

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE: CLÍNICA E CULTURA**

HUDSON VIEIRA DE ANDRADE

**LACAN COM KOYRÉ:
Da reforma espiritual no ocidente à reforma científica nas ciências
humanas**

Porto Alegre
2021

HUDSON VIEIRA DE ANDRADE

LACAN COM KOYRÉ:

Da reforma espiritual no ocidente à reforma científica nas ciências humanas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de pesquisa: Psicanálise, Teoria e Dispositivos Clínicos.

Orientadora: Prof. Dra. Marta Regina de Leão D'Agord.

Porto Alegre

2021

HUDSON VIEIRA DE ANDRADE

LACAN COM KOYRÉ: da reforma espiritual no ocidente à reforma científica nas ciências humanas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Dissertação apresentada em ___/___/___.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Henrique Kessler (PPGCLIC/UFRGS)

Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon (PPGH/UFG)

Prof. Dr. Richard Theisen Simanke (PPGP/UFJF)

Porto Alegre

2021

AGRADECIMENTOS

É verdade que nenhuma pesquisa é feita somente por duas mãos e uma cabeça, com essa não poderia acontecer de maneira diferente.

Agradeço ao corpo docente e técnico do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pela possibilidade de realização da pesquisa.

À professora Marta D'Agord, minha orientadora, por toda liberdade concedida ao rumo imposto pela própria investigação.

Aos professores Carlos Kessler e Richard Simanke, pelas críticas e sugestões tanto na qualificação quanto na defesa.

Ao professor Marlon Salomon, por todo trabalho realizado com seus alunos e o importante papel nos estudos koyrerianos no Brasil. Sua leitura trouxe outra visão sobre essa pesquisa e será valiosa para os seus futuros passos.

Ao Martin Krymkiewicz, pelos seminários sobre Lacan e Koyré que despertaram o meu interesse pelo filósofo e historiador russo.

Ao Carlos Camarena, por conceder suas anotações d'*O seminário sobre A Carta roubada*.

Também deixo meus agradecimentos aos amigos que leram os capítulos da dissertação e deixaram suas contribuições.

Aos colegas do PPG, sobretudo ao Ismael, Matheus e Vinícius, pelo acolhimento e carinho que recebi ao chegar em Porto Alegre.

À minha família, pela paciência e compreensão pelos dois anos da minha ausência.

À Larissa, minha namorada, por todo amor e companheirismo.

À CAPES, finalmente, por ter financiado essa pesquisa.

Se um poeta desse gênero, hábil em seduzir mediante a insistente metamorfose das fórmulas linguísticas, aparecer nas franjas de nosso país, nós lhe prestaremos uma vibrante homenagem pública. Declararemos sem hesitar que é uma criatura sagrada e maravilhosa, um encantador da existência. Derramaremos sobre sua cabeça todos os perfumes da Arábia e o coroaremos com louros. Em seguida, o reconduziremos em cortejo até a fronteira, explicando-lhe que não existe, em nosso país, homem de sua espécie, e não pode haver. Pois criamos uma poesia mais austera e menos imediatamente sedutora, mais próxima da prosa, até mesmo da matemática, adequando-a ao nosso projeto geral e à educação que o acompanha.

Alain Badiou, *A república de Platão recontada*

RESUMO

ANDRADE, Hudson. LACAN COM KOYRÉ: da reforma espiritual no ocidente à reforma científica nas ciências humanas.

A presente pesquisa está inserida no contexto de interseção entre os trabalhos de Jacques Lacan e Alexandre Koyré e sustenta-se a partir de dois eixos. O primeiro eixo busca evidenciar o conjunto de teses epistemológicas que foram encontradas e extraídas pelo psicanalista francês dos estudos realizados pelo filósofo e historiador russo sobre a história do pensamento científico. Consideramos que essas teses foram importantes para que Lacan compreendesse o tipo de reforma científica que ocorria nos anos cinquenta no quadro das ciências humanas. O segundo eixo procura delimitar o marco histórico que foi estabelecido por meio do advento da ciência moderna, criando o contexto que tornou possível o surgimento da psicanálise. A revolução científica é vista por Koyré como o resultado de uma reforma espiritual vivida no Ocidente e Lacan acrescenta que no interior dessa mudança surgiu o sujeito da ciência. Esses dois elementos permitiram o aparecimento da psicanálise como prática cujo exercício decorre da articulação lógica entre letras desprovidas de referente e do sujeito destituído de qualquer substância. Nossa pesquisa aproxima Koyré e Lacan em torno do problema da reforma científica ocorrida nas ciências humanas no século XX e da reforma espiritual no Ocidente que deflagrou o nascimento da psicanálise no século XVII.

Palavras-chave: Lacan; Koyré; Psicanálise; História; Ciência; filosofia.

ABSTRACT

ANDRADE, Hudson. LACAN WITH KOYRÉ: from the western spiritual reform to the scientific reform in the Humanities.

The research here presented belongs in the context of the intersection between the works of Jacques Lacan and Alexandre Koyré and it is sustained on two hinges. The first hinge aims to highlight the set of epistemological thesis that were found and extracted by the French psychoanalyst from the works carried out by the Russian philosopher and historian about the history of scientific reasoning. We deem these thesis where important so that Lacan could comprehend the kind of scientific reform that were happening in the years of the 1950 decade in the field of Humanities. The second hinge seeks to pin out the historical milestone established by the coming of modern science which created the context for the emergence of Psychoanalysis. The scientific revolution is understood by Koyré as the result from a western spiritual reform and Lacan adds that in the kernel of this change came in to light the subject of science. These two factors allowed for the emergence of the Psychoanalysis as a practice whose exercising arises from the logical articulation between letters lacking in referent and the subject devoid of any substance. Our research approximates Koyré and Lacan around the issue of the scientific reform that took place in the Humanities in the 20th century and the western spiritual reform that deflagrated the birth of Psychoanalysis in the 21th century.

Keywords: Lacan; Koyré; Psychoanalysis; History; Science; Philosophy.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Organização do artigo <i>O seminário sobre "A carta roubada"</i> nos <i>Escritos</i>	46
Figura 2 - Série dos símbolos.	57
Figura 3 - Série dos números.	58
Figura 4 - Rede 1-3.	58
Figura 5 - Série das letras gregas.	59
Figure 6 - Repartitória A Δ	60
Figura 7 - Repartitória recíproca.	60
Figura 8 - Movimento de antecipação e retroação da cadeia significante.	61
Figura 9 - <i>Caput mortuum</i> do significante.	63
Figura 10 - Passagem do quadrado de 4 pés ao quadrado de 16 pés.	71
Figura 11 - Quadrado de 9 pés.	72
Figura 12 - Resolução do problema da duplicação do quadrado.	72
Figura 13 - Estrutura combinatória do <i>boucler</i> significante.	96
Figura 14 - Construção da banda de Möebius.	98
Figura 15 - Transformação da banda de Möebius em fita bilátera.	99
Figura 16 - Relação circular e não recíproca na alienação e separação.	105
Figura 17 - Operação de união dos conjuntos.	107
Figura 18 - Primeiro andar do Grafo do desejo.	108
Figura 19 - Operação de interseção dos conjuntos.	109

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. OS VENTOS DO LESTE CHEGAM EM PARIS	16
2.1. O contexto científico freudiano	16
2.2. O contexto científico lacaniano	24
2.3. Koyré: por outra história da ciência.....	30
3. A REFORMA ESPIRITUAL NO OCIDENTE: O TRIUNFO DA SINTAXE.....	44
3.1. Por que os planetas não falam?.....	47
3.2. Os psicanalistas e a máquina.....	52
3.3. A insistência da letra do inconsciente.....	56
4. KOYRÉ NO LABORATÓRIO DO DR. JACQUES LACAN.....	69
4.1 Sócrates e o problema da diagonal do quadrado.....	69
4.2 A resistência em Mênon	75
4.3 A verdadeira advém dos Céus.....	80
5. O NASCIMENTO DO SUJEITO DA PSICANÁLISE.....	85
5.1 A descoberta de Freud segundo Lacan	86
5.2 O sujeito inquieto.....	95
5.3 A inquietude do ser: alienação e separação	101
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	117

1. INTRODUÇÃO

Na década sessenta, Lacan se esforçava para estabelecer o contexto que tornou possível o surgimento da psicanálise e colocava como hipótese o advento da ciência moderna no século XVII. Na lição de 1º de dezembro de 1965, quando o tema é mais uma vez retomado, ele anuncia: “aqui Koyré é nosso guia e sabemos quão ainda ele é desconhecido” (LACAN, 1965/1998, p. 870). Passados quase sessenta anos da lição proferida pelo psicanalista francês, ainda não encontramos nenhum trabalho de fôlego sobre o diálogo entre os dois autores e os sobrevoos realizados nos trabalhos do filósofo e historiador russo são tão superficiais que não conseguimos penetrar no coração de suas principais teses. Embora possa soar exagerado dizer que Koyré continue desconhecido entre os psicanalistas hoje, talvez não o seja afirmar que estamos longe de conhecer as diferentes faces de sua elaboração intelectual.

O principal trabalho que tenta construir o diálogo entre Lacan e Koyré, pode ser encontrado no livro *L'œuvre claire* de Jean-Claude Milner. A interpretação fornecida pelo autor se encontra bastante difundida e impacta de maneira contundente o modo como Koyré é recebido na comunidade analítica. Milner afirma que Freud buscou sustentar sua descoberta usando como referência o modelo da química e da física, o qual serviu ao fundador da psicanálise como parâmetro de ciência ideal. Lacan, por outro lado, possuía outra referência cuja origem parte dos trabalhos de Koyré em torno da história da ciência moderna.

