulação significativa em uma análise (o sujeito produzido em análise), é o mesmo erro que leva um analisante a pensar que o analista pode pensar que sua verdade já estaria dada de antemão e em posse do analista. Mas, se no caso do psicanalista se trata de um erro imperdoável, no caso do analisante trata-se de um erro sem o qual sua entrada em análise não seria possível. O analista já passou pela dupla experiência do ato analítico e, portanto, não pode errar como seu analisante.

Antes de prosseguirmos, convém sublinharmos uma advertência que Lacan frequentemente realiza sobre como não devemos compreender o conceito de sujeito suposto saber. Em 1979, Miller resumia essa compreensão a ser evitada:

Como se compreendeu esse termo? Passou-se a crer que o analisante começa supondo que o analista detém o saber que lhe concerne, que progressivamente descobre que não é assim, mas que a análise se estabelece sobre a base desta suposição. À grosso modo, esta é a vulgata que se difundiu a propósito do sujeito suposto ao saber e que, como vêem, não explica grande coisa.³³¹

Trata-se de uma leitura que já devia circular nos anos 60, uma vez que em 1968 Lacan se esforçava para contorná-la. Cito Lacan:

Que acontece com o Outro? Será que ele sabe? Não lhes peço que respondam em uníssono. Mas, afinal, por que não haveriam de me dizer algo como: — Ora, não, ele não sabe, todo mundo sabe disso, o sujeito suposto saber, tan-tan-tan-tan!, ele não existe mais. Se eu tivesse diante de mim umas duas fileiras de alunos de um certo tipo, que felizmente não tenho que considerar típicos, mas que, de qualquer modo, posso evocar como divertidos, eles me dariam essa resposta, porque ainda há quem acredite nisso e até o ensine, por certo em lugares inesperados, embora de surgimento recente. Mas não foi nada disso que eu disse. Eu não disse que o Outro não sabe; são os que dizem isso que não sabem grande coisa, apesar de todos os meus esforços para lhes

³³⁰ LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.309.

³³¹ MILLER, J. A. La Transferencia en Freud y Lacan. In: **Recorrido de Lacan**, ocho conferencias. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1986, p.61, tradução nossa.

dar esse ensinamento. Eu disse que o Outro sabe, o que é evidente, já que ele é o lugar do inconsciente. Só que ele não é um sujeito. A negação na formulação não existe sujeito suposto saber, se é que algum dia eu a proferi dessa forma negativa, refere-se ao sujeito, não ao saber. Isso é fácil de apreender, aliás, desde que se tenha um mínimo de experiência do inconsciente, porque esta se distingue justamente pelo fato de que, nela, não sabemos quem é que sabe.³³²

A advertência se repete em diversos momentos do Seminário XVII, como, por exemplo, em:

O que é demandado ao psicanalista, já indicado em meu discurso da última vez, com certeza não é o que corresponde a esse sujeito suposto saber, no qual – se entendido como em geral o é, um pouquinho desviadamente – pensou-se poder fundar a transferência. Eu insisti frequentemente nisto, que nós somos supostos saber não grandes coisas. O que a análise instaura é justamente o contrário. O analista diz àquele que está para começar – *Vamos lá, diga qualquer coisa, vai ser maravilhoso*. É ele que o analista institui como sujeito suposto saber.³³³

Ou seja, o essencial é que o analista institua o analisante (mais precisamente, a promessa de saber que poderá ser encontrado através da associação-livre) como sujeito suposto saber, não o contrário. Trata-se de uma observação importante, dado que o conceito de “sujeito suposto saber” está sendo compreendido como condição de possibilidade de uma análise. Ainda que em determinados momentos de uma análise possa de fato haver a suposição de que o analista saiba a verdade sobre o inconsciente do analisando, seria essa uma condição necessária para que uma análise ocorra? Lacan parece estar dizendo que não. O essencial é que o analisante acredite na ideia de que há um saber inconsciente, caso contrário o convite à associação livre (“vamos lá, diga qualquer coisa”) perderia o sentido. Se acreditássemos que o analista deveria encarnar o lugar de sujeito suposto saber até o fim de uma análise, isso certamente traria consequências na condução de um tratamento. Que comportamento um analista deveria adotar para que um analisante mantivesse por tanto tempo a suposição de que seu analista conheceria o sentido inconsciente de sua fala? Essa questão e a necessidade de respondê-la parecem se dissolver se partimos do pressuposto de que a condição de uma análise é que o analisante busque o “sujeito suposto saber”, não necessariamente no analista, mas no sentido ainda não percebido que a sua própria fala carrega (e que o analista pode, devolvendo-lhe sua mensagem sob forma invertida, ajudá-lo a escutar).

Porém, ao compreendermos que o “sujeito suposto saber” não deve ser procurado no analista, mas nos rastros da própria fala associada do analisante, surge outra dificuldade. Dado

³³² LACAN, J. (1968-69) **O Seminário, Livro 16**: De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p.350.

³³³ LACAN, J. (1969-70). **O Seminário, Livro 17**: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p.54.

que o convite à associação livre visa trazer à fala o saber inconsciente, seria “o inconsciente” o próprio sujeito suposto saber? Lacan é enfático em afirmar que o saber (inconsciente) existe, mas não o seu sujeito. Tentaremos abordar essa questão no decorrer do capítulo.

5.4. O ato analítico

Em seu seminário sobre o Ato Analítico, Lacan relança a questão sobre a anterioridade do saber científico para o caso particular do saber analítico:

a psicanálise não é um bebê e quando se fala da ata de nascimento da psicanálise, o que faz sentido, porque apareceu um dia, justamente se trata da pergunta: esse campo que ela organiza e sobre o qual reina, governando-o mais ou menos, existia antes?³³⁴

É razoável supor que um bebê pré-existe ao momento de sua inscrição simbólica, mas o campo formalizado pelo saber analítico pré-existe à sua formalização? Lacan desenvolverá o conceito de “ato analítico” para abordar essa questão. Como nota Eidelsztein³³⁵, a introdução do termo “ato” (e, no ano seguinte, do termo “discurso”) tem relação com o contexto intelectual francês do fim dos anos 60 e início dos anos 70, coincidindo com a guinada linguística desde o estruturalismo dos anos 50 até a pragmática que se estabeleceria como discurso dominante nos anos 70. Conforme D’Escragnolle, “a noção de discurso permitirá a Lacan aprofundar seu distanciamento de uma leitura idealista e objetivante do inconsciente, ameaça que incessantemente pairava sobre a perspectiva estruturalista”³³⁶, na medida em que “o discurso aponta para um registro muito mais pragmático da subjetividade que aquele de uma estrutura a priori com respeito a toda enunciação.”³³⁷. Com os termos de “ato” e “discurso”, Lacan introduz as noções de efetividade e de laço social no interior da análise da linguagem, acompanhando o movimento que se dava no interior dos estudos linguísticos. Assim, o conceito de “ato” concerne à dimensão performativa da linguagem, no sentido em que, para Austin, fazer e dizer são por vezes o mesmo ato. Nas palavras de Barbara Cassin: “o fato é um *factum*, uma fabricação, uma ficção; por outro lado, essa ficção é discursiva, é um efeito de significante, sendo ela mesma significante, eficaz, produtora de efeitos”³³⁸. Ou seja, os atos discursivos

³³⁴ LACAN, J. (1967-68) **O Seminário, Livro 15: O ato psicanalítico**. Notas de curso. Versão inédita.

³³⁵ EIDELSZTEN, A. **Del psicoanálisis como discurso: de la experiencia analítica a la estructura de discurso.**, Curso de Doctorado (UBA), 2007.

³³⁶ DARRIBA, V. A.; CARDOSO, M. J. A referência ao capitalismo na teoria dos discursos de Lacan. **ÁGORA (PPGTP/UFRJ)**, v.20, p.543-558, 2017.

³³⁷ Idem.

³³⁸ CASSIN, B. **Jacques, o Sofista**. Rio de Janeiro: Autêntica, 2017, p.43.

produzes fatos. Para Lacan, “cada realidade se funda e se define a partir de um discurso”³³⁹, razão pela qual, entre a fórmula bíblica (“no princípio era o Verbo”) e a fórmula de Goethe (“em princípio era a ação”) não haverá a “mínima oposição”³⁴⁰. Com isto em mente, podemos formular a pergunta: que tipo de fatos e efeitos a psicanálise introduz no mundo? Que tipo de sujeito (ou assunto) é introduzido pelo discurso analítico? Poderíamos pensar o inconsciente como um fato produzido pelo ato analítico? Segundo Lacan, “o que pode ser enunciado do sujeito como tal, e que se chama o inconsciente, esse sujeito na psicanálise, é, como eu o formulei, posto em ato”, sendo a transferência nada mais que “o pôr em ato o inconsciente”³⁴¹. Como visto, a questão sobre a anterioridade do saber, para Lacan, não concerne apenas à psicanálise, devendo ser posta em relação a qualquer modalidade de saber científico. O saber da física newtoniana existia antes de sua formalização por parte de Newton? Pouco provável, na medida em que sua suplantação pela física einsteiniana implica que seu sistema nunca correspondeu à realidade. O que não significa, obviamente, que se negue a anterioridade da realidade: “não se trata de questionar que a realidade seja anterior ao conhecimento. A realidade, sim, mas o saber? O saber não é o conhecimento”³⁴². A realidade -como um bebê- pode ser anterior ao conhecimento, mas o saber não se confunde com o conhecer e a ciência não opera com a produção de um conhecimento mais amplo da realidade, mas com a formalização matemática de um real irrepresentável. A pergunta sobre a pré-existência dos objetos matemáticos será inúmeras vezes colocada por Lacan: “[os números transinfinitos] estavam esperando a operação de Cantor desde toda a eternidade?”³⁴³. Talvez a insistência de Lacan em relação aos números de Cantor se deva à semelhança que a questão em relação à pré-existência dos objetos matemáticos possui com a questão da existência do inconsciente analítico. Pois o inconsciente, enquanto articulação significativa, não é nada mais que um saber, um saber sabido por ninguém. Desse modo, a questão sobre a pré-existência desse saber teria uma proximidade mais evidente com o saber matemático do que com as ciências da natureza. Para Freud, toda a efetividade da associação livre se apoia no fato de que tal associação jamais será livre, uma vez que as palavras em uma cadeia associativa apenas repetiriam o trilhamento já percorrido em um tempo remoto. Quando Lacan afirma que a associação livre instaura a dimensão do “sujeito suposto saber”, não estaria associando esse inconsciente articulado de

³³⁹ LACAN, J. (1967-68) **O Seminário, Livro 15**: O ato psicanalítico. Notas de curso. Versão inédita, p. 45.

³⁴⁰ Idem, p.58.

³⁴¹ Idem, p.1.

³⁴² Idem, p.5.

³⁴³ Idem, p.6.

Freud com a suposição de algo que nunca existiu? Nesse caso, o que diferenciaria uma interpretação de uma sugestão? Lacan coloca a questão da seguinte forma:

nossa interpretação vem a se aplicar sobre a organização significativa do inconsciente estruturado como uma linguagem ou, ao contrário, nossa interpretação é em certa medida uma operação de uma ordem totalmente diferente, aquela que revela um desenho oculto até o momento?³⁴⁴

Imaginando o discurso de um analisante como uma multiplicidade de pontos soltos sobre uma página em branco, uma interpretação visaria ligar estes pontos, produzindo uma determinada significação. Posto dessa forma, a questão seria: essa significação é a ressignificação de um sentido pré-existente, ou a produção de um sentido onde antes não havia nenhum desenho? Sem perder de vista a afirmação de que o “saber” na fórmula do “sujeito suposto saber” existe, ainda que não seja sabido por nenhum sujeito, podemos pensar que, de alguma forma, havia uma determinada rede de significantes previamente articulada. Essa articulação coincide com as interpretações realizadas no decorrer de uma análise? Pouco provável, dado que dificilmente dois analistas interpretariam uma sessão da mesma forma. Mais do que isso, é provável que no decorrer do processo analítico novas significações sejam dadas, desarticulando e rearticulando os significantes em um processo virtualmente infinito. Que haja algum saber prévio impossibilita que qualquer interpretação produza efeitos de verdade e pareça verossímil, todavia não há esperança de que em dado momento da análise se alcance uma significação derradeira. Isto porque uma análise não termina com o desvelamento de um sentido último, mas como a destituição do sujeito suposto saber.

Para que se inicie uma análise é preciso que se instaure a associação livre, e essa depende da instauração da função do sujeito suposto saber. Se o analisante não acreditasse que em dado lugar existiria um saber previamente ordenado, não faria sentido que voltasse regularmente às sessões. Quando entra em análise, as intervenções de um analista deverão produzir um descompasso entre o que um analisante diz e o que pretendia dizer. Ou seja, é-lhe apontado que não detém a significação do seu discurso, posto que esse discurso é que lhe produz e não o contrário. Podemos entender a produção dessa cisão como a passagem do discurso do mestre para o discurso histórico. O analisante não detém o sentido último de seu discurso, instaure-se, assim, a expectativa de que esse sentido esteja já dado em algum lugar, podendo ser reencontrado. Nada mais enganoso, dado que o sentido é sempre produzido retroativamente, sendo alterado a cada novo significante inserido. De todo modo, é preciso que o analisante

³⁴⁴ LACAN, J. (1967-68) **O Seminário, Livro 15**: O ato psicanalítico. Notas de curso. Versão inédita, p. 39.

acredite que esse saber esteja já articulado para que ambos -analista e analisante - possam “se submeter à regra do jogo, de modo que uma interpretação sempre estimulará a função de sujeito suposto saber que estabelece a transferência.”³⁴⁵ A interpretação deve ler de “outra maneira uma cadeia que, não obstante, é já uma cadeia de articulação significativa”³⁴⁶, e, na medida em que pretende revelar o verdadeiro sentido dessa articulação, reforça ainda mais a função do sujeito suposto saber. Para que essa interpretação produza efeitos, é preciso que a transferência já esteja instalada, o que se dá “em função do sujeito suposto saber, exatamente da mesma forma que foi inerente a toda interrogação sobre o saber”³⁴⁷. Recordemos: para Lacan, o neurótico (o candidato ideal de uma análise) é aquele indivíduo moderno que sofre os efeitos da disjunção entre saber e verdade produzido pela ciência moderna, tornando-se um órfão da verdade verdadeira. Cito Lacan: “Mesmo quando o Deus que fala levantou-se para ir embora, ao menos para alguns, o assento continuou a ser do Outro, como aquele que situa o campo unificador e unificado”³⁴⁸. Esta orfandade, por assim dizer, lhe predispõe a supor a existência de um lugar em que o saber estaria garantido e unificado, sendo essa suposição a própria função do sujeito suposto saber³⁴⁹, de modo que “esse sujeito suposto saber é iminente ao início mesmo do movimento de investigação analítica”³⁵⁰. Parece razoável supor que se compreendêssemos “o inconsciente” como um lugar unificado em que estaria previamente articulado todo o saber a ser rememorado em uma análise, este seria nada mais que uma modalidade de “sujeito suposto saber”. Assim, o ato analítico, em um primeiro momento, aproveitando-se da predisposição neurótica a supor um Outro unificante, instituiria a crença de que o verdadeiro sentido do que alguém diz estaria dado não em sua própria intenção consciente, mas em outro lugar, no campo do inconsciente, subvertendo o funcionamento natural da linguagem. Cito Lacan:

Por um processo artificial, é-lhe solicitado, na análise, que ele não seja aquele que sustenta o que é formulado. Mas não se deve acreditar que ele se dissipe, porque ali está o psicanalista para representa-lo, quero dizer, para lhe sustentar o tempo todo que ele não pode se reencontrar no tocante à causa de seu discurso.³⁵¹

³⁴⁵ LACAN, J. (1967-68) **O Seminário, Livro 15**: O ato psicanalítico. Notas de curso dos membros dos Estudos Freudianos de Recife. Versão inédita, p.40.

³⁴⁶ Idem, p.39.

³⁴⁷ Idem, p.40.

³⁴⁸ LACAN, J. (1968-69) **O Seminário, Livro 16**: De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p.333.

³⁴⁹ “essa suposição é com efeito muito útil para que se embarque na tarefa psicanalítica, a saber, que há um – lhes chamemos como queiram, o onisciente, o Outro”. (LACAN, J. (1967-68) **O Seminário, Livro 15**: O ato psicanalítico. Notas de curso dos membros dos Estudos Freudianos de Recife. Versão inédita, p.117).

³⁵⁰ Idem, p.40.

³⁵¹ Idem, p.20.

O convite à associação livre destitui a pretensão do analisante de conhecer o sentido do que fala. O analista estará ali, sempre presente, para através de pontuações e questionamentos provocar estranheza àquele que fala em relação à causa de seu próprio discurso. O analisante, uma vez em processo analítico, aceita o processo, mas apenas na medida em que supõe que este saber perdido sobre o sentido de seu próprio discurso poderá ser reencontrado em um momento futuro de sua análise.

Rodriguez Ponte ressalta que a função do “sujeito suposto saber” é constitutiva do funcionamento normal da linguagem, indicando a necessidade de compreendermos melhor o sentido da palavra “suposição”³⁵². Conforme o autor, “o suposto da linguagem remete a uma função referencial segundo a qual falar é inevitavelmente falar de algo”³⁵³. Quando falamos, supomos que comunicamos uma mensagem, uma informação ou um desejo nomeável; quando indicamos algo com um dedo, supomos que mais importante do que o dedo seja o lugar para o qual ele pretende apontar. Desse modo, a linguagem, em seu funcionamento normal aponta sempre para uma significação em que uma palavra pretende representar algo para alguém, enquanto a palavra mesma se torna invisível. Quando Lacan afirma que um significante é o que representa um sujeito para outro significante, devemos entender que o sujeito é o suposto referido e produzido pelo significante. Não se trata de uma mera crença, mas de algo constitutivo do funcionamento da linguagem. Ora, quando o analista indica que o analisante talvez não detenha o sentido daquilo que ele pretendia dizer, surge a suposição de que este sentido esteja dado em outro lugar: instaura-se aí o “sujeito suposto saber”. No momento em que o paciente aceita a regra da associação livre, no momento em que aceita “falar sem pensar”, é levado a crer que no futuro o sentido desta fala será reencontrado, na medida em que ele já estava dado de antemão no que denominamos “sujeito suposto saber” – que não deve ser confundido com a pessoa do analista. Essa crença, para Lacan, é o fundamento da transferência. Que aconteça de o paciente enamorar-se pelo analista é apenas a consequência de que facilmente nos enamoramos por aquele que supomos saber a verdade sobre nosso desejo, o sentido perdido de nossa própria fala. Por mais que o analisante pense nada saber sobre o significado do que diz, suas palavras continuam operando como signos, na medida em que o sentido de sua significação apenas foi adiada para um futuro incerto, um “centro porvir, mas

³⁵² SAUVAL, M. **Reportaje a Diana Rabinovich.** Disponível em: <<https://www.acheronta.org/reportajes/rabinovich.htm>>. Acesso em: 12/06/22.

³⁵³ PONTE, R. **“De La suppositio Al Sujeto Supuesto Saber”**, 1984. Disponível em: <http://www.efba.org/efbaonline/rodriguezp-09.htm>. Acesso em: 12/06/22.

ainda um centro, deixando em suspenso o sujeito do significante”³⁵⁴. O “sujeito suposto saber” designa aqui a função que faz com que o sentido do que é dito esteja suposto em algum lugar porvir. Desse modo, a transferência se estabelece na medida em que transfere o lugar em que se daria o sentido verdadeiro de uma articulação significativa. Se, a princípio, um analisante pensa ser o senhor do seu próprio discurso, a análise o destituirá dessa aparente maestria. Temos assim uma subversão do funcionamento convencional da linguagem, na medida em que abandonamos a dinâmica em que uma pessoa acredita falar o que pensa, para uma situação em que o sujeito é representado por um pensamento que lhe produz. O sujeito da análise se torna uma suposição oriunda de uma articulação significativa cujo sentido se torna opaco. Que se torne opaco, no entanto, não dissipa a crença de que o seu sentido se esclarecerá ao fim do tratamento. E o próprio ato analítico produz essa esperança de um lugar Outro, inconsciente, em que o sujeito se reunificará com a causa do seu discurso, adiando para o futuro a promessa do reencontro com um saber verdadeiro.

Este lugar Outro é produzido, posto em ato pelo ato analítico, mas apenas na medida em que a função de “sujeito suposto saber” já estava lá, vinculando-se à própria natureza da linguagem, de modo geral, e àquilo que caracteriza o sujeito moderno enquanto dividido entre saber e verdade, de modo específico. Não fosse assim, a psicanálise poderia ser tomada por um embuste, como mera produtora de superstições. Embora o psicanalista faça funcionar a função do sujeito suposto saber, ele não a produz. A crença de que se pode alcançar o “muro mais além da linguagem” já estava dada de antemão. Ainda assim, o que poderia justificar o uso que dela se faz em uma análise? Isto nos leva ao segundo momento do ato analítico, que corresponde ao fim da análise. Pois, se em um primeiro momento o ato analítico corresponde com “o ato que consiste em autorizar a tarefa psicanalisante com o que implica de fé no sujeito suposto saber”, em um segundo deverá se tornar claro que “a partir do momento em que se comprova que a transferência é o sujeito suposto saber, ele, o psicanalista, é o único que pode pôr isso em questão”³⁵⁵. Podemos então pensar a análise a partir de duas etapas distintas. Em um primeiro momento, tratar-se-ia de instaurar o “sujeito suposto saber” para que o analisante associe e, associando, traga à tona os significantes que marcaram sua história. Aos poucos, estes significantes perderão sua dimensão de transparência para se tornarem opacos, materiais. Isto é: se em um primeiro momento o analisante tenta comunicar algo, sem se dar conta dos

³⁵⁴ SAUVAL, M. **Reportaje a Ricardo Rodriguez Ponte**. Disponível em < <https://www.acheronra.org/reportajes/rodriguezponte.htm>, 22/12/2005.>. Acesso em: 12/06/22.

³⁵⁵ LACAN, J. (1967-68) **O Seminário, Livro 15: o ato psicanalítico**. Notas de curso dos membros dos Estudos Freudianos de Recife. Versão inédita, p.117.

significantes que usa para tal; em um segundo momento, o analista o fará notar que desconhece a significação dos significantes com que tenta se comunicar, abrindo-se a possibilidade de compreender como, em verdade, estes significantes marcaram sua história, produzindo-o como sujeito. Todavia, a função de signo das palavras ainda não sucumbiu, na medida em que a suposição do seu significado apenas foi deslocada para um momento porvir. A suposição de que em alguma parte há um saber que restituiria o sentido perdido do discurso corresponde à instauração da função de sujeito suposto saber no interior de uma análise, sendo isto o que permite o estabelecimento da transferência. Uma vez estabelecida uma sequência de significantes, podemos então encadeá-los de inúmeras maneiras, cada encadeamento produzindo um novo sentido. Processo que, certamente, não é destituído de interesse terapêutico, uma vez que pode levar um analisante a significar sua história através de sentidos menos mortificantes. Todavia, de uma análise levada a seu fim, isto é, de uma análise que produza um analista, é esperado ainda um passo a mais, que consiste na destituição do “sujeito suposto saber”. Cito Rodriguez Ponte:

Quando o paciente fala em análise, suas palavras funcionam como signo, no sentido de que significam algo, algo que talvez o paciente não saiba nem creia saber. Mas são acompanhadas por uma suposição de sentido. E o sujeito suposto saber designa que este sentido está em algum lugar porvir. Assim, em cada interpretação, e a partir de certa quantidade de interpretações, o efeito do retorno do significante sobre o significante quebra essa unidade que implica a suposição de um sentido.³⁵⁶

Já não se trata de substituir um centro por outro, um significado por outro, como na revolução copernicana, mas de fazer cair a função de signo da palavra para que surja sua dimensão de puro significante. Com isto, trata-se de notar que a verdadeira causa da significação é o significante em sua materialidade, sendo seu sujeito apenas um efeito de suposição, um ser de linguagem. Tal como na física, trata-se de se deparar com a pura forma do significante que, em si mesmo, não significa nada. Sem que acontecesse esta queda do “sujeito suposto saber”, um analista poderia pensar que em sua análise foi encontrado um significado adequado a partir do qual alguém devesse significar a sua vida. O risco de um analista que sustente a função do sujeito suposto saber se torna, assim, o risco de uma psicanálise exercida como religião, uma psicanálise que se torne fiadora de significações supostamente mais adequadas, adultas e normalizadas. Se a psicanálise é um sintoma da

³⁵⁶ SAUVAL, M. **Reportaje a Ricardo Rodriguez Ponte**. Disponível em < <https://www.acheronra.org/reportajes/rodriguezponte.htm>, 22/12/2005.>. Acesso em: 12/06/22.

disjunção produzida entre saber e verdade, há duas formas de curar-se dela: a primeira, pela via religiosa do sentido; a segunda, pela queda do sujeito suposto saber.