Milner interpreta que Koyré propõe o surgimento de uma ciência galilaica, como consequência da revolução científica ocorrida no século XVII. Essa ciência, segundo ele, possuiria dois pilares de sustentação. Em primeiro lugar, é uma ciência que combina empiricidade e matematização, tal característica faz com que literalize o real através de fórmulas algébricas. Em segundo lugar, é uma ciência que unifica o plano teórico ao plano prático, o que lhe permite ser uma ciência experimental e produtora de instrumentos tecnológicos¹. Milner (1996) compreende que essa leitura oferecida por Koyré da ciência moderna, fez com que Lacan reivindicasse para os campos da linguística, antropologia e psicanálise um “galileísmo ampliado” (p. 79). A recusa do estudo qualitativo dos objetos em

¹ Não cabe aqui fazermos uma análise da interpretação de Milner sobre o trabalho de Koyré, diríamos que é no mínimo estranha. A respeito do que chama de literalização do real, o autor trata o assunto como se fosse uma questão metodológica e científica, quando Koyré insiste tratar-se de um problema ontológico e filosófico. O problema travado entre os aristotélicos e os representantes da ciência moderna consiste em saber se o real é ou não matemático. A união entre teoria e prática tampouco é uma característica destacada na análise de Koyré, na verdade, o autor fala justamente o contrário. Sempre haverá um abismo entre o plano abstrato da matemática e o plano concreto da experiência, o desafio da ciência moderna é precisamente transpô-lo.

favor da análise quantitativa e matemática, não seria mais de uso exclusivo nas ciências exatas, mas também uma característica das ciências humanas no século XX.

Milner destaca o interesse de Lacan pela ciência e o importante papel exercido por Koyré, mas compreende que os conceitos lacanianos não derivaram de nenhuma posição científica e que o psicanalista francês não deixou de extrair suas próprias conclusões sobre o tema da ciência. Ele considera o assunto da ciência como decisivo por causa da insistência no qual foi abordado, porém, coloca como uma figura estrangeira, pois acredita que Lacan não buscou nenhuma garantia externa à psicanálise. O autor vai mais longe ao dizer que “a psicanálise encontrará em si mesma os fundamentos de seus princípios e métodos. Melhor, ela se verá suficientemente segura para poder questionar a ciência” (Ibidem, p. 31). A psicanálise não apenas caminha com suas próprias pernas, como também se encontra em posição de contestar o campo da ciência. Milner só exalta o tema da ciência e o trabalho do filósofo e historiador russo, para depois descartá-los.

Milner conclui que o campo analítico se encontra na posição de crítico e de não ser influenciado pela seara científica, propondo chamar tal posição da psicanálise em relação à ciência de exclusão interna. Lacan tratou do mesmo assunto e preferiu chamar de posição extraterritorial. No dicionário, o termo extraterritorialidade designa o estado de isenção legal de pessoas físicas ou instituições (embaixadas, bases militares, etc.) quando estão em território estrangeiro. Nesse caso, o campo analítico possuiria uma jurisdição própria no território estrangeiro das demais disciplinas com que se relaciona. A respeito do assunto, Lacan (1955/1998) propõe: “talvez pareça suficiente o lampejo de evidenciar que a extraterritorialidade oculta de que provém a psicanálise, para ser abarcada, sugere ser tratada à maneira de um tumor, pela exteriorização” (p. 331). O psicanalista francês compreende que o tipo de posição defendida por Milner ao campo analítico, deve ser tratada como uma doença e eliminada².

Nos últimos anos surgiram novas pesquisas que buscam compreender o papel de Koyré no percurso intelectual de Lacan, ao mesmo tempo que tentam tomar distância da interpretação de Milner. Bonoris (2019) busca construir o marco sócio-histórico que tornou possível o surgimento da psicanálise no seio da cultura ocidental. Com isso, recorre aos estudos de Koyré sobre história do pensamento científico, com o objetivo de estabelecer o contexto no qual ocorreu o nascimento do sujeito da psicanálise. Porém, o autor rapidamente abre mão do russo para tratar do assunto à luz das pesquisas de Foucault e Agamben.

² Para um desenvolvimento mais aprofundado da temática, sugerimos ao leitor o trabalho de Eidelsztein (2008).

Seguindo o caminho percorrido na argumentação de Bonoris, Krymkiewicz (2021) sublinha que Koyré serviu como autor chave na interpretação lacaniana de que o sujeito da psicanálise é um produto histórico, que surgiu com o advento da ciência moderna. Mas consegue dar um passo além ao declarar que serviu também para o psicanalista francês sair do dualismo clássico entre realidade e representação. Lacan encontrou nos estudos de história da ciência do russo uma maneira de pensar o papel exercido pela linguagem lógico-matemática usada pela ciência moderna, como parte constitutiva do real. Essa referência epistemológica, segundo o autor, tornou possível conceber uma noção de estrutura que se materializa e se encarna no real, não mais como uma simples descrição da realidade subjacente.

Infelizmente possuímos ainda poucas e tímidas pesquisas sobre o diálogo entre o filósofo e historiador russo e o psicanalista francês. Nessas pesquisas, notamos aparecer ora o Koyré historiador da ciência, ora o Koyré das teses epistemológicas, ou seja, os trabalhos produzidos pelo autor já na década de 1930. Mas o Koyré filósofo, por exemplo, não recebe nenhuma consideração entre os investigadores da psicanálise. Um breve sobrevoo nos temas de pesquisa do russo talvez torne possível novas articulações e enriqueça os objetos de interesse da comunidade analítica pelo autor russo.

Alexandre Koyré nasceu na cidade portuária de Taganrog, no sul da Rússia, em 1892. Aos dezessete anos ingressou na Universidade de Göttingen para estudar matemática e filosofia, onde foi aluno de Edmund Husserl, David Hilbert, entre outros. Nesse período, os trabalhos do autor versam sobre os campos da teoria dos conjuntos e dos paradoxos gregos. Aos dezenove anos, tentou ingressar no doutorado para pesquisar os paradoxos de Zenão, sob orientação de Husserl, no qual foi recusado.

Com o fim da Primeira Guerra Mundial, Koyré defendeu na cidade Paris sua tese de doutorado sobre o filósofo e místico alemão Jacob Boehme. Entre os anos de 1922 e 1931, Koyré foi contratado para lecionar na Vª sessão da *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), vinculada ao estudo das Ciências Religiosas. Nesse período, suas pesquisas são voltadas ao estudo da história do misticismo especulativo de autores, sobretudo de língua alemã, do século XVI. Nesse momento, Koyré possui interesse pelo pensamento místico e religioso de Copérnico, só depois o astrônomo polonês será relançado em seus estudos de história do pensamento científico.

No ano letivo de 1926-27 e depois de 1932-33, Koyré aborda o universo da filosofia hegeliana da religião em suas aulas sobre história do pensamento místico e religioso. Ele

publica três artigos em meio ao contexto dos cem anos da morte do filósofo alemão³. No primeiro, em 1930, Koyré faz um relatório sobre o que chama de magro e pobre estado dos estudos de Hegel no solo francês, explicando que não se formou no país uma escola hegeliana tal como ocorreu na Alemanha, Inglaterra e Itália. No segundo, em 1931, faz uma análise da terminologia hegeliana, na qual defende que Hegel é difícil por causa da riqueza e concretude da linguagem que empregou, não por causa de sua suposta abstração. No terceiro, em 1934, Koyré valoriza os textos do jovem Hegel de Iena, com o objetivo de explicitar uma filosofia hegeliana caracterizada pelo tempo, movimento e inquietude do ser.

Entre os frequentadores das aulas de Koyré, estava seu amigo e compatriota russo Kojève, que se instalara na cidade no ano de 1926. No fim do ano de 1933, Koyré é chamado para lecionar como professor-convidado na Universidade do Cairo e indica o nome de Kojève para substituí-lo nas aulas sobre Hegel. O resto da história conhecemos bem, os famosos seminários dados por Kojève entre os anos de 1933-39 receberam como público grande parte dos intelectuais franceses. Passaram por lá Georges Bataille, Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, André Breton e, claro, Jacques Lacan.

Talvez, o que possamos não conhecer tão bem é o tamanho da dívida que Kojève declara ter com as lições recebidas de Koyré. A respeito do contato com Hegel antes de suas lições, Kojève (2003) comenta: “tratei de ler Hegel. Li quatro vezes, na íntegra, a *Fenomenologia do Espírito*. Não entendia uma única palavra” (p. 3). Sobre o texto de Koyré, publicado em 1934, Kojève (2014) anuncia que se trata de um “artigo decisivo, fonte e base da minha interpretação da *Fenomenologia*” (p. 347). Portanto, podemos considerar que os seminários de Kojève buscam seguir o programa de leitura iniciado com Koyré, cuja chave para entrar no labirinto da filosofia hegeliana era tratá-la como uma filosofia do tempo.

Koyré fundou o anuário *Recherches Philosophiques*, primeira revista de filosofia da geração entre guerras, cujo espaço era consagrado à divulgação das novas tendências filosóficas e à introdução da filosofia alemã na França, contando com textos de Edmund Husserl, Martin Heidegger, entre outros. Henri Ey publicou, na edição de 1933-34, uma resenha da tese recém lançada de Lacan. Na edição de 1935-36, o próprio Lacan publicou na revista um artigo dedicado ao livro *Le temps vécu* de Eugene Minkowski.

Com o eclodir da Segunda Guerra Mundial, Koyré é enviado para lecionar na *New School for Social Research*, na cidade de Nova York, onde participou da fundação da *École Libre des Hautes Études* (ELHE). Roman Jakobson e Lévi-Strauss eram dois dos professores

³ Ambos estão publicados e traduzidos em português no *Estudos de História do Pensamento Filosófico* de Koyré.

que também davam aulas no instituto durante o exílio. Koyré foi o responsável por proporcionar o encontro de ambos, depois que o etnólogo comentou que estava procurando por “essa noção de estrutura que os linguistas haviam elaborado” (JORLAND, 1981, p. 23). Com o fim de mais uma guerra, Koyré realizou, no ano de 1949, um jantar que resultou também no encontro entre Lacan e Lévi-Strauss. Ninguém poderia prever, mas o filósofo e historiador russo articulou sem saber os autores da futura moda intelectual parisiense, cuja imprensa da década de cinquenta e chamará de estruturalismo.