5.5. A aposta de pascal

Como afirma Guèguen³⁵⁷, a partir do Seminário 16 será com Pascal e não mais com Descartes que Lacan pensará o sujeito da psicanálise em relação ao Outro do qual é seu efeito. Nesse seminário, Lacan desloca a questão sobre a existência de Deus, central para Pascal, para a questão sobre a existência daquele que aposta: “o que está verdadeiramente em jogo na aposta de Pascal é uma outra questão, aquela que já lhes anunciei no fim do meu discurso anterior – será que *Eu* existe ou *Eu* não existe?”³⁵⁸. A verdadeira preocupação de Pascal, para Lacan, não seria com a existência do Outro, mas com a existência de si enquanto sujeito³⁵⁹, uma vez que este só poderia ter sua consistência garantida na medida em que o Outro também a tivesse. Para Lacan, essa motivação, “o próprio Pascal indicaria ao nos lembrar: “*Vocês estão comprometidos.*”³⁶⁰. À diferença de Descartes, Pascal não tentará dar provas racionais da existência de Deus, sustentando, ao contrário, que Deus, caso exista, está infinitamente além de nossa compreensão, de modo que seríamos *incapazes de saber o que ele é e se é.*³⁶¹. Sendo impossível provar tanto a existência como a inexistência de Deus, a crença ou descrença nele só pode partir de uma aposta e de um ato de fé. Pascal tenta demonstrar racionalmente que, mesmo sem podermos estabelecer as provas de que Deus existe, devemos apostar em sua existência. Isto porque, caso Deus exista e apostemos nossa fé, ganharemos o infinito. Se Deus existir e tivermos uma vida infiel, teremos perdido o infinito. Caso Deus não exista, o que teria estado em jogo seria nada mais que o ganhar ou perder de uma vida mundana, de prazeres finitos. Ora, dado que o finito é um nada perante o infinito, nada temos a perder diante do infinito que podemos ganhar caso Deus exista e nele apostemos. O argumento de Pascal só faz sentido se considerarmos o que o apostador tem a ganhar ou perder, de tal forma que uma razão desinteressada não chegaria à mesma conclusão.

Assim, o Deus de Pascal é suposto por um ato de fé de alguém cuja existência depende desse ato, estando comprometido em sua suposição. Nisso residiria o ponto de interesse da

³⁵⁷ GUÈGUEN, P-G. A gênese do outro que não existe, In: **Revista aSEPhallus**, vol.3, n.5, 2008.

³⁵⁸ LACAN, J. (1968-69) **O Seminário, Livro 16**: de um Outro ao Outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p.117.

³⁵⁹ A definição de sujeito permanece a mesma: “na relação com o significante, o sujeito não é uma precondição, mas uma antecipação. Ele é *suposto, hypokeimenon*” (Idem, p.87)

³⁶⁰ Idem, p.145.

³⁶¹ PASCAL, B. Pensamentos. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2005, §418.

“aposta de Pascal”, encontrando-se aí ponto de virada que afastaria o pensamento de Pascal do pensamento filosófico “por não desgrudar daquilo em que estamos presos e a que estamos comprometidos”³⁶². Assim, para Lacan, Pascal se colocaria, tal como o psicanalista, “nesse lugar em que o sujeito pensante percebe desde logo que só pode se reconhecer como efeito da linguagem”³⁶³, na medida em que o psicanalista é “alguém para quem existe a questão da dependência do sujeito em relação ao discurso que o sustenta, e não que ele sustenta”³⁶⁴. Na medida em que Pascal percebe essa dependência e coloca nela a razão de sua fé, torna-se mais psicanalista do que filósofo. Não se trata, pois, de princípios racionais, mas de garantir a própria existência.

Pascal nos ofereceria um modelo mais próximo da relação do sujeito neurótico com o Outro. O neurótico precisa supor a existência de um Outro divino pois apenas através deste saber poderia ganhar a consistência do seu próprio ser. A semelhança entre o pensamento pascaliano e a psicanálise, no entanto, encerra-se aqui. Cito Lacan:

no nível em que Pascal nos propôs sua aposta, portanto – seja qual for a pertinência de nossos comentários sobre o fato de que tal proposta só foi concebível no momento em que nasceu um saber, que foi o da ciência -, nem por isso a aposta deixou de repousar, para ele, no que podemos chamar de a palavra do Outro, e a palavra do Outro concebida como verdade³⁶⁵

Enquanto Pascal exorta seu interlocutor para que renuncie a algo (aos “prazeres”) com o fim de sustentar a existência do Outro, Lacan verá neste “algo” renunciado o sentido “de uma busca que, no tocante à psicanálise, é expressamente a nossa”³⁶⁶. Ou seja, no percurso da experiência analítica visa-se o oposto: trata-se de fazer cair a crença no Outro divino para que advenha, como causa do desejo, aquilo que Pascal incentiva a renúncia - não os “prazeres”, mas o que Lacan designará por “objeto a”. Cito novamente Lacan:

a psicanálise só aparece como sintoma na medida em que já está presente uma guinada do saber na história – não digo na história do saber -, ou da incidência do saber na história, que concentrou, por assim dizer, a função definida pelo objeto *a*, a fim de oferecê-la, de colocá-la ao nosso alcance.³⁶⁷

³⁶² LACAN, J. (1968-69) **O Seminário, Livro 16**: de um Outro ao Outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p.157.

³⁶³ Idem.

³⁶⁴ Idem, p.158.

³⁶⁵ Idem, p.168.

³⁶⁶ Idem.

³⁶⁷ Idem, p.45.

O surgimento da função que o “objeto a” pretende designar só pode advir quando a ciência modifica nossa relação com o saber, tornando este independente do Outro divino que poderia garantir sua verdade e sua transcendência - isto é, um ponto de exterioridade que pudesse lhe garantir: uma metalinguagem. Pascal e Descartes, cada qual ao seu modo, testemunham o momento dessa queda e tentam contorná-la, evitando que nos reduzamos a um nada diante do infinito ou à mera suposição evanescente oriunda da enunciação de um pensamento. Nos termos de Lacan, quando o campo do Outro (A) se apresenta como Outro barrado (\bar{A}), precipita-se “alguma outra coisa que nunca foi denominada e que continua a não sê-lo até hoje, porque eu a chamo de *a*, e ela só faz sentido quando é posta em jogo, inversamente, com a ideia de moderação”³⁶⁸. Lacan não designa o que é o “objeto a”, a algebrização do conceito serve para que não imaginemos saber do que se trata. Não podemos indicá-lo diretamente pois este não deve ser compreendido como a representação de uma substância material, mas como um conceito que só pode ser compreendido em relação a outros elementos de uma rede conceitual. Em Pascal, o “objeto a” (os “prazeres”) indica aquilo que perdemos ao tentar garantir o Outro que, por sua vez, garantiria o nosso ser. O “objeto a” é, portanto, um efeito de que o Outro divino (A) foi substituído pelo Outro barrado (\bar{A}) da linguagem, uma linguagem incompleta e desprovida de garantia metalinguística. Sendo o Outro nada mais que o conjunto de todos os significantes, não haverá nenhum significante exterior ao conjunto que pudesse representá-lo em sua totalidade; ou seja, trata-se de um Outro sem Deus, um Outro sem metalinguagem. Mas de que modo este objeto oferece-nos o sentido de uma busca na psicanálise? Para responder essa pergunta, acompanhemos um comentário de Eidelsztein a respeito do “objeto a”, o que também nos servirá para abordarmos a questão sobre a existência do Outro.

Eidelsztein³⁶⁹ busca compreender o conceito a partir da interrogação sobre os problemas que este visaria resolver. Sugere, assim, que o “objeto a” seja a resposta lacaniana ao problema do niilismo europeu sintetizado na afirmação nietzschiana sobre a morte de Deus. Que Deus esteja morto não implica que já ninguém acredite em Deus, mas que se perdeu em nossa cultura o que Eidelsztein chama, aludindo a Freud, de “Outro cenário”, ou seja, o lugar da transcendência. Na época de Pascal, a revelação divina existia e podia ser lida nas palavras da Igreja e das Escrituras Sagradas. Se a verdade se define pelo fato de que fala, a verdade no tempo de Pascal era a palavra de Deus, este Outro transcendente. Cito Eidelsztein:

³⁶⁸ LACAN, J. (1968-69) **O Seminário, Livro 16**: de um Outro ao Outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p.175.

³⁶⁹ EIDELSZTEIN, A. **El objeto a y el deseo, el fantasma, la pulsión y el goce**, 2007.

“Deus morreu”, na perspectiva da religião cristã, quer dizer que já não há para nós nenhuma ação que valha a pena fazê-la de uma ou outra maneira porque alguém vá ter o benefício de ir ao paraíso ou ser castigado indo ao inferno. Perdeu-se o Outro cenário, e utilizo “Outro cenário” porque é uma das designações metafóricas que Freud utiliza para o inconsciente.³⁷⁰

Ou seja, com a perda deste Outro transcendente, já não temos um referencial universal para avaliar o valor de uma vida em detrimento de outra. Este “Outro cenário” antes ocupado por Deus, reduz-se agora a um saber disjuncto da verdade, um saber que já não é sustentado por qualquer sujeito. Ora, um “saber sem sujeito” dá o próprio estatuto do inconsciente de Freud lido por Lacan, de modo que a referência à Freud não é gratuita e pode ser lida a partir da sentença lacaniana: “Deus não morreu, tornou-se inconsciente”. Esse contexto forma o plano de fundo do individualismo das sociedades ocidentais, onde o Outro, de fato, parece ter deixado de existir. Se o indivíduo já não possui um Outro transcendente com quem contar, quem, senão ele próprio, poderia fazer-se responsável por si? Todavia, que Deus tenha se calado não implica a inexistência do Outro e, como vimos, esta parece ser a posição de Lacan no Seminário XVI: que não haja sujeito suposto saber não implica que não haja saber sem sujeito. Que não haja um Outro (A) consistente, sustentado em um Outro do Outro que seria Deus, não implica que não haja um Outro barrado ($s\bar{A}$), caracterizado como o lugar em que se encontra um saber sem sujeito. Desse modo, ainda que Lacan coincida com o diagnóstico de que o Outro enquanto lugar em que se decide um sentido comum para a existência humana tenha se perdido, sua posição não poderia ser vista como um apólogo do individualismo por sua própria definição de sujeito como efeito do saber³⁷¹. Sem Outro, não há sujeito, ainda que se trate de um Outro e de um sujeito barrados, que só existem enquanto fatos de discurso. Dito isso, Eidelzstein oferece sua leitura sobre “objeto a”:

Então, o que lhes proponho é que o objeto *a* na fórmula do fantasma é a criação que Lacan propõe para o Ocidente como saída ao sem sentido (...) “O “objeto a” implica que existe a possibilidade de um ato por parte do sujeito que seja uma interpretação de sua falta em ser e que implica sua realização ou o advento como sujeito no campo do Outro. De novo, o “objeto a”, que é uma criação de Lacan, implica que já não há uma possibilidade de obter um valor ou um sentido que seja compartilhado no Ocidente por toda a comunidade – o Ocidente está em um estado de desenvolvimento em que já não é possível essa dimensão, todas as experiências comunistas ou socialistas fracassaram nesse sentido – mas sim existe (...) para um indivíduo imerso

³⁷⁰ EIDELSZTEIN, A. **El objeto a y el deseo, el fantasma, la pulsión y el goce**, 2007.

³⁷¹ No Seminário 17, Lacan dará um outro significado ao S2 da fórmula “um sujeito é o que um significante representa para outro significante”. A partir desse momento, S2 pode ser entendido como uma rede articulada de significantes, isto é, um saber.

no campo do Outro a possibilidade de um ato que seja uma interpretação de sua falta em ser e que, mediante a realização desse ato, advenha como sujeito.³⁷²

O argumento de Pascal se dirigia a um indivíduo que tinha diante de si a seguinte escolha: ou permaneceria preso ao niilismo e a uma vida esvaziada de sentido, ou realizaria uma aposta no Outro divino que não apenas lhe daria as coordenadas do seu agir, como lhe forneceria a consistência do seu ser (alternativa que, para o indivíduo moderno, tornou-se impossível). A psicanálise ofereceria então, através da formulação do “objeto a”, uma alternativa distinta tanto do niilismo de uma vida em que qualquer escolha valesse como qualquer outra, quanto de uma vida sacrificada na tentativa fracassada de dar consistência a um Outro (A) que já não existe. Se o que chamamos aqui de niilismo se caracteriza pela crença do sujeito de estar apartado de qualquer Outro social, a via sacrificial pode ser entendida pela tentativa de um indivíduo em atender o que supõe ser a demanda do Outro, pondo seu corpo a serviço do gozo de um Outro (A) que, nesse caso podemos dizer, não existe. A terceira via proposta por Lacan, ao contrário, não recusa a existência do Outro social, mas compreende-o como Outro barrado, supondo-lhe uma falta a partir do qual se pode interpretar um desejo. Não se trata de tentar suturar a falta do Outro (como aconteceria com a demanda), mas de desejar realizar-se enquanto sujeito a partir dela.

Como vimos, o ato analítico atualiza para o analisante a promessa de um sujeito suposto saber. Se, por um lado, o analista indica a impossibilidade atual de expressão, por parte do analisante, de um discurso que desse conta do seu próprio sentido, por outro, ilude-o com a promessa de que tal sentido poderia ser reencontrado ao término de seu processo associativo. Por um lado, o analista indica a equivocação do discurso, por outro, o próprio mecanismo analítico faz parecer que ao fim do tratamento fosse possível encontrar um sentido unívoco neste Outro que chamamos de inconsciente. Mas o Outro está barrado e sujeito aos mesmos mecanismos de equivocação, de modo que ao fim do processo espera-se que se erradique em definitivo a suposição de um sentido unívoco sustentado por um sujeito suposto saber. Retornaríamos então ao niilismo e ao sem sentido? Para Eidepsztein, não. Porque o efeito do ato analítico seria não apenas a certeza de que o Outro está barrado, como também a precipitação do objeto causa de desejo, que implicará na conclusão de que “o que me falta para ser sujeito, interpreto que está no objeto”³⁷³. A realização do sujeito (que no Outro só encontrava sua falta-em-ser) se dará em direção ao objeto particular que causa o seu desejo e

³⁷² EIDELSZTEIN, A. *El objeto a y el deseo, el fantasma, la pulsión y el goce*, 2007, p.9

³⁷³ Idem, p.10.

que um tratamento analítico deverá interpretar. É assim que, para usar o exemplo do autor, um sujeito se realiza enquanto músico na medida em que interpreta corretamente a música como causa de seu desejo. Escapa assim do niilismo e do não-sentido, na medida em que encontrará em seu “objeto a”, a cada momento, um sentido de realização. Ou seja: não vale, para esse sujeito, nesse momento, que qualquer objeto valha tanto como qualquer outro. Assim, a psicanálise não ofereceria ao neurótico moderno a promessa de um novo sentido comum, mas a possibilidade de saída do niilismo através da interpretação do objeto causa de desejo. Se por um lado este objeto é particular, por outro não se confunde com o querer de um indivíduo autodeterminado, na medida em que, para Lacan, não haveria sujeito sem Outro e tampouco desejo que não seja desejo do Outro. Para Eideslztein, tal saída não implica um reforçamento do individualismo moderno porque não prescinde do Outro. Cito-o:

Se estudas música, se queres ser músico, alguma vez tens que fazer um show, ainda que vá tua mãe, a garota que trabalhou em sua casa quando era criança, alguma vez terá que mostrar, alguma vez terá que colocar em cena. Alguma instância do Outro tem que se inscrever.³⁷⁴

Não há enunciação de desejo que não se enuncie a partir de um dado idioma e de dadas coordenadas históricas, culturais. Não existiria o desejo em ser músico sem que existisse antes, a música. O desejo não é um instinto que possui um corpo biológico como fonte, mas a interpretação de algo dado desde sempre no campo do Outro. Além disso, encontrar-se com o objeto causa de desejo é dar-se conta que os objetos não têm todos o mesmo valor para um determinado sujeito, não estando, portanto, no campo de uma indiferença niilista³⁷⁵.

Aqui, cabe traçar um paralelo com a sublimação em Freud. Para lidar com a satisfação obtida através da produção artística, Freud propõe em dado momento que o artista desfrutaria de um prazer narcísico no momento do reconhecimento de sua obra. Não é isso que Eideslztein propõe. Não se trata que o músico precise ser bem-sucedido e admirado para que encontre satisfação, mas tão somente que não é possível ser músico para si mesmo, é preciso que essa realização se inscreva, de algum modo, no campo do Outro.

³⁷⁴ EIDELSZTEIN, A. **El objeto a y el deseo, el fantasma, la pulsión y el goce**, 2007, p.13.

³⁷⁵ Que esta leitura seja uma saída para o niilismo, não implica que ofereça uma resposta satisfatória para pensar as questões políticas oriundas da inexistência de universais compartilhados. Uma proposta interessante para este problema, podemos encontrar na noção de “relativismo consequente” de Barbara Cassin. Para a autora, a “verdade” deve ser medida pelo interesse que ela apresenta e a razão deve ser vista como um universal construído. Que não haja um universal já dado e uma verdade perene, não implica que todas as opiniões equivalem. Cito Cassin: “Por isso é preciso, pedagógica e politicamente, tanto para os indivíduos como para as cidades, capacitá-los para preferirem a melhor [verdade], ou seja, a melhor para”. CASSIN, B. **Elogio da Tradução**. São Paulo: Martins Fontes, 2022, p.108.

Com isto em mente, Eidelsztein questiona se quando alguns psicanalistas afirmam que “o Outro não existe” estão ressaltando uma “uma dimensão da estrutura ou uma tendência de uma cultura. É uma ilusão neurótica a suposição de que não há Outro ou se trata da forma que nós temos de pensar nossos problemas?”³⁷⁶

5.6. O Outro existe?

Maria Rita Kehl nos ajuda a pensar essa questão quando relaciona o esvaziamento do lugar do Outro – antes ocupado por Deus – com o surgimento do romance moderno, a partir da reflexão sobre uma frase de Lacan. Cito a frase:

Todos acabam sempre se tornando um personagem do romance que é a sua própria vida. Para isto não é necessário fazer uma psicanálise. O que esta realiza é comparável à relação entre o conto e o romance. A contração do tempo, que o conto possibilita, produz efeitos de estilo. A psicanálise lhe possibilitará perceber efeitos de estilo que poderão ser úteis a você.³⁷⁷

Interpretando a citação, Kehl analisa o surgimento do romance moderno a partir da necessidade sentida pelo indivíduo moderno de narrar a sua própria história, uma vez que já não caberia ao Outro divino (e às autoridades a quem cabia interpretar seus desígnios) a decisão sobre o sentido de sua vida. Para a autora, a necessidade de transformar a própria vida em romance obedeceria ao “imperativo de tudo dizer ao Outro, a algum Outro suposto capaz de colocar ordem na fragmentação e na dispersão das identificações que compõem o frágil revestimento imaginário do *eu* da modernidade”³⁷⁸, de modo que o “sentido da vida como uma unidade coesa” orientaria a ação do romance moderno. Paradoxalmente, no momento em que o Outro se esvazia e o sujeito ocidental se desgarrava de uma tradição que fala por ele, surge a necessidade de que este fale por si mesmo, dirigindo-se a um Outro suposto que já não pode responder. Com isto, o sujeito neurótico tentaria conceber sua vida como uma unidade que, de outro modo, se fragmentaria ante a ausência daquela instância que fundamentava sua consistência. Nós, os neuróticos leitores, sentimos-nos fisgados pela obra literária a partir de duas identificações: com o autor onisciente e com os personagens desgarrados. Por um lado, o leitor se conforta com a leitura do romance, iludindo-se com a possibilidade de atribuir linearidade, coerência e unidade a uma vida que transcorre sem a presença de um Deus que testemunhasse a história e pudesse

³⁷⁶ EIDELSZTEIN, A. *El objeto a y el deseo, el fantasma, la pulsión y el goce*, 2007, p.8.

³⁷⁷ KEHL, M. R. Minha vida daria um romance. In: *Leitura, [S. l.]*, v. 1, n. 27, 2019, p.59. Disponível em: <<https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/7532>>. Acesso em: 11/06/22.

³⁷⁸ Idem.

ser o fiador da verdade daquela existência. Quem escreveria o romance que é nossa vida? Cito Kehl: “Caso não reconheçamos a parceria (obrigatória) com o Outro, e não seríamos o que somos se reconhecêssemos, tendemos a pensar que o autor somos nós”³⁷⁹. Sujeito e Outro estão em imiscuição de outridade, sem um não existiria o outro. Todavia, o sujeito moderno já não acredita em uma instância transcendente, divina, que orientaria o sentido de sua ação e a verdade sobre o seu ser. Na ausência dessa instância, vê-se impelido a ser causa de si mesmo, a relatar-se a si mesmo, a representar-se³⁸⁰ através de um significante mestre. O romance moderno representaria assim a tentativa desse sujeito de dar conta de si mesmo em uma narrativa coerente e fechada. Cito Kehl:

Se a linguagem, nas sociedades modernas, é um acervo comum, arbitrário, sem Deus nem pai que a sustentem *de fora dela*, o homem cava seu túnel narrativo por entre o caos dos significantes que remetem somente uns aos outros, tentando deter-se no tempo, o que é o mesmo que dizer: tentando “ser”.³⁸¹

Assim, o esgarçamento do discurso religioso estaria relacionado com a emergência da literatura como artifício necessário para a constituição de um sujeito que, sem o Outro divino a quem se dirigir, pretende fundamentar-se a si mesmo. A outra modalidade de identificação se dá com os personagens do romance. O personagem do grande romance realista extrairia sua força da sua excentricidade em relação às expectativas do Outro, da sua dificuldade em adaptar-se à tradição. Se o poeta romântico encontrou na poesia uma forma de afirmar sua singularidade desgarrada do lugar a que o Outro lhe designou, o leitor burguês encontrava uma forma de autorizar a sua diferença através da identificação com personagens que, como afirma Kehl, são “não apenas pessoas “comuns”, mas pessoas que, por um motivo ou por outro, não se ajustam perfeitamente, nem à velha ordem aristocrática decadente nem à nova ordem burguesa”³⁸². Não estranha, assim, que sejam as leitoras o público privilegiado do romance, as mesmas históricas que chegaram anos mais tarde ao consultório de Freud.

A ciência moderna desfere um golpe contra qualquer tentativa de fundamentar a verdade na autoridade dos antepassados ou nos que se pretendam intérpretes dos desígnios divinos. Todavia, também desautoriza as verdades particulares de qualquer experiência particular de vida. No discurso científico não há espaço quer para a verdade divina, quer para as verdades

³⁷⁹ Idem.

³⁸⁰ M’être. Um discurso que busca fundar o próprio ser através de um significante mestre. M. D. Magno fez uma feliz tradução para o português como “significante sê-lo”, que conjuga o verbo ser com o ato de selar uma identidade.

³⁸¹ Idem.

³⁸² KEHL, M. R, idem, p. 82.

particulares. A posição do psicanalista neste contexto é peculiar. Consiste em acolher o anseio pela verdade, mas apontando-lhe sua contingência e sua verdadeira causa: os próprios significantes. Além disso, o analista não compactuará com a pretensão do indivíduo moderno em pensar-se causa de si mesmo, indicando que o desconhecimento de suas determinações simbólicas é frequentemente uma fonte de sofrimento em si mesmo. Freud afirmara que o neurótico deveria se responsabilizar pelo conteúdo de seus sonhos, uma vez que sua neurose lhe produziria sentimento de culpa quer conscientemente se responsabilizasse, quer não. Poderíamos ler a conclusão freudiana pelo seu avesso: quer se pense indeterminado, quer não, o sujeito continuará em situação de dependência do Outro que lhe causa. Pensar-se indeterminado apenas serviria para carregar a culpa de sua condição sozinho.

Kehl retoma então o comentário de Lacan sobre o fim de uma análise almejar a passagem do romance ao conto, compreendendo esta passagem como uma operação estética que se dá quando o sujeito já não sente a necessidade em explicar-se, abandonando a pretensão neurótica de relatar-se de modo coerente. Cito Kehl:

A operação de simbolização da castração efetuada ao longo de uma análise libera o sujeito da compulsão de tentar deter no tempo o movimento errático da vida, podendo criar, a partir de sua falta-a-ser, uma ficção mais imprecisa, cheia de elipses, que suporte os enigmas em vez de tentar esclarecê-los todos. O reconhecimento da dívida simbólica para com o Outro (...) produz um abalo na fortaleza narcísica própria das formações subjetivas das sociedades individualistas.³⁸³

Em “Mímesis: a representação da realidade na literatura ocidental”, Auerbach, a partir da leitura de Virginia Woolf, analisa a modificação sofrida na função do narrador na passagem dos romances realistas para os romances modernos. Para Auerbach, no romance do século vinte, “o escritor, como narrador de fatos objetivos, desaparece quase que completamente”, de modo que já não parece existir qualquer “ponto de vista exterior ao romance”, qualquer “realidade objetiva”³⁸⁴, contrariamente aos romances em que o narrador possuía um conhecimento seguro sobre o que os personagens faziam, sentiam e pensavam, onde se conservava “o escritor, com o seu conhecimento da verdade objetiva, como instância suprema e diretriz”³⁸⁵. Como correlato desta ausência, surgiriam romances em que “muitas personagens, ou muitos fragmentos de acontecimentos são articulados por vezes frouxamente de tal forma que o leitor não consegue

³⁸³ KEHL, M. R. Minha vida daria um romance. In: *Leitura*, [S. l.], v. 1, n. 27, 2019, p.82. Disponível em: <<https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/7532>>. Acesso em: 11/06/22.

³⁸⁴ AUERBACH, E. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2002, p.469.

³⁸⁵ Idem, p.470.

segurar constantemente qualquer fio condutor determinado”³⁸⁶. Além disso, nesses romances haveria a tendência em focar a atenção do leitor em acontecimentos periféricos, mesmo insignificantes, em detrimento de uma linearidade causal do que seriam os eventos mais importantes na vida de um personagem. À tal caracterização do romance moderno, Auerbach percebe o seguinte reflexo da consciência do sujeito ocidental do pós-guerra:

O alargamento do horizonte do ser humano e o enriquecimento em experiências, conhecimentos e possibilidades de vida, que começara no século XVI, avança no decurso do século XIX em ritmo sempre crescente, e desde o princípio do século XX o faz com uma aceleração tão violenta que a cada instante tanto produz ensaios de interpretação sintático-objetivos como os derruba. O violento ritmo das modificações causou uma confusão tanto maior quanto não era possível vê-las em conjunto; levavam-se a cabo simultaneamente em muitos campos da ciência, da técnica e da economia, de tal forma que ninguém, nem os que tiveram papel diretor em algum destes setores isolados, podia prever ou julgar as situações que em cada caso resultavam em conjunto. As modificações também não ocorreram uniformemente em toda parte, de tal forma que as diferenças de nível entre as diferentes camadas de um mesmo povo e entre os diferentes povos se tornaram, quando não maiores, pelo menos mais perceptíveis.³⁸⁷

Em outros termos, a complexificação e a fragmentação das sociedades contemporâneas propiciou o sentimento de impossibilidade de que um autor pudesse produzir uma síntese da realidade na ausência de um Outro divino. Se, por um lado, tal impossibilidade ensejou e enseja a produção de discursos conservadores que tentam organizar a realidade a partir da segregação de pedaços cada vez maiores da mesma³⁸⁸, por outro propiciou também o surgimento de obras literárias em que a tentação de ocupar esse lugar está ausente.