Após o breve percurso histórico, observamos surgir várias pontes que cruzam Lacan com Koyré, cuja importância é desconsiderada ou desconhecida no estado atual das pesquisas em psicanálise. Como abordar o Koyré da história da ciência sem mencionar o Koyré da história da religião, visto que se trata justamente do autor que sustenta de maneira convicta que existe uma unidade do pensamento? Como seria possível tratar de sua história da religião e da ciência desvinculada da filosofia do tempo que extraiu de Hegel? Seus trabalhos sobre os paradoxos lógicos e as matemáticas, por acaso foram soterrados com suas pesquisas subsequentes? E o que falar da influência da fenomenologia de Husserl sobre o autor? Essas são perguntas que ficam em aberto para os próximos pesquisadores do campo analítico. Dito isso, passemos aos objetivos almejados na dissertação.

A presente pesquisa está inserida no contexto de interseção entre os trabalhos de Jacques Lacan e Alexandre Koyré e sustenta-se a partir de dois eixos. O primeiro eixo busca evidenciar o conjunto de teses epistemológicas que foram encontradas e extraídas pelo psicanalista francês dos estudos realizados pelo filósofo e historiador russo sobre a história do pensamento científico. O segundo eixo procura delimitar o marco histórico que foi estabelecido por meio do advento da ciência moderna, criando o contexto que tornou possível o surgimento da psicanálise. Os capítulos da dissertação estão divididos da seguinte maneira.

No capítulo 1, buscaremos avaliar o papel exercido pelos estudos de Koyré em história do pensamento científico na posição de Lacan sobre o assunto da ciência. Na década de cinquenta, o psicanalista considerava estar ocorrendo uma alteração profunda no quadro das ciências humanas, graças aos trabalhos realizados por Jakobson e Lévi-Strauss. Ele avaliava também que, no seio dessa mudança, estava ocorrendo o resgate de uma concepção de ciência que julgava como autêntica, cujas raízes partem da tradição platônica. Nesse capítulo, propomos que, além das pesquisas do fonólogo e do antropólogo, Lacan também contava com o trabalho do filósofo e historiador. Porém, antes de chegarmos na Paris no século XX, faremos

uma breve reconstrução do contexto científico freudiano, na Viena no século XIX, com o objetivo de contrastar os posicionamentos de Freud e Lacan sobre a ciência.

No capítulo 2, abordaremos o que Lacan chamou de triunfo da sintaxe no campo analítico. O surgimento da psicanálise, segundo ele, representou um divisor de águas no seio da Razão, pois estabeleceu que existem pensamento tão articulados quanto qualquer lei da física e que ocorrem à despeito do indivíduo. O inconsciente depois de Freud é o lugar em que são produzidas relações lógicas através da insistência da letra. As leis sintáticas que governam o inconsciente serão estudadas no capítulo usando como base o artigo *O seminário sobre “A carta roubada”*. Nossa hipótese é que só pôde existir o triunfo da sintaxe na clínica analítica porque existiram condições externas. Essas condições se estabeleceram com o advento da ciência moderna, que trouxe para o ocidente outra atitude intelectual e espiritual. Koyré será o guia que indicará o tipo de mudança que ocorreu no espírito ocidental no século XVII. Concluímos o capítulo fazendo uma breve demonstração de como os registros imaginário, real e simbólico podem ser interpretados à luz das categorias de pensável, impensável e impensado fornecidas pelo filósofo e historiador.

No capítulo 3, tentaremos reconstruir o episódio de interlocução entre Lacan e Koyré sobre o texto *Mênon* de Platão. O psicanalista convidou o filósofo e historiador, durante o seminário de 1954-55, para participar de uma reunião reservada e comentar pessoalmente o diálogo platônico. Infelizmente, não existe gravação da aula, ficamos apenas com algumas discussões que foram retomadas durante os seminários abertos. Contudo, Koyré publicou o seu *Introdução à leitura de Platão*, cujo um dos capítulos é dedicado justamente ao *Mênon*. A interpretação do diálogo feita pelo russo, como buscaremos sustentar, explica porque Lacan abordava o tema da resistência em análise, comparando os analistas de sua geração com o personagem Mênon.

No capítulo 4, abordaremos o conceito de sujeito tratado por Lacan na década de sessenta pela via da filosofia da inquietude de Koyré. Na década de cinquenta, o objetivo de Lacan consistiu em descartar que Freud e Descartes representam o anverso e o reverso de um único discurso construído na modernidade sobre o sujeito. Na seguinte década, o autor complementa dizendo que o campo analítico não apenas subverte, como também se fundou com o *Cogito* cartesiano. Lacan compreende que o *Cogito* cartesiano é equivalente ao sujeito da ciência. A hipótese que buscaremos sustentar é que o conceito de sujeito apresentado pelo psicanalista no período é marcado pela recepção da filosofia hegeliana, caracterizada como

filosofia do tempo, do devir, da inquietude do ser, introduzida ainda nos anos trinta em solo francês por Koyré.

2. OS VENTOS DO LESTE CHEGAM EM PARIS

Em 1953, Lacan apresentou no *Discurso de Roma* o que poderíamos considerar como o seu manifesto político e epistemológico por outra psicanálise. Seu tom é de alarme, diz estar ocorrendo uma mutação no interior das ciências humanas, graças aos trabalhos produzidos na linguística por Jakobson e na antropologia por Lévi-Strauss. E avaliava também que, no seio dessa mudança, estava ocorrendo o resgate de uma concepção de ciência que julgava como autêntica, cujas raízes partem da tradição platônica. No presente capítulo, buscamos justificar que além das pesquisas do fonólogo e do antropólogo, Lacan também contava com os trabalhos de Koyré dedicados ao estudo do pensamento científico. Porém, antes de chegarmos no contexto científico lacaniano, em Paris no século XX, iremos reconstruir o quadro mínimo das influências que estavam presentes no contexto científico freudiano, na Viena no século XIX. A dupla inserção nos dois contextos permitirá contrastar como Freud e Lacan possuíam posições bastante distintas sobre o assunto da ciência.

2.1. O contexto científico freudiano

Na segunda metade do século XIX, ocorreu no contexto científico alemão o debate que ficou conhecido como querela dos métodos (*Methodenstreit*). O método das Ciências da Natureza (*Naturwissenschaften*) já era bastante reconhecido e legitimado pela comunidade científica, porém, como oposição surgiu o método das Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*). A fronteira criada entre os dois campos metodológicos decorre do pressuposto de que existe uma diferença ontológica entre o objeto natural e o objeto humano.

No domínio dos corpos físicos e dos organismos vivos, o método utilizado era o explicativo (*erklären*) das Ciências da Natureza. Nesse método, os casos particulares são agrupados de acordo como suas propriedades comuns, que são generalizadas através da formulação de leis. Esse caminho permite ao pesquisador partir do particular ao universal e depois retornar do universal ao particular, buscando extrair novas propriedades sobre o objeto de estudo. Com o objetivo de ater-se ao juízo de realidade, essas propriedades são em seguida validadas através da observação e do experimento.

No domínio humano, cultural e histórico, o método utilizado era o compreensivo (*verstehen*) das Ciências do Espírito. Nesse método, os casos particulares não são diluídos segundo propriedades genéricas, cada caso *é* o que *é*. As características do ser humano, do contexto cultural e do momento histórico apenas são revelados quando se penetra em suas

significações próprias. O pesquisador só desvela o que existe de característico em cada caso particular quando sua trama de sentido é reconstruída, comparada e separada de outros casos, com o objetivo de determinar como ocorreu “isso” e não “aquilo”. Isso implica que o objeto de estudo seja valorado pelo pesquisador.

O grande animador das Ciências da Natureza foi o precursor do positivismo lógico Ernst Mach, cujo um dos esforços era avançar o programa de investigação da ciência positivista reunindo os domínios da física, da fisiologia e da neurologia (ASSOUN, 1983). Para isso, os processos fisiológicos eram usados como base no estudo da interrelação entre o mundo físico e o mundo psicológico. Nesse período o programa de investigação foi apoiado por Emil du Bois-Reymond, Ernst Brücke e Hermann von Helmholtz, alguns dos principais médicos fisiologistas, e sua influência se estendeu sobre os jovens psiquiatras de língua alemã.

Esses pesquisadores possuíam um entendimento bastante específico sobre fisiologia, pois ela era compreendida como uma extensão do domínio da física, em especial do princípio de conservação de energia da termodinâmica. O ponto fundamental era passar da descrição dos processos fisiológicos aos psicológicos através de uma linguagem naturalista que apenas levasse em consideração o caráter quantitativo. Esse reducionismo metodológico buscava construir uma psicologia positivista e livre da noção metafísica de alma.

Freud formou-se em medicina no interior do laboratório experimental de Carl Claus e de Ernst Brücke, onde realizou estudos sobre os órgãos reprodutores de enguias e as células nervosas de lagostins e seres humanos. Posteriormente, ingressou no Hospital Geral de Viena, onde trabalhou na clínica psiquiátrica de Theodor Meynert. Esse último pesquisador estudava o intrincado labirinto da rede neuronal com o objetivo de mapeá-lo e definir os quadros clínicos baseado no modelo neuropatológico.

Na residência no Hospital de Salpêtrière em Paris, Freud estudou com o médico Jean-Martin Charcot, principal nome daquele período que estudava o campo das chamadas doenças nervosas. Esse contato foi decisivo por causa das pesquisas que eram realizadas com pacientes histéricos, cuja sintomatologia não encontrava delimitações precisas segundo o modelo anatomofisiológico. O rumo da investigação de Freud foi alterado após o contato com Charcot. Com ele, sua pesquisa neuropatológica da escola alemã recebeu o banho rejuvenescedor da clínica psicopatológica da escola francesa.

Freud permaneceu trabalhando com o modelo neuro-anatômico depois que retornou para Viena, mas o ponto de vista localizacionista pôde ser revisto por causa das lições recebidas no solo francês (ASSOUN, 1983). A crítica pode já ser encontrada no texto *Sobre a concepção*

*das afasias*⁴ de 1891, no qual Freud defende que os distúrbios de linguagem são condicionados por lesões que afetam o funcionamento geral do córtex, não somente de partes isoladas. A base anatômica tornou-se cada vez mais abstrata, como podemos observar no aparelho neuronal descrito no *Projeto para uma Psicologia Científica*⁵ de 1895.