Tal fragmentação não teria o mesmo sentido da passagem do romance ao conto? Nas sociedades contemporâneas não apenas o lugar do Outro divino está desocupado como já não é possível preencher esse lugar com qualquer metanarrativa que fornecesse um sentido coerente para nossa vida. Não é possível a nenhum autor ocupar o lugar de sujeito suposto saber antes ocupado por Deus. O “Outro”, como lugar do saber e da herança simbólica, no entanto, persiste: incompleto e inconsistente. Maria Rita Kehl então nos diz:

Como consequência, a possibilidade de o sujeito narrar-se sob a forma moderna do conto, ou talvez do poema, representa a conquista de uma elegância que o pesado

³⁸⁶ AUERBACH, E. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2002, p.479.

³⁸⁷ Idem.

³⁸⁸ Como ressalta Kehl, ainda que as sociedades modernas não tenham excluído a noção de Deus e novas religiões não parem de surgir, “já não existem mais as condições para que este Deus seja UM”. KEHL, M. R. Minha vida daria um romance. In: *Leitura, [S. l.]*, v. 1, n. 27, 2019, p.66. Disponível em: <<https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/7532>>. Acesso em: 11/06/22.

romance oitocentista está longe de alcançar. Elegância resultante de uma espécie de *desencanação*, por parte de quem atravessou a experiência de uma psicanálise, em relação às pretensões neuróticas típicas do individualismo³⁸⁹

Embora coincidindo com a conclusão de Kehl, cabe-nos um adendo. Não raro o apelo ao “reconhecimento da dívida simbólica” produz posições as mais conservadoras no interior da comunidade analítica, caso em que o reconhecimento de que “há saber” se transforma em resignação a esse mesmo saber. Ora, se há algo que a disjunção entre o saber e o seu sujeito suposto nos mostrou é que todo saber é construído historicamente, sendo mutável, passível de ser rearticulado. De modo que, se por um lado um sujeito não é causa de si mesmo, sendo sempre o efeito de uma articulação significativa que lhe é anterior, tampouco esta articulação persiste sozinha no tempo. O saber só persiste na medida em que é dito, repetido, reificado ao ponto de que nos esqueçamos de que por trás de todo dito houve um dizer. Propor a resignação ao Outro como alternativa à pretensão burguesa de autodeterminação seria combater o individualismo com mais individualismo, incentivando os indivíduos à resignação como se o saber não fosse construído coletivamente pelos mesmos integrantes de uma sociedade que por ele são produzidos. Por imiscuição de outridade devemos entender que não apenas o sujeito não se sustenta sozinho, como também que o saber não possui um fundamento exterior que lhe dê consistência para além do fato de que existe (e apenas persiste) na medida em que é dito³⁹⁰. Além disto, devemos nos perguntar: em que medida faz sentido falar do saber enquanto *um* Outro? Quando dizemos “o Outro”, subjetivando o saber, espontaneamente supomos a existência de uma unidade. Como vimos em Nancy, um significado comum ao conceito de “sujeito” é o de ser Um, aquilo que reuniria em si uma série de atributos. Em que medida podemos falar do saber como “o Outro” quando não lhe supomos um sujeito? É nesse sentido que Rodriguez Ponte compreende que a dessuposição do sujeito suposto saber acarreta também uma quebra e uma fragmentação na suposição de um saber coeso, de modo que este se converteria em “migalhas de saber, em pedaços de saber, em algo que não pode unificar-se.”³⁹¹. Para Pontes, o termo “suposto” na fórmula “sujeito suposto saber” não deve ser entendida como referenciada apenas ao sujeito ou apenas ao saber, mas aos dois simultaneamente: “a estrutura do sujeito suposto saber diz que um significante supõe um sujeito e um saber para outro significante”. A transferência se estabeleceria a partir dessa dupla suposição, de modo que a queda de um deve implicar na queda do outro, em um processo em que o que sobra ao fim são

³⁸⁹ Idem, p.84.

³⁹⁰ A ideia butleriana da ordem simbólica como sedimentação de práticas instituídas poderia nos ajudar aqui.

³⁹¹ SAUVAL, M. **Reportaje a Ricardo Rodriguez Ponte. Disponível em** <<https://www.acheronra.org/reportajes/rodriguezponte.htm>, 22/12/2005.>. Acesso em: 12/06/22.

“fragmentos de saber”, não restando mais “um saber unificado, ou por unificar, a respeito do que foi sua vida, seu inconsciente, ou como queira chamar-lhe”. Se entendemos o inconsciente como a suposição de que haja em algum lugar um saber previamente coeso que explicaria uma multiplicidade de fenômenos³⁹², então “o inconsciente” seria um dos nomes do “sujeito suposto saber” e se dispersaria com o término da transferência³⁹³.

Em “Édipo Gay”, Reitter faz um comentário fortuito que serve para ilustrar a impossibilidade de que o saber se constitua como um Outro coeso no horizonte da contemporaneidade, mesmo se consideramos a vida de um único indivíduo em um dado momento. Reitter discorre sobre a dificuldade que alguns gays encontrariam em expor publicamente sua inclinação a ocupar a posição de objeto em uma relação sexual. Acrescido a esta vergonha, o autor cita uma nova vergonha advinda dos novos ideais: a vergonha de se ter vergonha. Cito Reitter: “Há quem seguirá sentindo vergonha de confessar que desfrutou em ser comido, mas também da vergonha de admitir que sente vergonha, porque isso se choca com os novos ideais, que não terminaram de deslocar os velhos”³⁹⁴. Compreendendo a vergonha como efeito de “que o Outro (que claramente não é unitário) habilita ou não como discurso legitimado”, temos um exemplo bastante contemporâneo de como o sujeito de uma análise é um efeito do saber e como esse saber não se organiza coesamente como Um. Dizer que ‘o Outro não existe’, nesse caso, não implica afirmar a existência de uma singularidade desenraizada do social, mas apenas ressaltar que não existe um lugar em que os fragmentos de saber se organizariam enquanto “a ordem social”. Em entrevista recente, Butler, ao ser questionada sobre se não seria uma utopia a possibilidade de escapar ao binarismo sexual, fornece uma resposta que talvez nos concerna. Cito-a:

Não existe apenas uma ordem sexual: as normas e convenções que regem o gênero variam entre as culturas e histórias, e não podem constituir “uma ordem única”, seja no singular ou no plural. A noção de gênero, que é negociada dentro de um conjunto de discursos e instituições, é frequentemente determinada por interações complexas. No entanto, a ideia de uma “ordem” nega essa realidade histórica e não é suficiente para explicá-la. Reconheço que algumas culturas dominantes tendem a erigir suas normas como uma “ordem simbólica” (...) Não estou convencida de um só e único “sistema sexo-gênero” mais do que de uma chamada “ordem sexual”. Não

³⁹² Cito Ponte: “Que é o inconsciente? É um saber que unifica um campo de fenômenos dispersos. O sonho é uma formação do inconsciente, o chiste é uma formação do inconsciente, o sintoma, mais ou menos, mas também intervém o inconsciente. O inconsciente permite unificar todo esse campo de fenômenos.”. Idem, tradução nossa.

³⁹³ Se sujeito e Outro estão em imiscuição de outridade, podemos supor que, fragmentado o saber, também se impossibilita a ilusão de um Eu unificado. Poderíamos então pensar na experiência a que alude o poema de Pessoa: “A minha alma partiu-se como um vaso vazio. (...) Caiu, fez-se em mais pedaços do que havia loiça no vaso./ Asneira? Impossível? Sei lá!/Tenho mais sensações do que tinha quando me sentia eu. (...) A minha obra? A minha alma principal? A minha vida? Um caco.”.

³⁹⁴ REITTER, Jorge N. **Edipo Gay: Heteronormatividad y psicoanálisis**. Buenos Aires: Letra Viva, 2019, p.92, tradução nossa.

“escapamos”. Vivemos nossas vidas da melhor maneira possível, às vezes ficando à margem das normas dominantes, às vezes por meio de novas práticas culturais, como as linguísticas e languageiras, e também graças a novas formas de aliança. (...) Não se trata de utopia, mas de reconhecer práticas e comunidades já existentes.³⁹⁵

Ora, podemos afirmar com Lacan que o saber existe. A despeito da pretensão liberal moderna de autonomia, um sujeito será sempre produzido por uma articulação significativa que lhe é prévia. Nada nos indica, no entanto, que haja no interior das sociedades contemporâneas as condições para que este saber se constitua como campo unificado. Há, como indica Ponte, migalhas de saber. Nada mais condizente com o objetivo de uma análise enquanto passagem do romance ao conto, de modo que uma análise não visaria, ao seu fim, nem a afirmação de um indivíduo alheio ao seu entorno social, nem a pretensão de uma nova narrativa universalizável; nem a resignação desencanada a um saber já dado, nem a crença típica do individualismo ocidental na autonomia dos indivíduos em relação a qualquer outridade. Dizer que somos, enquanto sujeitos, sempre efeitos de um determinado saber não implica a resignação a esse saber, que além de incompleto e inconsistente é contingente e passível de ser reordenado, quer politicamente, quer no decorrer de um processo analítico. Que não haja possibilidade de uma singularidade exterior e anterior ao significativo não implica converter a teoria analítica em guardiã do simbólico ou o processo analítico em uma prática de resignação.

5.7. Sujeito suposto saber, a Escola e o passe

No seminário intitulado “Donc”, Miller³⁹⁶ aborda o fim de análise a partir do conceito de sujeito suposto saber e do reconhecimento da inexistência do Outro. Chega, no entanto, a conclusões bastante distintas. Como vimos, Freud, bem como Lacan, acreditam que uma análise visa o fim da transferência (ou a aniquilação do sujeito suposto saber), e é a partir disto que Miller lança a questão sobre as consequências do fim de um tratamento analítico: “é o fim da transferência? Consagra (...) o fim do sujeito suposto saber?”³⁹⁷. Miller não se refere a um término qualquer de análise, a um término que poderia ser simples efeito de cansaço ou decepção com o analista. Refere-se a um verdadeiro término, algo que poucos analisantes

³⁹⁵ BUTLER, J. **A sexualidade deve voltar a ser uma paixão vivida livremente**, 2020. Disponível em: <<https://resistaorp.blog/2020/09/22/a-sexualidade-deve-voltar-a-ser-uma-paixao-vivida-livremente/>> Acesso em: 11/06/22.

³⁹⁶ MILLER, J. La conclusión de la cura. In: **Donc, La lógica de la cura**. Buenos Aires: Paidós, 1993.

³⁹⁷ Idem, p. 19.

experimentariam, um término que produzisse um analista. Como vimos, isso deveria implicar o fim da função de sujeito suposto saber, mas Miller oferece uma solução distinta.

Miller aponta que, para Lacan, uma análise deveria conduzir à constatação de que o Outro não existe³⁹⁸, de que “não existe o Outro da demanda”³⁹⁹. Uma análise terminaria quando o analisante já não esperasse nada de sua análise, não como efeito de uma decepção, mas como efeito de uma transformação profunda que o fizesse perceber que não haveria um Outro a quem demandar – e tampouco um Outro que lhe demandasse. Miller prossegue: “o sujeito perde toda possibilidade de obter um lugar no Outro, porque é o lugar mesmo do Outro o que se perde”⁴⁰⁰. É o que vimos com a leitura que Lacan faz da aposta de Pascal: o sujeito aposta na existência de Deus porque o que está em jogo nessa aposta é a sua própria existência. Ora, o Outro que se trata de afirmar a inexistência é nada mais que o lugar anteriormente ocupado por Deus, o lugar em que o saber se reuniria como Um, estando previamente ordenado: o lugar do sujeito suposto saber. Dizer que o Outro não existe não deveria implicar que não haja saber (ou saberes), um saber que incide sobre nossa vida e com o qual todo sujeito está em uma relação de imiscuição de outridade. Não deveria implicar, tampouco, um alheamento individualista em relação ao laço social. Miller, no entanto, enumera as seguintes consequências da constatação da inexistência do Outro: “isso quer dizer que uma pessoa não deve contar senão consigo mesmo”, “mas isso significaria que haveria que sustentar-se sem identificações”, “também haveria que se viver sem pedir perdão, sem desculpar-se, sem dar explicações e sem queixar-se”, e, como consequência, “há muito tempo vimos que algo cínico surge ao fim da análise”⁴⁰¹. Se desse processo surgiria, por um lado, um estado de entusiasmo, por outro também surgiria um afeto de depressão que oscilaria com o entusiasmo durante um tempo. O que não espanta, na medida em que o fim de análise assim concebido não parece muito distinto do próprio horizonte individualista das sociedades contemporâneas ocidentais, de modo que a cura não deveria nos levar a um estado distinto daquele que a maioria de nós já vivenciamos. Miller, todavia, não termina por aqui. Constatando que tal estado de ânimo não é de todo invejável, oferece uma nova solução: reconstruir um novo sujeito suposto saber para os analistas, a saber, a própria Escola analítica. Cito Miller:

³⁹⁸ De fato, Lacan o afirma, por exemplo, em Discurso de Tóquio: “O que chaemei de Grande Outro, ese lugar indispensável para pensar inclusive o que é da orden do simbólico, sua principal característica é que não existe”. LACAN, J. (1971) **Discurso de Tokio**, p.31. Disponível em: <<https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.18%20%20%20DISCURSO%20DE%20TOKIO,%201971.pdf>>. Acessado em: 13/06/22, tradução nossa.