A localização neuro-anatômica perdeu gradativamente sua conotação realista na investigação freudiana, passando do modelo estático ao modelo dinâmico. Porém, explicar os fenômenos psicológicos de acordo como uma base orgânica fantasmática representava certo impasse, pois dar autonomia à psicologia, significava estar mais próximo da área da filosofia do que das Ciências da Natureza. Como podemos observar na carta endereçada a Fließ em 22 de setembro de 1898, o terreno especulativo do “como se” era algo que deixava Freud preocupado.

Não estou de modo algum em desacordo com você [Fließ], nem tenho a menor inclinação a deixar a psicologia suspensa no ar, sem uma base orgânica. No entanto, à parte essa convicção, não sei como prosseguir, nem teórica, nem terapêuticamente, de modo que preciso comportar-me **como se** apenas o psicológico estivesse em exame. Porque não consigo encaixá-los [o orgânico e o psicológico] (FREUD, 1898/1986, p. 327, nosso grifo).

Embora o modelo neuro-anatômico tenha se tornado abstrato, na elaboração teórica freudiana é preservada certa racionalidade espacial. A localização cerebral é substituída pela tópica do aparelho psíquico, composta por consciente, pré-consciente e inconsciente (mais tarde por *Eu, Supereu e Isso*). A base anatômica fantasmática é acrescentada ao princípio fisicalista, por meio do qual os fenômenos psíquicos são explicados de acordo com o deslocamento de forças. O vocabulário energético percorre toda obra do fundador da psicanálise, podendo ser encontrado nos termos princípio de inércia, princípio de homeostase, série prazer/desprazer, investimento, descarga, etc. Essa racionalidade serve de base para descrever o aparelho psíquico segundo os pontos de vista tópico, dinâmico e econômico.

A investigação freudiana recebeu influência do contexto científico alemão e da psicopatologia francesa. O primeiro forneceu sua exigência científica de explicar os processos psíquicos em termos quantitativos, saindo, com isso, do trabalho meramente descritivo da psicologia. A segunda ofereceu o argumento crítico que permitiu revisar o modelo anatomopatológico, impedindo que os quadros clínicos fossem reduzidos à localização

⁴ Esse texto foi dedicado por Freud (1891/1986) ao seu amigo Breuer, em carta para Fließ, ele comenta: “Nele, sou muito depurado, teço armas com seu amigo Wernicke, com Lichteim e Grashey, e até chego a arranhar o poderosíssimo ídolo Meynert” (p. 28).

⁵ Na realidade se trata de um compilado de cartas destinadas para Wilhelm Fließ, que originalmente era chamado de “Psicologia para Neurologista” (FREUD, 1895/1986, p. 128).

cerebral. Paul-Laurent Assoun (1983) batizou de “barroco epistemológico” (p. 135) essa mistura de estilos heterogêneos que constitui o modelo teórico-clínico freudiano.

Como podemos notar, Freud não derivou o seu trabalho exclusivamente da experiência clínica com os pacientes neuróticos, pois suas elaborações encontram-se mescladas com componentes especulativos. A descrição dos processos psíquicos em termos quantitativos pressupõe que o fenômeno empírico já está sendo interpretado através de uma racionalidade que lhe confere inteligibilidade. Essa racionalidade especulativa foi chamada por ele de metapsicologia⁶, clara alusão à palavra metafísica.

O neologismo metapsicologia compreende o lado especulativo da elaboração teórica que busca ir além da psicologia descritiva dos processos da consciência, embora ainda não possua constatação empírica (biológica). Fazem parte da metapsicologia noções como ponto de vista tópico, dinâmico e econômico, inconsciente, libido e pulsão. A metapsicologia compreende o conjunto de conceitos que não foram e tampouco poderiam ser derivados de maneira imediata da experiência, mas que servem para recortar o dado empírico bruto como uma espécie de bisturi. Essas noções auxiliam o trabalho clínico ao permitir que o material da experiência seja apreendido, organizado e sistematizado.

Em sua famosa carta epistemológica que compõe o primeiro parágrafo do texto *As pulsões e seus destinos*, Freud (1915/2014) começa dizendo que nenhuma ciência parte de conceitos claros e precisos. Em seguida, argumenta que, no início da atividade científica, os fenômenos são primeiramente descritos e posteriormente agrupados, ordenados e correlacionados. Se o trabalho científico fosse definido com esses termos, poderíamos afirmar que se trata de um empirismo ingênuo. Contudo, Freud avança dizendo que, frente ao material bruto da experiência, já são aplicadas algumas “ideias abstratas”, que são “tomadas de algum lugar”, e não somente dos fenômenos. Nesse nível, essas ideias abstratas são ainda indeterminadas e dependem de certa “intuição do pesquisador” para reconhecer e demonstrar sua relação com o material empírico. É somente após o vaivém entre ideias abstratas e objeto empírico que os conceitos de uma ciência vão se tornando claros e precisos, o que não impede que eles sejam revistos futuramente.

Freud compreende o trabalho científico como algo semelhante ao ofício do oleiro, que retira o excesso contido nos conceitos iniciais até que corresponda com objeto empírico. Ele

⁶ Na carta para Fließ de 10 de março, Freud (1898/1986) comenta: “Parece-me que a teoria da realização de desejos trouxe apenas a solução psicológica, e não a biológica — ou melhor, metapsíquica. A propósito, vou perguntar-lhe a sério se posso usar o nome de metapsicologia para minha psicologia que se estende para além da consciência” (p. 302).

entende que esse é o percurso natural trilhado por qualquer ciência, mesmo entre aquelas mais antigas e maduras.

A pesquisa metapsicológica é colocada por Freud como o componente provisório da psicanálise porque sustenta que o trabalho científico parte da especulação para chegar na evidência empírica. Ela faz parte da “superestrutura especulativa” da psicanálise, sendo seus conceitos e noções, ainda imprecisos de início, necessários para tornar inteligível o material empírico. A disciplina pode, nesse caso, sacrificar ou substituir sem prejuízo ou lamento os conceitos metapsicológicos assim que sejam demonstradas suas precariedades.

A subdivisão do inconsciente liga-se à tentativa de imaginar o aparelho psíquico como sendo composto de determinado número de instâncias ou sistemas, de cujas relações entre si falamos em termos de espaço, mas sem buscar nexos com a anatomia real do cérebro. (O que denominamos ponto de vista tópico.) **Essas ideias e outras semelhantes pertencem à superestrutura especulativa da psicanálise, em que qualquer porção pode ser sacrificada ou substituída sem prejuízo nem lamento, tão logo se demonstre sua precariedade** (FREUD, 1925/2011, pp. 93-4, nosso grifo).

O edifício teórico freudiano é constituído em seu topo pelo componente especulativo e provisório chamado de metapsicologia e sua fundação sólida é assegurada pela observação empírica. Essa visão científica não possui nenhuma ingenuidade e tampouco representou uma posição isolada do fundador da psicanálise.

Ernst Mach fornece uma história da ciência que destaca o começo de qualquer ciência vinculado ao uso de construções heurísticas provisórias, como o conceito de átomo, massa, íons e força (FULGENCIO, 2016). Com o amadurecimento da ciência, o caráter arbitrário de suas construções iniciais é gradativamente ponderado graças à sua comparação com o objeto empírico, até que o trabalho científico seja resumido em simplesmente descrever fenômenos. A pretensão de Mach era sustentar os alicerces da ciência unicamente sobre os dados perceptivos do observador com o objetivo de eliminar seus princípios metafísicos.

Foi publicado em 1912 o convite de fundação da *Sociedade para a Filosofia Positivista*⁷. O documento é redigido em meio ao embate travado na época entre Ernst Mach e Max Planck sobre como deveria ser caracterizado o trabalho científico. O objetivo do documento era reunir os pesquisadores, independente da área de atuação, que acreditavam que o conhecimento científico só poderia ser validado depois do estudo aprofundado dos fatos empíricos. Os signatários do documento tomavam partido do lado de Mach, entre eles estão Freud e Einstein.

⁷ O leitor pode ter acesso ao documento em Fulgencio (2000).

Mach e Planck possuíam posições filosóficas contrárias que, por sua vez, refletiam na compreensão sobre o trabalho científico defendido por cada um deles (GÓMEZ, 2004). Mach sustentava uma ciência que algum dia pudesse estar livre do suporte metafísico, por considerar o dado da percepção como categoria mais importante. Planck advogava que existe outro mundo além do oferecido pelos sentidos. Esse mundo hipotético é regido pelos pressupostos teóricos, conceitos e leis da física.

A respeito da teoria dos *quanta*, que surgiu no começo do século XIX, Mach não aceitava que os átomos pudessem ter qualquer existência real e Planck replicava afirmando que eles existiam como qualquer corpo celeste ou objeto da Terra. Mach avaliava que os átomos deveriam ser tratados como construções heurísticas adotadas de forma convencional pela comunidade científica, pois dizer que não são especulações provisórias representava um movimento retrógrado frente ao estado da física do período.

Mach buscava subtrair os princípios metafísicos da ciência e Planck descartava qualquer posição contrária ao realismo dos conceitos e das leis da física. Planck compreendia que o percurso da ciência era movido pela tendência de unificação de suas áreas, com o objetivo de fornecer uma imagem geral do universo. Essa generalização visava fornecer uma descrição do universo sem interferência do ponto de vista humano ou cultural. Nesse sentido, querer limitar o trabalho científico à sensação do pesquisador significava permanecer parado no estado antropomórfico.

Embora o sistema de Mach não contenha nenhuma contradição interna, seu significado, no fundo, é puramente formal. Ele é incapaz de penetrar na essência da ciência, pois não tende para aquilo que é o objetivo de toda pesquisa científica: a construção de um sistema descritivo do Universo que seja rigorosamente estável, independente das mutações que afetam as gerações e os povos (PLANCK, 2012, p. 86).