³⁹⁹ MILLER, J. La conclusión de la cura. In: **Donc, La lógica de la cura**. Buenos Aires: Paidós, 1993, p.22, tradução nossa.

⁴⁰⁰ Idem.

⁴⁰¹ Idem.

Nós somos os depositários e os agentes do sujeito suposto saber concebido por Freud, articulado como tal por Lacan e que hoje em dia está estabelecido na Escola da Causa Freudiana, como na Associação Mundial de psicanálise. Esse sujeito suposto saber nos corresponde assumi-lo, protegê-lo, desenvolvê-lo e isso não anda, sem dúvida, sem amá-lo um pouco.⁴⁰²

Para Miller, ao fim de uma análise, “os analistas se tornam loucos, e podem inclusive ter a tendência a crer que eles mesmos são o Outro”. Para que não haja esse risco, um analista precisaria instituir a Escola como o seu Outro, o que justificaria o fato de o autor ter passado “bastante tempo fabricando Outros como estes”⁴⁰³. Assim, Miller considera que de nada adianta se assombrar pelos efeitos de grupo danosos que marcam a história da psicanálise, sendo preciso “captar a lógica que responde por este fato”. A lógica, se bem compreendemos o argumento milleriano, é esta: dado que uma análise conduz a constatação de que o Outro não existe e, por consequência, a um completo desenraizamento social que levaria os analistas às fronteiras da loucura, nada restaria senão recriar uma comunidade de analistas que, a partir de então, terá a instituição como um novo sujeito suposto saber. Poderíamos nos questionar por que alguém deveria abrir mão de sustentar as identificações que lhe davam um lugar no Outro apenas para, em um segundo momento, identificar-se como membro de uma comunidade menor, apartado das identificações sociais mais amplas que circulam pela sociedade como um todo. Mas prossigamos com o argumento milleriano. Para o autor, uma vez “desaparecido o Outro”, instaura-se um paradoxo, pois o candidato a analista deve então demandar à Escola o reconhecimento de que, para ele, o Outro de fato não existe mais. É o que, em outro texto, Miller⁴⁰⁴ chamará de “o paradoxo do passe”. O paradoxo do passe adviria do fato de que este se dá em dois momentos: primeiro consistindo na queda do Sujeito Suposto Saber, o segundo consistindo na reinstauração do mesmo, “transferindo-lhe à Escola e inclusive ao seu fundador”⁴⁰⁵.

Compreendemos os problemas que adviriam de um analista que se pensasse sozinho em sua profissão, sem prestar contas de sua prática e do saber a partir do qual opera para seus pares. Mas por que a constatação de que um analista não se faz sozinho deveria nos conduzir a

⁴⁰² MILLER, J. **Nuestro sujeto Supuesto saber**, intervención en las Jornadas de la ECF de 2006. Disponível em: <<http://psicoanalisislacaniano.blogspot.com/2007/06/nuestro-sujeto-supuesto-saber-jacques.html>>. Acesso em 12/06/22.

.5

⁴⁰³ Idem, p.23.

⁴⁰⁴ MILLER, J-A. Introducción a las paradojas del pase. In: **Ornicar?**, n.1, 1973.

⁴⁰⁵ Idem, p.4.

instauração do lugar de sujeito suposto saber que Lacan reiteradamente indica como aquilo que fundamenta o pensamento religioso - e que uma análise deveria aniquilar? Por que não seria possível tratar o saber analítico como um saber entre outros, laico, passível de ser discutido dentro ou fora de uma determinada instituição? Seguindo o argumento de Miller, precisaríamos compreender a lógica que subjaz a isto. Dado que se convida o analisante a abrir mão de suas identificações sociais, a instituição da Escola como sujeito suposto saber seria a única resposta para que o futuro analista não se visse sozinho em um deserto niilista.

Tal passo não seria necessário se compreendêssemos que o Outro só não existe enquanto campo unificado do saber, mas que o saber (ou saberes), estes sim, existem, produzindo efeitos de subjetivação e relações de poder no interior de uma sociedade que não vemos razão pela qual o analista deva se apartar. Este saber não é pré-existente, não é transcendente, é transformável e está sempre em disputa. Notá-lo não faz com que deixe de existir.

Antes de concluir, convém resgatar uma discussão propiciada por um artigo de Beividas nos anos 90, porque aborda precisamente o tipo de conclusão a que chega Miller. Para Beividas⁴⁰⁶, o “excesso transferencial” seria um entrave ao desenvolvimento científico da psicanálise, que se veria fadada a uma repetição escolástica dos dizeres de Freud e Lacan. Tal estado levaria a uma situação em que: (1) “nenhum novo conceito tem boas chances de entrar na discursividade, salvo se já estiver implícito, sugerido, acenado ou embutido nas entrelinhas da discursividade dos instauradores”; (2) haveria “uma submissão pânica da teoria ao Outro oracular”, tornando a discursividade analítica “refratária e impermeável a qualquer “intromissão” conceitual, porventura proveniente de outras plagas (Filosofia, Psicologia, Linguística, Biologia...)”⁴⁰⁷. Ora, tais prejuízos parecem inevitáveis se entendermos o fim de análise como uma destituição do Outro social que, ao fim, institui a Escola como um novo sujeito suposto saber. A crítica generalizada às “identificações” que um sujeito estabelece a partir do seu Outro, bem como a postura refratária aos outros saberes científicos e universitários, leva a psicanálise à posição paradoxal acusada por Thamy Ayouch: “Ironicamente, ao se reivindicar uma postura lacaniana de crítica do discurso do mestre, institui-se o discurso lacaniano como discurso de um mestre: Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, ou outros gurus.”⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ BEIVIDAS, W. O excesso de transferência na pesquisa em psicanálise. *Psicologia: Reflexão e Crítica* [online]. 1999, v. 12, n. 3. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-79721999000300008>>. Acesso em: 11/06/22.

⁴⁰⁷ O referido artigo recebeu uma réplica crítica de Luciano Elia (“A transferência na pesquisa em psicanálise: lugar ou excesso?”) e logo uma tréplica de Beividas (“Pesquisa e transferência em psicanálise: lugar sem excessos”). A discussão permanece bastante atual e exemplar.

⁴⁰⁸ AYOUCH, T. **Método e loucura da teorização em psicanálise**: a busca de figurabilidade. *Rev. bras. psicanál.*, vol.47, no.1 São Paulo jan./mar. 2013.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas, como eu relutasse em responder
a tal apelo assim maravilhoso,
pois a fé se abrandara, e mesmo o anseio,

(...)
baixei os olhos, incurioso, lasso,
desdenhando colher a coisa oferta
que se abria gratuita a meu engenho.

A treva mais estrita já pousara
sobre a estrada de Minas, pedregosa,
e a máquina do mundo, repelida,

se foi miudamente recompondo,
enquanto eu, avaliando o que perdera,
seguia vagaroso, de mãos pensas.⁴⁰⁹

Como lembra Antonio Cícero⁴¹⁰, a imagem da máquina do mundo a que Drummond faz referência em seu poema esteve em voga da Antiguidade à Renascença, representando a ideia de que o universo fosse uma máquina passível de ser explicada integralmente. Camões a descrevia como um “rotundo globo cercado por Deus” cujo sentido estava fechado à percepção imediata do homem, mas passível de ser aberto pela vontade divina. Se a máquina do mundo podia ser aberta era porque era ainda um cosmos fechado e finito, passível de ser explicado por uma linguagem superior – ainda que em letras opacas ao entendimento humano. Na passagem do cosmos fechado para o universo infinito em que habitamos, perdeu-se a possibilidade de haver um princípio explicativo para o mundo, pois “o princípio metódico de toda a filosofia e ciência é exatamente a dúvida radical, que, em última análise, mostra que tudo o que é concebível poderia não ser, ou poderia ser de outro modo”⁴¹¹. Por outro lado, a infinitude do universo implica também a inexistência de um lugar transcendente a partir do qual pudéssemos vê-lo desde um ponto de vista neutro em sua totalidade. Não há portas a serem abertas porque já não é possível pensar o além do infinito. Não há metalinguagem e tampouco resta algo de natureza ontológica diversa a ser desvelado. Se resta algo no universo por conhecer, trata-se de

⁴⁰⁹ ANDRADE, C.D. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1993, p.206.

⁴¹⁰ CÍCERO, A. **A máquina do mundo**, in: Folha de São Paulo, 07 de agosto de 2010.

⁴¹¹ Idem. s/p.

algo que será diferente a cada passo dado pelo saber, de modo que não se espera qualquer juízo final que viesse fechar em definitivo o sentido último do universo. Aliás, em que sentido podemos falar da existência de um único universo, quando o saber científico se desenvolve a partir de axiomas independentes entre si? Quando então o poeta se depara ante a possibilidade de “uma total explicação da vida” -este dom já tardio e não apetecível-, desdenha-a, baixa os olhos, incurioso, recusando “a coisa oferta que se abria gratuitamente” a seu engenho. Por que? Para Antonio Cícero, porque “o poeta não só não acredita mais na possibilidade de tal explicação como não mais a deseja”. A ciência que oferecia tal explicação era “sublime e formidável, mas hermética” - ou seja, hermeticamente fechada. O poeta moderno, claustrofóbico, já não acredita que uma visão de mundo possa ser algo mais que uma ilusão que logo se converterá em uma nova desilusão. Conclui Antonio Cícero:

Sem abrir mão da sua liberdade e ironia, avaliando o que perdeu ao abandonar o mundo fechado, o poeta segue o seu caminho "de mãos pensas" ou, como se lê no poema "Legado", "a vagar taciturno entre o talvez e o se".⁴¹²

Em “O Triunfo da Religião”, Lacan estabelece um prognóstico para a civilização simetricamente oposto ao freudiano. Miller assim o resume:

Freud, velho otimista do Iluminismo, achava que a religião não passava de uma ilusão, a ser dissipada no futuro pelos progressos do espírito científico. Lacan, absolutamente: pensava, ao contrário, que a verdadeira religião, a romana, no fim dos tempos arrastaria todo o mundo, derramando carga máxima de sentido sobre o real cada vez mais insistente e insuportável que devemos à ciência.⁴¹³

A diferença entre um e outro prognóstico pode ser compreendida a partir da distância que separa a realidade freudiana do real lacaniano. Em ambos os casos, a ciência é entendida como um discurso que esfacela as certezas imaginárias e narcísicas da humanidade, subtraindo o homem do lugar privilegiado que ocupava no interior de um cosmos fechado. Se, em Freud, a fratura narcísica do Eu é correlata da impossibilidade de uma visão de mundo completa e coerente; em Lacan, o sujeito barrado do inconsciente é um correlato do Outro barrado, incompleto e inconsistente - Outro que, não tendo mais a garantia de um sujeito suposto saber, não pode tampouco garantir a consistência do sujeito. Se, em Freud, as ilusões religiosas nos protegem de uma realidade marcada pelo desamparo; em Lacan, as ilusões encobrem o real sem sentido produzido pela própria ciência.

⁴¹² Idem, s/p.

⁴¹³ LACAN, J. (1974) **O Triunfo da Religião**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2005, contracapa.