Nos trabalhos posteriores Einstein rompe com Mach e converge com Planck na visão científica que ficou conhecida como realismo racionalista⁸. Nessa perspectiva, o papel fundamental da ciência é desempenhado pela formulação de leis e hipóteses, deixando em segundo plano o fato observado e o experimento empírico. Essa mudança na visão científica de Einstein explica os motivos das críticas endereçadas por Freud ao seu trabalho. O criador da

⁸ Einstein comenta na carta de 24 de janeiro de 1938 endereçada ao seu amigo e matemático Cornelius Lanczos: “Eu venho do empirismo cético, um pouco do tipo que Mach professava; o problema da gravidade me transformou em um racionalista convicto, ou seja, em um homem que busca a única fonte válida da verdade na simplicidade matemática. Claro, o que é logicamente simples não é necessariamente verdadeiro na física, mas o que é fisicamente verdadeiro é logicamente simples, ou seja, há unidade na sua base”. Citado por Holton (1967, p. 131, nossa tradução).

psicanálise considerava o físico um intelectual niilista e sua Teoria da Relatividade fruto de uma doutrina anarquista.

Certamente já houve intelectuais niilistas no passado, mas atualmente a Teoria da Relatividade, da física moderna, parece ter lhes subido à cabeça. É verdade que eles partem da ciência, mas conseguem levá-la à abolição de si mesma, ao suicídio, encarregam-na de afastar a si mesma, pela refutação de suas próprias pretensões (FREUD, 1933/2010, p. 345).

Freud não nega que o trabalho de Einstein tenha origem na ciência, sua divergência é sobre o seu posicionamento epistêmico. Ele considera que o físico estava cometendo o suicídio da visão de mundo científica ao desconsiderar sua ênfase sobre o real. “Como está ausente o critério da verdade, a concordância com o mundo externo, não importa quais opiniões defendemos. Todas são igualmente verdadeiras e igualmente falsas. E ninguém tem o direito de acusar os outros de erro” (Ibidem, pp. 345-6). A ausência do critério fornecido pelo real ocasiona em deixar o caminho aberto ao desejo humano de ser alimentado por ilusões, assim como, segundo Freud, ocorre nas religiões.

O fundador da psicanálise acreditava que o verdadeiro trabalho científico não poderia abrir mão do juízo de realidade, o que significa ser fiel à verdade e recusar ilusões. “Uma visão de mundo baseada na ciência tem, salvando a ênfase no mundo externo real, traços essencialmente negativos, como a resignação à verdade e a recusa das ilusões” (Ibidem, p. 345). Essa posição circunscreve o modo como Freud compreende o trabalho científico e os princípios básicos que precisa adotar.

Por outro lado, Freud defende que o intelectual niilista só é eficaz em suas opiniões sobre o reino das abstrações, mas tão logo fracassa quando entra no domínio da vida prática. Para sustentar que o conhecimento científico não é uma simples especulação, ele usa como exemplo os instrumentos tecnológicos produzidos pela ciência.

Se realmente não importasse o que pensamos, se entre nossas opiniões não houvesse conhecimentos que se distinguíssem por sua correspondência com a realidade, poderíamos construir pontes tanto de pedra como de papel, ministrar a um paciente um decigrama de morfina, em vez de um centigrama, ou usar gás lacrimogêneo como anestésico, em vez de éter. Mas também os anarquistas intelectuais recusariam energicamente essas aplicações práticas de sua teoria (Ibidem, pp. 346-7).

A referência científica de Freud faz com que reconheça Leonardo da Vinci como figura emblemática e precursora de outros grandes nomes da ciência como Bacon e Copérnico. Ele considera que, com o declínio da autoridade da Igreja, o florentino conseguiu ser o primeiro pesquisador cuja investigação era sustentada apenas sobre o seu próprio julgamento e

observação. O psicanalista também reverencia o renascentista porque conseguiu sair do conhecimento estéril da filosofia aristotélica, graças ao trabalho com pesquisa experimental e construção de máquinas.

Num tempo em que se começava a substituir a autoridade da Igreja pela da Antiguidade e ainda não se conhecia a investigação isenta de pressupostos, ele [Leonardo da Vinci], precursor e digno rival de Bacon e Copérnico, achava-se inevitavelmente isolado. Quando dissecava cadáveres de cavalos e de pessoas, construía aparelhos voadores, estudava a alimentação das plantas e sua reação a venenos, ele certamente se afastava dos comentadores de Aristóteles e se punha na vizinhança dos menosprezados alquimistas, em cujos laboratórios a pesquisa experimental encontrava ao menos um refúgio naqueles tempos adversos (FREUD, 1910/2013, p. 87).

Lacan destaca, na lição de 3 de julho de 1957, precisamente essa citação do texto de Freud e comenta sobre o renascentista ser considerado como precursor da ciência moderna até mesmo entre os grandes estudiosos da história da ciência. Nesse caso, precisamos considerar que estamos tratando de certo reconhecimento consagrado no interior da historiografia científica. E complementa logo em seguida que, “um exame um pouco rigoroso do ponto de vista da história das ciências mostra que não é nada disso” (LACAN, 1956-57/1995, p. 442). Segundo Lacan, Freud atribuiu ao renascentista o título de precursor do pensamento científico porque possuía uma interpretação equivocada de ciência. Marcada pela concepção positivista, ela busca colocar em destaque o papel desempenhado pela observação, experiência e invenções tecnológicas. A referência usada por Freud é contraposta por Lacan recorrendo aos trabalhos do filósofo e historiador franco-russo Alexandre Koyré.

Leonardo da Vinci é descrito por Koyré (1953/2011) da seguinte maneira: “um tipo de homem no qual o espírito da Renascença encontra uma de suas melhores e mais eloquentes encarnações” (p. 104). Da Vinci encarna o espírito da época por causa de sua rejeição a autoridade e ao saber livresco, o que lhe permitiu ir em busca de conhecimento na observação empírica. Sua formação também não ocorreu nos colégios, cujo pensamento escolástico ainda predominava, mas na experiência prática fornecida nos ateliês. Essas características fazem do florentino uma das figuras que melhor encarna o espírito renascentista.

Contudo, Koyré acrescenta que falar de contribuição científica no Renascimento é paradoxal e até mesmo temerário, pois seu espírito de erudição ligado ao renascer do humanismo grego, do exercício da retórica e do cultivo das artes, não coincide com o espírito científico. Nesse período, o essencial era o conhecimento empírico do artista ou do engenheiro, não o saber abstrato, às vezes confuso e que custosamente é aplicado na prática como o científico. Querer tornar da Vinci em precursor da ciência moderna, é fruto do vício que

possuímos de projetar nossas próprias atitudes intelectuais sobre personagem do passado. Lutar contra tal tendência, é um dos traços que definem o tipo de história do pensamento científico de Koyré. O objetivo da sessão seguinte será de reunir suas principais características e balancear suas repercussões no projeto lacaniano.

2.2. O contexto científico lacaniano

Em 14 de fevereiro de 1942 foi instalado o departamento ultramarino da *École Libre des Hautes Études* (ELHE), na cidade de Nova York, com o objetivo de servir como lugar de resistência da cultura acadêmica francesa no mundo abalado pelos horrores trazidos pela Segunda Guerra Mundial. Entre os vários pesquisadores francófonos exilados e que encontraram no departamento o espaço para o exercício da docência, estão Alexandre Koyré, Roman Jakobson e Claude Lévi-Strauss. Foram os muros desse espaço que acolheram o nascimento histórico do estruturalismo.

Koyré indicou que Lévi-Strauss procurasse o seu colega Jakobson⁹, depois do antropólogo relatar que estava tentando transcrever corretamente a língua dos povos nambiquara do Brasil central. Entre os anos de 1942 e 1945, Lévi-Strauss e Jakobson frequentaram assiduamente os seminários um do outro. Nas palavras do antropólogo, o fruto das lições recebidas do fonólogo russo, lhe trouxe algo inesperado e muito mais proveitoso do ponto de vista epistemológico, elas ofereceram o que chama de “revelação da linguística estrutural” (LÉVI-STRAUSS, 1977, p. 8).

No curso sobre o som e o sentido de 1942-43, Jakobson começa suas aulas ressaltando que o excesso de empirismo no campo da fonologia, fez com que os trabalhos ou ficassem enviáveis, por causa da quantidade de dados a serem analisados; ou fossem uma simples descrição e classificação dos fenômenos acústicos e motores empregados na fala. Para demonstrar o conteúdo inteligível e invariáveis em meio à confusão e variedade dos dados, seu método consiste em tomar os elementos mais simples da língua e considerar o tipo de relação que os une no interior de um sistema. A menor entidade linguística é o fonema¹⁰, embora não possua nenhuma significação própria, é na relação lógica entre os fonemas que se produz o sentido. Jakobson (1977) declara que “só o fonema é um signo puramente diferencial e vazio”

⁹ Koyré e Jakobson se conheceram ainda na Rússia dos anos 20, quando o historiador e filósofo frequentou em várias ocasiões o Círculo de Parga para estudar o movimento Hussita (JORLAND, 1981).

¹⁰ Jakobson afirma, na verdade, que os fonemas já são entidades complexas, sendo eles constituídos pelos traços distintivos. Embora o argumento fique incompleto sem essa consideração, iremos adotar essa linha de raciocínio apenas por questões de clareza.

(p. 35). Com isso, é possível tratar uma variedade grande de elementos de acordo com os fonemas pouco numerosos da estrutura da língua.

A estrutura de relação recíproca composta pelos fonemas empregados na fala, opera segundo leis autônomas e que independem da intenção do indivíduo. Nas palavras do autor, isso significa que “os elementos da língua permanecem no limiar do nosso desígnio reflexivo. Como dizem os filósofos, a atividade linguística funciona sem que saibamos (Ibidem, p. 24). Encontramos aqui os rudimentos do conceito de inconsciente que será empregado por Lévi-Strauss e Lacan nos anos subsequentes.

Logo após os primeiros contatos com o trabalho do fonólogo russo, Lévi-Strauss reconsidera os seus próprios dados etnográficos de acordo com o método da linguística estrutural. Com o aporte teórico, o antropológico pode tratar de maneira rigorosa o problema apresentado nas relações de casamento e parentesco, saindo do plano das ligações consanguíneas (biologia), através da concepção de sistema simbólico que funciona de maneira autônoma na organização social das tribos indígenas. O pressuposto compartilhado entre o fonólogo e o antropólogo consiste em considerar que existe um princípio de ordem presente na língua e na cultura, chamado por Lévi-Strauss de atividade inconsciente do espírito humano.

Jakobson e Lévi-Strauss possuíam como horizonte agrupar um vasto campo transdisciplinar, cujos esforços seriam dedicados a fornecer uma Teoria da Comunicação, contando ainda com os trabalhos realizados na teoria dos jogos (J. Neumann), teoria da informação (C. Shannon) e cibernética (N. Wiener). Na década de quarenta, Lévi-Strauss já convocava outras disciplinas das ciências humanas para também usarem o método estrutural em suas respectivas áreas.

Mas, quando um acontecimento dessa importância ocorre numa das ciências do homem, os representantes das disciplinas vizinhas são, mais que autorizados, obrigados a verificar imediatamente suas consequências e sua possibilidade de aplicação a fatos de outra ordem. (LÉVI-STRAUSS, 1945/2017, p. 43).

Koyré realizou um jantar, em 1949, que resultou em outro importante encontro, dessa vez, entre Lacan e Lévi-Strauss, que acabara de publicar seu doutorado sob título de *As estruturas elementares do parentesco*. Nesse ano, o antropólogo publicou dois artigos com referências explícitas à psicanálise. Lévi-Strauss sustenta, em *O feiticeiro e sua magia*, que os rituais de cura indígena envolvem um complexo indissociável, composto pela crença do pajé na eficácia de sua técnica, pela convicção do doente no poder do feiticeiro e pelo reconhecimento social da tribo. A diferença entre o processo de cura no ritual indígena e na

psicanálise, segundo ele, ocorre porque no primeiro é o próprio pajé que revive intensamente o momento inicial da doença, enquanto no segundo é o doente que *ab-reage*. O antropólogo comenta, em *A eficácia simbólica*, o caso de um parto difícil em que o pajé é chamado para intervir. A intervenção consiste em evocar um mito cuja trama simbólica visa tornar inteligível uma situação incoerente e arbitrária, fazendo com que o espírito aceite o sofrimento que o corpo não tolera. A eficácia do pajé se situa, segundo ele, no meio do caminho entre os procedimentos realizados na medicina orgânica e na psicanálise. Outra tese de destaque presente no artigo é que, na psicanálise o paciente constrói um mito individual, extraído do passado de sua história, enquanto no ritual xamanístico o doente recebe um mito social, coletado da comunidade onde convive. No mesmo ano, Lacan cita, no artigo *Estádio do espalho*, o trabalho do antropólogo franco-belga pela primeira vez.

Já morando em Paris, Lévi-Strauss assume o posto de professor colaborador na Vª sessão da *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), vinculada ao estudo das Ciências Religiosas¹¹. Os seminários realizados entre os anos de 1952-54, visam realizar uma análise estrutural do acervo mitológico dos povos pueblós. No artigo *A estrutura dos mitos*, publicado em 1955, é apresentado de maneira detalhada o método empregado na análise dos mitos que foram objeto de estudo. Inspirado nas lições recebidas de Jakobson, Lévi-Strauss define que o sentido contido na narrativa mítica não deve ser procurado em seus elementos isolados. É necessário reunir várias versões do mito analisado, situadas em regiões geográficas e épocas distintas, e separar suas menores unidades constitutivas, chamadas de mitemas em alusão aos fonemas. Os mitemas se relacionam com outros, produzindo um sistema composto por feixes de relações. Com isso, é possível extrair um princípio de ordem semelhante ao encontrado na quadratura musical, cujos mitemas vão se repetindo e se relacionando através das séries de inversões e transformações. A respeito da organização lógica encontrada nos mitos, Lévi-Strauss (1964/2004) comenta:

Não pretendemos, portanto, mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia. E, como sugerimos, talvez convenha ir ainda mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de um certo modo, os mitos se pensam entre si. (p. 31)

Em 1953, Lacan ficou responsável por inaugurar os trabalhos científicos da *Société Française de Psychanalyse* (SFP), instituto criado por ele, Françoise Dolto e Daniel Lagache e gerado da cisão interna na *Société psychanalytique de Paris* (SPP). O psicanalista batiza sua

¹¹ Mesmo departamento onde Koyré também dava suas aulas.

conferência de *O simbólico, o imaginário e o real*, e propõe considerá-los com os três registros essenciais da realidade humana. A tese inovadora que surge, nesse momento, consiste em repensar o status do sintoma neurótico como se possuísse uma estrutura da linguagem. No mesmo ano, Lacan realiza o seminário *O mito individual do neurótico*, dedicado ao caso freudiano do Homem dos Ratos que é interpretado como um mito ordenado segundo quatro feixes de relações¹². Essa reorientação conceitual já implica em compromissos teóricos e ontológicos distintos dos utilizados por Freud, que, por sua vez, reúne Lacan ao lado dos trabalhos que estavam sendo desenvolvidos na fonologia por Jakobson e na antropologia por Lévi-Strauss.

No mesmo ano, Lacan apresentou no *Discurso de Roma*, que poderíamos considerar como sendo o seu manifesto político e epistemológico por outra psicanálise. Nessa altura, ele estava sendo questionado pela comunidade analítica sobre suas famosas sessões de tempo variado, contudo, saindo do enfoque meramente técnico, seus comentários são dirigidos ao fundamento teórico da psicanálise. “Nossa tarefa será demonstrar que esses conceitos só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala” (LACAN, 1956/1998, p. 247). O objetivo de sua conferência é demonstrar que o edifício teórico da disciplina precisaria ser reorientado segundo o campo da linguagem.

Lacan busca justificar essa reorientação teórica em virtude do que avalizava estar ocorrendo naquele momento com as pesquisas promovidas por Jakobson e Lévi-Strauss. O psicanalista considerava que não era uma questão de escolha reorientar o curso da psicanálise de acordo com o caminho que estava sendo aberto por eles, mas de necessidade caso ainda quisesse continuar desempenhando o seu papel na subjetividade moderna.

Para Lacan, o fonólogo e o antropólogo foram responsáveis por retirar o ser humano do centro da discussão, quando propuseram que existem leis simbólicas que funcionam independente da particularidade do indivíduo. Após o despertar do sono antropológico, ele considerava impróprio continuar usando o rótulo de ciência humana¹³. Como forma de substituí-lo, sugere o termo ciência conjectural. Essa espécie de anti-humanismo teórico serviu

¹² Alguns anos depois, Lacan comenta em sua intervenção durante uma conferência realizada por Lévi-Strauss. “O relevo da coisa é por mim altamente apreciado porque, como Claude Lévi-Strauss não ignora, tentei quase de imediato e, ousado dizer, com pleno sucesso, aplicar sua grade aos sintomas da neurose obsessiva; especialmente à admirável análise que Freud fez do caso do Homem dos Ratos, e isso numa conferência que intitulei precisamente ‘*O mito individual do neurótico*’”. (Lacan, 1956/2008, p. 51).

¹³ O rechaço pelo termo ciência humana, pode ser encontrado de forma frequente em Lacan. “Não há ciência do homem, o que nos convém entender no mesmo tom do ‘não existem pequenas economias’. Não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito. É conhecida a minha repugnância de sempre pela denominação ‘ciências humanas’, que me parece ser a própria voz da servidão” (LACAN, 1965/1998, p. 873).

para redefinir o próprio conceito psicanalítico de inconsciente, concebido, então, como pensamentos se articulam de acordo com leis combinatórias que são produzidas à revelia do sujeito. Como expressa o psicanalista alguns anos depois:

Hoje em dia, no tempo histórico em que estamos, de formação de uma ciência, que podemos qualificar de humana, mas que é preciso distinguir bem de qualquer psicossociologia, isto é, a linguística, cujo modelo é o jogo combinatório operando em sua espontaneidade, sozinho, de maneira pré-subjetiva - é esta estrutura que dá seu estatuto ao inconsciente (LACAN, 1964/2008, p. 28).

A psicanálise não poderia ser oxigenada com os desenvolvimentos produzidos na linguística estrutural e na antropologia, Lacan pondera, sem que antes fosse revisada suas próprias bases científicas. Ele considera que houve uma adesão do campo analítico aos princípios fictícios e objetivados do método experimental, que fez com que estivesse atrasado em pelo menos cinquenta anos em relação ao movimento científico. Essa adesão é analisada como sendo fruto de preconceitos teóricos, que deveriam ser limpados da psicanálise a fim de edificá-la sobre uma base científica autêntica.

Praticantes da função simbólica, é espantoso que nos esquivemos de aprofundá-la [a estrutura autêntica da ciência], a ponto de desconhecer que é ela que nos situa no cerne do movimento que instaura uma nova ordem das ciências, com um novo questionamento da antropologia. Essa nova ordem não significa nada além de um retorno a uma noção de ciência verdadeira que já tem seus títulos inscritos numa tradição que parte do Teeteto. Essa noção se degradou, como se sabe, na inversão positivista que, colocando as ciências do homem no coroamento do edifício das ciências experimentais, na verdade as subordinou a estas. Essa noção provém de uma visão errônea da história da ciência, baseada no prestígio de um desenvolvimento especializado dos experimentos. Mas, hoje em dia, vindo as ciências conjecturais resgatar a noção da ciência de sempre, elas nos obrigam a rever a classificação das ciências que herdamos do século XIX, num sentido que os espíritos mais lúcidos denotam claramente (LACAN, 1956/1998, p. 285).

Lacan avaliava que o reordenamento no quadro da antropologia e da linguística estava ocorrendo graças ao resgate realizado por elas de uma concepção autêntica de ciência, cujas raízes derivam do pensamento platônico. Ele considera que esse resgate viria para corrigir os desvios do método empírico e experimental da tradição positivista, que em seu julgamento representava uma visão degradada de ciência.