Assim, a verdadeira oposição entre religião e ciência já não será entre ilusão e realidade, mas entre sentido e não-sentido, entre uma realidade estruturada como ficção e um real impossível de ser imaginarizado⁴¹⁴. Por conta disso, o avanço da ciência não apenas fratura nossa imagem de mundo como não nos devolve qualquer solo firme senão a certeza algébrica de nossas equações matemáticas. Mas seriam isto um solo firme? Quando questionado sobre se sua concepção de Real seria kantiana, Lacan responde:

Não é absolutamente kantiana. Aliás, é no que insisto. Se há noção de real, ela é extremamente complexa, e, a esse título, é não apreensível, não apreensível de uma forma que faria um todo. Seria uma noção incrivelmente antecipatória pensar que haja um todo do real. Até onde verificamos, creio que é melhor evitar dizer que o real seja, no que for, um todo.⁴¹⁵

A seguir, descreve um pequeno artigo de Poincaré em que este se opõe a uma questão levantada por um filósofo, Émile Boutroux, a saber: as leis que regem as mudanças do mundo não seriam também passíveis de mudança? Cito novamente Lacan:

Claro que aí ficamos completamente sem rumo. Como estamos situados num ponto preciso do tempo, como dizer o que quer que seja a propósito de uma lei que, no dizer de Poincaré, não seria mais uma lei? Mas, afinal de contas, por que não pensar também que um dia talvez saibamos um pouquinho mais sobre o real? - graças a cálculos, sempre. (...) Isso fará talvez com que tenhamos um dia uma noção sobre a evolução das leis.⁴¹⁶

Como em muitos outros momentos, Lacan se esforça por demonstrar que não há nada que nos garanta que a matemática e a ciência matematizada nos devolvam uma totalidade unificada e coerente. O universo formalizado pela ciência não apenas não é passível de ser intuído, como não produz uma totalidade e, muito menos, um saber por todo o sempre estabelecido. Não se trata de um mundo ideal previamente existente intuído pelo matemático, tratam-se de letras manejadas em dado momento histórico e que, ao que tudo indica, encontram sempre os seus impasses e antinomias. Subtraída a transcendência divina, não resta qualquer garantia de verdade ao nosso saber. Resta-nos, no entanto, a vontade de verdade. Eis a definição de neurótico: aquele para quem o saber não é suficiente. A psicanálise nasce nesse momento

⁴¹⁴ “Mas o real real, se assim posso dizer, o verdadeiro real, é aquele ao qual podemos ter acesso por um caminho bem preciso, que é o caminho científico. É o caminho das pequenas equações. Este real é justamente aquele que nos falta por inteiro. Estamos completamente separados dele”. LACAN, J. (1974) **O Triunfo da Religião**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2005, p.77.

⁴¹⁵ Idem, p.79.

⁴¹⁶ Idem, p.80.

preciso em que a verdade particular do padecimento histórico excede ao saber médico e retorna encarnado no corpo significantizado da histórica, à espera de ser ouvida pelo analista. De uma análise se espera, ao fim, a constatação de que a verdade é um efeito do dizer. Um dizer que, sendo regido pelas leis de equivocação do significante, não pode mais do que meio-dizer a verdade em um processo de significação virtualmente infinito. É preciso então “habituar-se ao Real”, pois nenhuma verdade virá, da boca do psicanalista, tamponá-lo. Ao contrário da palavra religiosa, cujo fim almejado é o de tamponá-lo com um sentido derradeiro. Se Lacan profetiza o retorno triunfante da religião é por não acreditar que o neurótico “desdenhará colher a coisa oferta” quando esta estiver pronta, de modo que a religião não apenas tamponaria a distância entre saber e verdade produzida pela ciência moderna, como extinguiria também a psicanálise deste mundo, já que essa só pode durar no específico contexto histórico da modernidade.

Diante da erosão do sentido e da impossibilidade de universalização de um ideal comum, resta-nos duas opções: ou suportamos esta ausência, aprendendo a conviver com um Real sem sentido, cientes da contingência de nossas ficções simbólico-imaginárias; ou ansiamos por um passado histórico idealizado, sonhando com uma realidade organizada pelo sentido religioso. Como sustenta Lacan, a psicanálise só pode sobreviver no primeiro cenário. Mas poderíamos ainda indagar: por que seria desejável que a psicanálise e esse estado de coisas durasse? Em “O Triunfo da Religião”, perguntam a Lacan porque não seria preferível “libertar o homem do real”, devolvendo-o a uma “esquizofrenia coletiva”⁴¹⁷ (que Lacan, de pronto, interpreta como o sentido religioso). Lacan não responde a questão. Talvez porque, para essa pergunta, não haja resposta que não seja a expressão de um desejo. Uma ilusão, como a freudiana. Talvez porque a psicanálise não deva se pretender uma “visão de mundo”, e à Lacan falta a “visão de mundo científica” em que se apoiava Freud. Para Lacan, a psicanálise é, antes, um sintoma da época. Podemos, advertidos disto, arriscar algumas considerações a respeito da questão.

A impossibilidade de um sentido religioso hegemônico talvez seja constitutiva de um mundo cosmopolita, de modo que a tentativa de universalizar um sentido unívoco deve implicar a impossibilidade de convivência de diferentes comunidades que habitam os mesmos territórios e se orientam por diferentes verdades, em um contexto em que já não se espera que a racionalidade científica traga um sentido comum compartilhado. Além disso, é precisamente a inconsistência das estruturas simbólicas que abre o espaço para uma vida desejante, realizando o que Lacan apontava como o objetivo de uma análise. Cito Lacan:

⁴¹⁷ LACAN, J. (1974) **O Triunfo da Religião**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2005, p.75.

Sejamos categóricos: não se trata, na anamnese psicanalítica, da realidade, mas de verdade, porque o efeito de uma fala plena é reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presente⁴¹⁸.

Não se vive fora do sentido, fora da fantasia. O “real” da ciência não é um mundo habitável para onde pudéssemos evadir após um suposto despertar. Mas podemos mudar a relação que temos para com as ficções que estruturam nossa realidade, constatando sua contingência. É preciso, portanto, que mudemos a relação com a verdade, com aquilo que se revelou um efeito do dizer. O saber científico, por sua vez, não possui relação de antagonismo com a contingência do sentido; é, ao contrário, sua condição de possibilidade.

Um influente ideólogo do fascismo brasileiro escreveu o seguinte comentário:

Nossas impressões sensíveis são testemunhas fidedignas do mundo físico ou só devemos acreditar em cálculos e equações? Só uns poucos dentre os adeptos da segunda hipótese entendem que ela conduz necessariamente ao império da ideologia de gênero.⁴¹⁹

O autor, não sem alguma perspicácia, nota que o saber científico desautoriza que tomemos por verdade aquilo que nossos olhos apreendem do mundo. Como aponta Bonoris, “o simbólico regula e orienta as identificações imaginárias a partir das quais se constroem os corpos em sua nuance histórica”⁴²⁰. Isto é, a realidade que nossos olhos apreendem do mundo, incluindo-se aí os corpos e seus gêneros, é mediada pelas estruturas simbólicas. Para Butler, como para Lacan, tais estruturas “não são estruturas eternas, ao contrário, constituem critérios historicamente revisáveis de inteligibilidade que produzem e conquistam os corpos”⁴²¹. Ao defender que tomemos o visto pelo verdadeiro, o que o ideólogo de fato pretende é escamotear e perenizar a ideologia que enviesa o nosso olhar. Se substituíssemos “império da ideologia de gênero” por “uma mudança de posição em relação às ficções simbólicas que herdamos das gerações que nos precederam” – mudança que, ao fim, possibilita aos falasseres o reordenamento das “contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir”⁴²²,

⁴¹⁸ LACAN, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p.257.

⁴¹⁹ Disponível em: <<https://twitter.com/opropriolavo/status/1134530674298368002>>, acessado em 20/05/2022.

⁴²⁰ BONORIS, B. **La construcción performativa del cuerpo como sustancia gozante**, in: <https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2016/05/03-La-construcci%C3%B3n-performativa-del-cuerpo-como-sustancia-gozante.pdf>, 2016, p.5 (tradução nossa).

⁴²¹ BUTLER, J. **Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”**. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2008, p. 28 (tradução nossa).

⁴²² LACAN, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p.257.

poderíamos, de fato, concordar. O esvaziamento do lugar ocupado pelo sujeito suposto saber torna evidente a imanência e a contingência de nossas ficções simbólicas. Sendo assim, cabe a nós, aos vivos, a confecção coletiva de uma trama de saber que ajude a viver, considerando as necessidades dos sujeitos produzidos em cada momento histórico, sem delegar à Deus ou à Natureza a garantia de verdade de nossas ilusões. Se não cabe à psicanálise a produção de novas ilusões, nem por isso devemos subestimar sua relevância política. Um processo analítico pode, na medida em que reduz a função de “sujeito suposto saber”, mudar nossa relação com nossas redes de saber, tornando-as mais maleáveis e aptas a serem rearticuladas conforme as novas necessidades históricas.

A nós, como ao eu-lírico drummondiano, parece desejável que este horizonte permaneça em aberto. E talvez não seja mesmo possível justificar, a partir da psicanálise, a desejabilidade do nosso desejo. De todo modo, espera-se que um percurso analítico possibilite ao analisando uma vida menos propensa a ser capturada por discursos nostálgicos e anticientíficos, tornando-se mais apta a habitar o contexto histórico que nos coube viver. Espera-se, ao fim, um saber próximo ao cantado por Caetano:

Eu não espero pelo dia
Em que todos
Os homens concordem
Apenas sei de diversas
Harmonias bonitas
Possíveis, sem juízo final.

7. REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

ANDRADE, C.D. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1993.

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

AUERBACH, E. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

AYOUCH, T. **Método e loucura da teorização em psicanálise: a busca de figurabilidade**. Rev. bras. psicanál., vol.47, no.1 São Paulo jan./mar. 2013.

BAAS, B; ZALOZYCK, A. **Descartes e os fundamentos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 1996.

BACHELARD, G. *A Formação do Espírito Científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005

_____. *A Epistemologia*. Lisboa: Edições 70, 2006.

BADIOU, A. Fórmulas do Aturdido, in: **Não há relação sexual**. Ed. Zahar: Rio de Janeiro, 2013.

BEIVIDAS, W. O excesso de transferência na pesquisa em psicanálise. *Psicologia: Reflexão e Crítica* [online]. 1999, v. 12, n. 3. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-79721999000300008>>. Acesso em: 11/06/22.

BONORIS, B. **El sujeto como intervalo: de la intersubjetividad a la inmixture de otredad**. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

_____. **La construcción performativa del cuerpo como sustancia gozante**, 2016. Disponível em: <<https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2016/05/03-La-construcci%C3%B3n-performativa-del-cuerpo-como-sustancia-gozante.pdf>>. Acesso em: 11/06/22.

_____. **La ciencia, Dios y el sujeto supuesto saber**. X Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXV Jornadas de Investigación XIV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2018.

_____. **El nacimiento del sujeto del inconsciente**. Buenos Aires: Letra Viva, 2019.

BORGES, J.L. *Argumentum ornithologicum*. In: **Obras completas, vol. 2**. São Paulo: Ed. Globo, 1998.

BOWIE, M. **Freud, Proust et Lacan**. La théorie comme fiction. Paris: Ed. Denoël, 1988.

BUTLER, J. **Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”**. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2008.

_____. **A sexualidade deve voltar a ser uma paixão vivida livremente**, 2020. Disponível em: <<https://resistaorp.blog/2020/09/22/a-sexualidade-deve-voltar-a-ser-uma-paixao-vivida-livremente/>> Acesso em: 11/06/22.

CHERMAN, A. **Sobre os Ombros de Gigantes, uma História da Física**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2004.

CÍCERO, A. A máquina do mundo, in: **Folha de São Paulo**, 07 de agosto de 2010.

CARVALHO, O. Disponível em: <<https://twitter.com/opropriolavo/status/1134530674298368002>>, acessado em 20/05/2022.

CASSIN, B. **Jacques, o Sofista**. Rio de Janeiro: Autêntica, 2017.

_____. **Elogio da Tradução**. São Paulo: Martins Fontes, 2022

CATREN, G. **Pleromatica o Las Mareaciones de Elsinor**. Buenos Aires: Hekht Libros, 2017.

DARRIBA, V. A.; CARDOSO, M. J. **A referência ao capitalismo na teoria dos discursos de Lacan**. ÁGORA (PPGTP/UFRJ), v.20, p.543-558, 2017.

DESCARTES, R. **Meditações**, In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DUTRA, F. **Sujeito e Responsabilidade**, in: **El rey está desnudo**, Revista del psicoanálisis por venir», 09/2015. Disponível em: <<https://www.elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2015/09/Sujeito-e-responsabilidade.pdf>> Acessado em 20/05/2022.

ECO, U. **A estrutura ausente**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

EIDELSZTEIN, A. **Posición del inconsciente**. Curso dictado en la U.B.A,1996.

_____. **La ética del psicoanálisis**. Curso dictado en Apertura Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, el 25 de octubre de 2001.

_____. **El objeto a y el deseo, el fantasma, la pulsión y el goce**, 2007.

_____. **Del psicoanálisis como discurso: de la experiencia analítica a la estructura de discurso.**”, Curso de Doctorado (UBA), 2007.

_____. **Las estructuras clínicas a partir de Lacan**. Vol. I. Buenos Aires: Letra Viva, 2008.

_____. **Las estructuras Clínicas a partir de Lacan**. Vol. II. Buenos Aires: Letra Viva, 2008.

_____. **El Psicoanálisis por venir, clase 3:** curso dictado em la UBA, 2009. Disponível em: <<https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/wp-content/uploads/2017/09/Clase-3.pdf>>. Acessado em 12/06/22.

_____. La ‘responsabilidad subjetiva, in: **El rey está desnudo**, n.8, 2015.

_____. **Otro Lacan.** Buenos Aires: Letra Viva, 2015.

_____. **Debate sobre la formalización del discurso y la clínica psicoanalítica**, 2021. Disponível em < <http://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2021/05/4.-Debate-ALFREDO-EIDELZSTEIN.pdf>>. Acessado em 12/06/22.