A referência platônica presente nos trabalhos da linguística e da antropologia decorre do pressuposto de que existe um princípio de ordem que transcende o puro dado empírico, no qual pode ser encontrado no estudo da língua, das relações de parentesco, dos mitos, etc. Lévi-Strauss (1952/2017) afirma que o método estrutural busca reproduz o verdadeiro método

galilaico, visto “que procura determinar a lei das variações concomitantes em lugar de centrar-se, aristotelicamente, apenas nas correlações indutivas” (p. 307). As estruturas hipotéticas que são construídas por essas disciplinas, visam permitir sair da multiplicidade e confusão do real, ao mesmo tempo que buscam torná-lo inteligível e racional através das leis que são formuladas em seus respectivos campos.

A partir dessa concepção, Lacan pode anunciar que Freud não se equivocou ao dizer que existem pensamentos inconscientes, pois o fundador da psicanálise estava tratando justamente da existência de leis combinatórias que operam à revelia do indivíduo nos sonhos, sintomas, atos falhos e chistes. Leis com propriedades homólogas àquelas encontradas cem anos depois na linguística e na antropologia. Com isso, Lacan conclui que Galileu e o psicanalista reivindicam juntos outra maneira de pensar o real, cuja estrutura lógica do discurso lhe pertence como uma parte constitutiva.

Por conseguinte, a objeção de uma contradição *in terminis*, levantada contra o pensamento inconsciente por uma psicologia mal fundamentada em sua lógica, cai por terra com a própria distinção do campo psicanalítico, na medida em que ele manifesta a realidade do discurso em sua autonomia, e o *eppur si muove!* do psicanalista une-se ao de Galileu em sua incidência, que não é a da experiência do fato, mas a do *experimentum mentis* (LACAN, 1956/1998, p. 261).

Quatorze anos após o pronunciamento realizado por Lacan em Roma, o psicanalista regressa à cidade declarando que o propósito em sua primeira conferência era renovar o status do inconsciente e convidar os psicanalistas para interrogarem juntos a prática analítica. Lendo seu trajeto de maneira retrospectiva, ele comenta sobre suas motivações nos últimos anos: “digamos que me dediquei à reforma do entendimento, imposta por uma tarefa da qual um dos atos é engajar os outros” (LACAN, 1967/2003, p. 346). A intenção era produzir uma reforma intelectual entre os psicanalistas e oxigenar o ambiente através do programa de investigação divulgado no começo da década de cinquenta. Contudo, Lacan considera em 1967 que fracassou em sua almejada reforma no campo analítico.

A partir da década de cinquenta, Lacan sempre preservou o intercâmbio da psicanálise com os campos da linguística e da antropologia, ao contrário dos rumores propagados entre os lacanianos. Em entrevista conferida na década de setenta podemos ler: “a linguística é por onde a psicanálise poderia se agarrar à ciência” (LACAN, 1975/2016, p. 85). Na sequência é perguntado ao psicanalista francês sobre o que deve ao trabalho de Lévi-Strauss, eis o que responde: “eu lhe devo muito, senão tudo. Isso não impede que eu tenha da estrutura uma noção totalmente outra do que a sua” (Ibidem). A interlocução de Lacan com essas disciplinas é

constante em seu percurso intelectual, pois entende que através delas a psicanálise poderia encontrar o seu vigor e rigor.

A recepção das lições dadas Roman Jakobson, como podemos notar, foram essenciais para os trabalhos desenvolvidos por Lévi-Strauss na antropologia e por Lacan na psicanálise. Contudo, após o nosso itinerário, não deixamos de lado outro autor russo que sempre apareceu de maneira tímida no percurso que realizamos? A defesa da liberdade do pensamento em relação ao engessamento do método positivista e o ataque contra o empirismo estéril, não são alguns dos temas privilegiados por um personagem que vem acompanhando nossa exposição? Em outros termos, além dos encontros que proporcionou entre Jakobson, Lévi-Strauss e Lacan, não estamos sempre sendo acompanhados pelo espectro dos estudos de história do pensamento científico de Alexandre Koyré? É essa hipótese que gostaríamos de avaliar agora.

2.3. Koyré: por outra história da ciência

Depois da consagração da doutrina positivista, tornou-nos corriqueiro pensar que o surgimento da ciência moderna decorreu da insurreição do conhecimento empírico e experimental contra o saber especulativo, abstrato e teórico da ciência antiga e medieval. Imaginamos que, graças a esse ocorrido, o domínio científico finalmente conseguiu dispor de suas próprias bases firmadas sobre o dado empírico e a eficácia prática, tornando possível que reivindicasse sua autonomia em relação à atitude meramente contemplativa da filosofia. Acreditamos que essa mudança representou o raiar da aurora depois da noite longa e fria da Idade Média. A história filosófica da ciência de Koyré, contudo, se coloca como resposta contrária em relação a essa interpretação.

Para Koyré o pensamento é antes de qualquer coisa o esforço de intelecção do real. É porque possui essa característica que o pensamento imprime com violência o formato do idêntico sobre o conteúdo rebelde do real. Porém, é também porque toda identidade é sempre parcial, que o pensamento caminha. A contradição do pensamento consiste em buscar o aniquilamento da diversidade por meio da mesmidade, ao passo que essa perseguição impossível pelo imóvel resultaria em sua própria extinção. Koyré (1933) define que o pensamento “é em sua essência dinamismo e movimento” (p. 648, nossa tradução). O pensamento é dinamismo porque não cede ao engessamento imposto pelas leis da lógica e às regras previamente estabelecidas pelo método do empirismo. Ele é movimento porque não é uma abstração estéril, mas o esforço de intelecção do real. O pensamento não é estático e imóvel,

sua vida é devir e inquietude. E é no caminhar que leva do outro ao mesmo e do mesmo ao outro, que o pensamento destrói antigas e constrói novas categorias.

Outro aspecto importante no trabalho de Koyré (1951/2011) consiste no que chama de sua “convicção” acerca da “unidade do pensamento humano” (p. 1). O esforço de intelecção do real que colocado o pensamento em movimento, nunca ocorre em setores isolados, como, por exemplo, o setor científico. O pensamento científico avança já mobilizando consigo outros setores que são de ordem transc científicas, cujas formas mais elevadas que recebem destaque pelo autor se apresentam no pensamento filosófico e religioso.

Agora que sabermos de algumas das posições filosóficas de Koyré, podemos entrar de maneira mais advertida em sua história da ciência. Ela pode ser caracterizada segundo dois traços (KOYRÉ, 1957/2006). O primeiro é definido pelo colapso do Cosmo, responsável por passarmos da concepção de mundo finito e organizado de forma hierárquica ao mundo infinito e homogêneo, regidos de acordo com as mesmas leis. O segundo é definido pela matematização da natureza, realizada através da substituição do espaço concreto pelo espaço abstrato, transformado desde então em espaço real. A efetivação desse projeto exigiu um extenso percurso que, longe de representar um catálogo de erros e sucessos, demonstra o curso do espírito no caminho da verdade.

O Cosmo antigo era separado por duas realidades ontológicas distintas: o mundo sublunar e o mundo supralunar. O mundo supralunar era composto pelos sete astros conhecidos até aquele período, cujo movimento circular sobre os Céus era explicado por serem constituídos de éter. A abóboda celeste circunscreve os limites do mundo; em sua extremidade, estão fixadas as estrelas e, na parte externa, encontra-se localizado o motor imóvel, responsável pela regência harmônica do Cosmo. Por outro lado, o mundo sublunar era composto pelos corpos criados através da combinação dos elementos terra, fogo, água e ar. O fato de a pedra cair ao invés de subir era explicado devido a sua tendência em querer retornar ao seu lugar natural junto ao chão, e não aos Céus.

Essa concepção de mundo foi sustentada por mais de dois mil anos pelo pensamento aristotélico. Ao longo de todo esse período, ele possibilitou que fosse justificado o movimento dos corpos e o motivo da imobilidade da Terra. É correto afirmar que sua imobilidade era justificada por razões empíricas e religiosas, mas não somente. A Terra era imóvel também por causa da explicação racional e coerente presente no pensamento aristotélico. Ela não podia girar sobre os Céus simplesmente por pertencer ao mundo sublunar e não ser constituída de éter.

Copérnico efetuou o primeiro passo na unificação do mundo sublunar com o supralunar e o início do colapso da concepção de Cosmo. Ele buscou justificar o movimento da Terra se valendo de seu formato esférico. “Os corpos giram porque eles são redondos” (KOYRÉ, 1934/2015, p. 38). O argumento depositado sobre o formato geométrico ao invés da substância separou Copérnico de seus opositores aristotélicos, embora o uso das esferas representasse uma tentativa bastante conhecida para explicar o movimento dos astros. Na realidade, o que realizou foi uma combinação da antiga hipótese da mobilidade da Terra somada ao modelo matemático ptolomaico, formado pelo encaixe de dezenas de ciclos e epiciclos. Galileu também não foi capaz de substituir o formato esférico em suas pesquisas astronômicas, pois ele era mais agradável ao seu gosto estético. Esse feito só ocorreu com Kepler, graças ao modelo das sessões cônicas que lhe permitiu passar do círculo à elipse, na qual um dos focos é representado por um mero ponto matemático que não possui existência empírica.

Retornando ao caso de Copérnico, sabendo que os astros giram porque são redondos, o mesmo também não era para ocorrer com o sol? A resposta é negativa, pois ele não desempenha nenhum papel em seu sistema astronômico (KOYRÉ, 1934/2015). Melhor dizendo, o sol encontra-se no centro porque se trata da melhor posição para iluminar o mundo. Ele dispôs o sol no lugar central do mundo por causa de seu misticismo e sua veneração pelo astro rei.