_____. **El Origen Del Sujeto En Psicoanálisis: Del Big Bang Del Lenguaje Y El Discurso.** Buenos Aires: Ed. Letra Viva, 2018.

_____. El conflicto del psicoanálisis ante las problemáticas actuales, in: **El rey está desnudo**, Revista del psicoanálisis por venir» nº 13, octubre 2018.

EINSTEIN, A. **Geometria e experiência** (1921). *Sci. stud.* [online]. 2005.

FEYNMAN, R. **Leituras de Física, vol. 3**, São Paulo: Bookman Editora, 2008.

FOUCAULT, M. O Pensamento do exterior. In: **Ditos & Escritos III**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2009.

FREUD, S. (1895) Estudos sobre a Histeria. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**. Buenos Aires: Amorrortu Ed, 1986.

_____. (1887-1904). **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

_____. (1905). Pós-escrito do caso Dora. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 7**. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

_____. (1910) Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci, in: **Obras incompletas de Freud: Arte, literatura e os artistas**. São Paulo: Ed. Autêntica, 2015.

_____. (1910) Uma Recordação da Infância de Leonardo da Vinci. In: **Obras completas de Freud, vol. 9**. Rio de Janeiro: Cia. Das Letras, 2013.

_____. (1915) Considerações atuais sobre a guerra e a morte, in: **Obras Completas, vol.12**. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2010.

_____. (1915) Observações sobre o amor de transferência. In: **Obras Completas, vol.12**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, v. 10. p.221.

_____. (1916-17) Conferências introdutórias à psicanálise. In: **Obras completas, vol.13**. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 2014.

_____. (1917) Uma dificuldade da psicanálise. In: **Obras completas, vol. 14**. Companhia das letras, 2010.

_____. (1925) A responsabilidade moral pelo conteúdo dos sonhos. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 19.** Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. (1925) **Alguns complementos à interpretação dos sonhos**, in: Obras Completas, vol. 16. São Paulo: Cia. das letras, 2011.

_____. (1929) O futuro de uma ilusão, in: **Obras Completas, vol. 17.** São Paulo: Cia. das letras, 2014.

_____. (1933) Novas conferências introdutórias à psicanálise, in: **Obras completas, vol. 18.** São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

GAUFEY, L. **A incompletude do simbólico.** Campinas: Ed. Unicamp, 2018.

GIANETTI, E. **Trópicos utópicos: uma perspectiva brasileira da crise civilizatória.** São Paulo: Cia. das Letras, 2016.

GOLDENBERG, R. **Dos observaciones sobre el sujeto, 2020.** Disponível em: <https://ricardogoldenberg.com.br/wp-content/uploads/2020/10/apertura-2-dos-observaciones-sobre-el-sujeto.pdf>. Acessado em 12/06/22.

GONZALES, D. Dos-palabras com “Falta em ser = Castración?: La question del ser o de la falta en ser, está enlazada necesariamente a la sexualidad? In: **El estilo de Jacques Lacan.** Buenos Aires: Arrebol Editorial, 2021.

GUÈGUEN, P-G. A gênese do outro que não existe, In: **Revista aSEPhallus**, vol.3, n.5, 2008.

HAWKING, S.; MLODINOW, L. **El Grand Diseño.** Barcelona: Ed; Crítica. s/d.

_____. **¿Juega Dios a los Dados?** CULCyT//Septiembre–Octubre, 2005, Año 2, No.10. Disponível em: <<http://erevistas.uacj.mx/ojs/index.php/culcyt/issue/view/48> > Acesso em: 11/06/22.

HORTA, A; VIANNA, F.; RIVERA, J.. **Poetas del Siglo de Oro Español:** ed. Bilingüe. Brasília: Thesaurus Ed., 2000.

IANINI, G. Antes só: Lacan e a verdade. In: **Revista Cult.** São Paulo, ano 20, n. 8, 2017.

KASNER, E., NEWMAN, J. **Matemática e Imaginação.** Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1968.

KEHL, M. R. Minha vida daria um romance. In: **Leitura, [S. l.]**, v. 1, n. 27, p. 59, 2019. Disponível em: < <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/7532>.> Acesso em: 11/06/22.

KLIMOVSKY, G. **Las ciencias formales y el método axiomático.** Buenos Aires: A-Z Editora, s/d, p.30

KOJÈVE, A. **A Origem Cristã da Ciência Moderna**, trad. Tereza Cristina Guedes de Paula Freire. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/388245228/Alexandre-Kojeve-A-Origem-Crista-Da-Ciencia-Moderna>>, s/d,.

KOYRÉ, A. **Epimenides, el mentiroso**. Disponível em: <<http://www.descartes.org.ar/etexts-koyre.htm>> Acesso em: 11/06/22.

_____. El Pensamiento Moderno (1930) In: **Estudios de Historia del Pensamiento Científico**. Tres Cantos: Siglo XXI, s/d.

_____. Galileo y Platón (1943), In: **Estudios de Historia del Pensamiento Científico**. Tres Cantos: Siglo XXI, s/d.

_____. Aristotelismo y Platonismo (1944) In: **Estudios de Historia del Pensamiento Científico**. Tres Cantos: Siglo XXI, s/d.

_____. Galileo y la revolución científica (1944), In: **Estudios de Historia del Pensamiento Científico**. Tres Cantos: Siglo XXI, s/d.

_____. La aportacion científica del renacimiento (1949) In: **Estudios de Historia del Pensamiento Científico**. Tres Cantos: Siglo XXI, s/d.

_____. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Lisboa: Gradiva, 1961.

_____. **Considerações sobre Descartes**. Lisboa: Presença, 1992.

LACAN, J. (1951). Intervenção Sobre a Transferência, in: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

_____. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. (1954-55). **O Seminário, Livro 2: O Eu na teoria de Freud**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978.

_____. (1955-56) **O Seminário, Livro 3: As Psicoses**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1985.

_____. (1959-60). **O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise**. RJ: Zahar, 1995.

_____. (1961-62) **Seminário 9: La identificación, Versión Crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte**, s/d.

_____. (1964) Posição do Inconsciente, in: **Escritos**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

_____. (1964) **O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos...** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1964-65). **O Seminário, Livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise**. Centro de estudos freudianos do Recife, 2006.

_____. (1965-66). A ciência e a verdade. In J. Lacan, **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1966) Do sujeito enfim em questão. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1998.

_____. (1966). Of structure as an immixing of an Otherness prerequisite to any subject whatever. In R. Macksey & E. Donato, **The Structuralism Controversy**. Baltimore and London: John Hopkins Press., s/d.

_____. (1967) O engano do sujeito suposto saber. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. (1967) **Meu Ensino**. RJ: Jorge Zahar, 2006.

_____. (1967-68) **O Seminário, Livro 15**: O ato psicanalítico. Recife: versão não comercial para circulação interna entre os membros dos Estudos Freudianos do Recife. O ato psicanalítico. Notas de curso dos membros dos Estudos Freudianos de Recife. Versão inédita, s/d.

_____. (1967-68) **Seminário 15**: Acto Psicoanalítico. Buenos Aires: Kriptos, s/d.

_____. (1968-69) **O Seminário, Livro 16**: De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1969-70) **O Seminário, Livro 17**: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1992.

_____. (1971) **Discurso de Tokio**. Disponível em: <<https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.18%20%20%20DISCURSO%20DE%20TOKIO,%201971.pdf>>. Acessado em: 13/06/22.

_____. (1971-72) **O Seminário, Livro 19**: ...ou pior. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2012.

_____. (1972-73) **Seminário 20**: Otra vez, Versión Crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte, s/d.

_____. (1972-73) **O Seminário, Livro 20**: Mais Ainda. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2008.

_____. (1974) **A terceira** [1974]. Cadernos Lacan. Porto Alegre: APPOA, 2002.

_____. (1974) **O Triunfo da Religião**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2005.

_____. (1976) **Seminário, livro 24**. Buenos Aires: Escuela freudiana de Buenos Aires. Inédito, s/p.

_____. (1977-78) **Seminário 25**: El momento de concluir, classe 8. Disponível em: <<https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/30%20Seminario%2025.pdf>>. Acessado em: 12/06/22.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B. **Fantasia Originária, Fantasias das Origens e Origens das Fantasias**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

MANN, T. A posição de Freud na moderna história das ideias. In: **Ensaio**. Rosenfeld, A. (Org.). São Paulo: Ed. Perspectiva, 1988.

MELO, A. Questões preliminares a todo tratamento possível do Matema. Do terrorismo dogmático à lógica cosmopolita. In: **Borda Revista de Psicanálise**, n.0, 2020.

MESCHIANY, D. Una hipótesis: el sujeto de la ciencia, in: **El rey está desnudo**, Revista del psicoanálisis por venir, nº 6, sep/2015.

MEZAN, R. **Freud, a conquista do proibido**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

MILLER, J-A. Introduccion a las paradojas del pase. In: **Ornicar?** , n.1, 1973.

_____. Elementos de Epistemologia. In: **Recorrido de Lacan**, ocho conferencias. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1986.

_____. La Transferencia. El Sujeto supuesto saber. In: **Recorrido de Lacan**, ocho conferencias. Buenos Aires: Ed. Manantial, 1986.

_____. La conclusión de la cura. In: **Donc, La lógica de la cura**. Buenos Aires: Paidós, 1993.

_____. Suplemento topológico a “Uma questão preliminar...”. In: **MATEMAS I**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996

_____. **El otro no existe quiere decir precisamente que es el uno el que existe**. Disponível em: <<http://tertuliaslacanianas.blogspot.com/2016/08/jacques-alain-miller-el-otro-no-existe.html>> Acesso em 12/06/22.

_____. **Nuestro sujeto Supuesto saber**, intervención en las Jornadas de la ECF de 2006. Disponível em: <<http://psicoanalisislaciano.blogspot.com/2007/06/nuestro-sujeto-supuesto-saber-jacques.html>>. Acesso em 12/06/22.

MILNER, J.C. **A Obra Clara**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

NAGEL, E.; NEWMAN, J. **A Prova de Gödel**. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 2001.

NANCY, J-L. **Un sujeto**. Buenos Aires: Ed. La Cebra, 2014.

NOVALIS, F. V. H. **PÓLEN: Fragmentos, diálogos, monólogo**. Rio de Janeiro: Iluminuras, 2001.

OMNÈS, R. **Filosofia da Ciência Contemporânea**. São Paulo: Ed. Unesp, 1995.

PASCAL, B. Pensamentos, In: **Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

PESSOA, F. **Álvaro de Campos - Livro de Versos**. Lisboa: Estampa, 1993.

PLATÃO, **Timeu-Crítias**. Coimbra: ECH, 2011.

PONTE, R. “**De La suppositio Al Sujeto Supuesto Saber**”, 1984. Disponível em: <http://www.efba.org/efbaonline/rodriguezp-09.htm>. Acesso em: 12/06/22.

RONA, P. **O significativo, o conjunto e o número: a topologia na psicanálise de Jacques Lacan**. São Paulo: Annablume, 2012.

ROVELLI, C. **O abismo vertiginoso: um mergulho nas ideias e nos efeitos da física quântica**. São Paulo: Ed. Objetiva, 2021.

SAFATLE, V. A ilusão da transparência: sobre a leitura lacaniana do cogito cartesiano. In: **Ágora** - Estudos em teoria psicanalítica, v.III, n.1, Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

SAUVAL, M. **Reportaje a Diana Rabinovich**. Disponível em: <<https://www.acheronta.org/reportajes/rabinovich.htm>> Acesso em: 12/06/22.

_____. **Reportaje a Ricardo Rodriguez Ponte**. Disponível em <<https://www.acheronra.org/reportajes/rodriguezponte.htm>, 22/12/2005.>. Acesso em: 12/06/22.

SERRAILET, M. El sujeto lacaniano como sujeto de la ciencia en relación al Otro como lugar de la verdad, In: **El rey está desnudo**, Revista del psicoanálisis por venir, nº 6, sep/2015.

SIMANKE, R. A letra e o sentido do “retorno a Freud” de Lacan: a teoria como metáfora, in: **Um Limite Tenso**, Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo, Ed. Unesp, 2002.

SIMANKE, R. Realismo e antirrealismo na interpretação da metapsicologia freudiana, in: **A bruxa metapsicologia e seus destinos**. São Paulo: Ed. Blucher, 2018.

SHAPIRO, S. **Filosofia da Matemática**. Lisboa: Ed. 70, 2015.

SLOTERDIJK, P. **Esferas I, Burbujas**. Madrid: Ed. Sizueta, 2009.

TEGMARK, M. **Nuestro universo matemático**. Madrid: Antoni Bosch, 2014

TRISKA, V. **Cultura e estrutura em psicanálise**. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2016.

TRISKA, V.; D AGORD, M. **A estrutura local em psicanálise**. Psicol. USP, São Paulo, v. 28, n. 2, 2017.

VELOSO, C.; FERRAZ, E. (Org.). **Letra só; sobre as letras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ZIZEK, S. Como Marx inventou o sintoma, in: **Um Mapa da Ideologia**, Rio de Janeiro: Contraponto, 1994.