Copérnico usou basicamente os mesmos dados empíricos dos astrônomos antigos, pois o telescópio ainda não havia sido inventado. Ele também não era um astrônomo prático, mas um homem das letras e com pouca vocação às matemáticas. A chamada revolução copernicana foi estritamente teórica. Ele conseguiu pensar que o mundo poderia ser bem maior do que era imaginado por seus contemporâneos; apesar disso, o mundo que descreveu permaneceu limitado pela abóboda celeste. O astrônomo polonês também continuou explicando o movimento de translação da mesma maneira que seus rivais aristotélicos, através dos enormes orbes esféricos e transparentes cujos astros estavam presos. Koyré é categórico em dizer que Copérnico “não é copernicano. Ele não é tampouco um homem moderno” (Ibidem, p. 39). A contribuição deixada pelo astrônomo decorreu de sua tentativa de explicar o movimento da Terra através de formas geométricas, permitindo que outros pudessem pensar sobre o papel das matemáticas no mundo em que vivemos.

A utilização das matemáticas era bastante disseminada entre os astrônomos antigos. Elas eram responsáveis por conferir uma unidade inteligível ao movimento irregular dos astros errantes, substituído pelo movimento ordenado de esferas concêntricas. Com isso, o papel desempenhado pelas matemáticas era de servir como linguagem puramente formal que

auxiliava na descrição da realidade subjacente. Por outro lado, interrogar sobre sua aplicação no mundo sublunar era impensável. A perfeição matemática não faz parte do mundo no qual vivemos, com ela podemos descrever e organizar os objetos segundo suas qualidades, mas nunca encontraremos formatos geométricos ou números na natureza.

A ciência moderna surgiu transpondo esse postulado e unificando física celeste com física terrestre, ao trazer para o nosso mundo o que só era pensável para os Céus. A transformação das matemáticas na linguagem da natureza não representou uma simples questão científica, ela consistiu em um problema filosófico. Trata-se do problema de como pensar o real. Em razão do recuo ao problema colocada, Koyré (1956/2011) declara: “o positivismo é filho do fracasso e da renúncia” (p. 75). O nascimento do positivismo no século dezanove ocorreu já em estado anacrônico, porque o uso das matemáticas como ferramenta meramente descritiva da realidade subjacente era realizado desde os astrônomos gregos. E o autor complementa:

E foi pela revolta contra esse derrotismo tradicional que a ciência moderna, de Copérnico a Galileu e a Newton, conduziu sua revolta contra o empirismo estéril dos aristotélicos, revolução que se fundamenta na convicção profunda de que as matemáticas são mais do que um meio formal de ordenar os fatos, constituindo a própria chave da compreensão da Natureza (Ibidem, pp. 75-6).

A física aristotélica não é um saber livresco ou uma especulação estéril, ela pode ser plenamente pensada como uma ciência, seu trabalho começa na análise dos dados empíricos que posteriormente são tratados por meio de critérios sistemáticos e coerentes¹⁴. A física aristotélica parte do empírico, é uma ciência do real. Ela encontra bastante confluência com nossa experiência cotidiana por se basear na percepção sensível. O aristotelismo não coloca em dúvida que o pensamento matemático possa oferecer demonstrações rigorosas, sua verdadeira objeção é que o reino das abstrações não diz respeito ao mundo concreto.

No interior do aristotelismo, é impossível conceber que dois corpos com pesos distintos caíam simultaneamente no chão. A explicação do aristotélico é que o corpo sai do estado de repouso em virtude de um movimento violento, mas sua tendência é retornar ao seu lugar natural. O movimento representa uma perturbação na organização harmônica do Cosmo, cuja ordem precisa ser restabelecida com o seu término. E quanto mais pesado for o corpo, mais

¹⁴ A respeito da ciência aristotélica, Koyré (1943/2011) comenta: “A física de Aristóteles, bem entendido, é falsa e completamente caduca. Não obstante, é uma física, isto é, uma ciência altamente elaborada, embora não seja matematicamente. Não se trata de imaginação pueril, nem de grosseiro enunciado logomáquico de senso comum, mas de uma teoria, ou seja, uma doutrina que, partindo naturalmente dos dados do senso comum, os submete a um tratamento extremamente coerente e sistemático” (p. 173).

rápido será seu tempo de queda. É impensável que o movimento possa ser perpétuo, porque todos os corpos tendem ao repouso.

O que era impossível na física aristotélica tornou-se absolutamente possível na física galilaica. Galileu considera que todos os corpos caem percorrendo o espaço proporcional ao quadrado do tempo de queda, independentemente de suas qualidades empíricas. Essa divergência ocorre porque sua física não pensa o movimento realizado por corpos empíricos, mas por corpos matemáticos que se deslocam sobre o espaço abstrato da geometria euclidiana. O real já não representa uma realidade diferente do geométrico, pois o físico e astrônomo italiano compreende que o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos. Não há mais separação entre física celeste e física terrestre.

Com isso, Galileu pode explicar o movimento realizado pelos corpos substituindo o espaço empírico pelo matemático, transformado desde então no espaço real. Esse desvio da tendência empirista presente no aristotelismo, permitiu explicar o real segundo o que não é e nunca pode ser. A característica de destaque da ciência moderna consiste em tratar o real de acordo com o que é impossível ou impensável¹⁵, ou seja, o ser matemático.

Não é surpreendente que o aristotélico se tenha sentido pasmado e perdido diante desse alucinante esforço para explicar o real pelo impossível ou, que dá no mesmo, para explicar o ser real pelo ser matemático, porque, como já afirmei, os corpos que se movem em linha reta num espaço vazio infinito não são corpos reais que se deslocam num espaço real, mas corpos matemáticos que se deslocam num espaço matemático (KOYRÉ, 1943/2011, p. 189).

Galileu não chegou na primeira das leis matemáticas da dinâmica moderna porque usufruiu de novos dados empíricos, visto que o fato da pedra cair não mudou. Ele chegou nesse resultado por causa da reconfiguração no quadro axiomático do pensamento científico, decorrente da substituição de uma base filosófica por outra, da aristotélica pela platônica. A ciência moderna possui como mentor espiritual o pensamento platônico devido sua tendência em tomar o abstrato como real. Segundo Koyré, Galileu e seus contemporâneos já percebiam de maneira clara o divisor de águas representado por essas duas matrizes de pensamento e sua influência na atitude adotada pelos físicos.

Segundo eles [Galileu e seus contemporâneos], se alguém considera as matemáticas como ciência auxiliar que se ocupa de abstrações e, por isso, de menor valor que as ciências que tratam de coisas reais, como a física; se alguém afirma que a física pode e deve basear-se diretamente na experiência e na percepção sensível, trata-se de um aristotélico. Pelo contrário, se alguém quer atribuir às matemáticas um valor supremo e uma posição-chave no estudo

¹⁵ A substituição do termo impossível por impensável é sugestão de Jorland (1981).

das coisas da natureza, então, trata-se de um platônico (KOYRÉ, 1955/2011, p. 213).

É natural pensarmos que Galileu comprovou sua descoberta do princípio de inércia com o famoso episódio na Torre de Pisa. Esse momento é geralmente relatado com Galileu reunindo seus professores aristotélicos e lançando do alto do edifício dois corpos com massas distintas, com o objetivo de demonstrar que cairiam ao mesmo tempo no chão. Esse gesto heroico representaria o ataque público sobre o dogmatismo aristotélico e o começo da nova ciência baseada na experiência empírica.

Koyré (1937/2011) comenta que precisaríamos ser ingênuos para acreditar que o conjunto do corpo docente de qualquer universidade poderia ser reunido com o objetivo exclusivo de assistir o experimento de um professor auxiliar. Naquele período também não era inovador contestar o aristotelismo, pois ele já era objeto de questionamento há pelo menos cem anos. Além disso, não existe qualquer documento histórico de Galileu e seus contemporâneos que comprove o experimento, sugerindo que sequer foi realizado. Koyré sustenta que esse episódio é uma lenda criada posteriormente pela doutrina positivista.

Galileu não fez como tampouco pretendeu realizar o experimento na Torre de Pisa. Caso tivesse realizado, ficaria confuso com os resultados. Ele apenas demonstraria que o tempo de queda é influenciado pela relação proporcional que existe entre a superfície do corpo e a resistência do meio. Nunca conseguiria demonstrar que dois corpos com massas distintas podem cair simultaneamente no chão. Na verdade, esse experimento reforçaria o argumento aristotélico, cuja explicação é mais coerente com o fenômeno empírico da queda dos corpos.

Galileu não poderia comprovar sua teoria sobre o movimento com o famoso experimento na Torre de Pisa porque dependeria de um meio equivalente ao vácuo, algo impossível de ser encontrado na natureza. No seu período histórico também não existia o sistema de notação científica e os relógios produzidos eram extremamente imprecisos, fatores que impediriam sua teoria de ser realizada, verificada e confirmada de maneira empírica.

O físico italiano não enxergava como empecilho não existir constatações empíricas para sua teoria, pois acreditava que seus interlocutores contemporâneos poderiam facilmente comprová-la em seu próprio íntimo. Para isso, bastaria que saíssem da confusão do mundo empírico e fossem buscá-la no puro pensamento. Na obra *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*, Galileu coloca na boca de Salviane, personagem porta voz de sua doutrina, que poderia convencer o mais incrédulo interlocutor aristotélico sobre suas afirmações simplesmente fazendo com que fossem partejadas em seu intelecto.

E eu, sem experiência, estou certo de que o efeito se seguirá como já vos disse, uma vez que deve ser assim; e acrescento, além disso, que vós mesmos sabeis que não pode ser de outra maneira, embora finjais ou tenteis fingir que não o sabeis. Mas eu sou tão bom parteiro de cérebros que vos farei confessá-lo à força (Citado por KOYRÉ, 1939/1980, p. 281).

A natureza não oferece condições para realização do movimento pensado por Galileu, pois trata-se do movimento executado por corpos matemáticos que se deslocam sobre o espaço abstrato da geometria euclidiana. Na maioria das vezes, sua forma de transpor o abismo que sempre haverá entre o real e o matemático é realizada através do recurso à imaginação. Na ausência dos meios para realização do experimento empírico, o experimento mental é responsável por fornecer o primeiro teste sobre como o objeto concebido no plano puramente teórico poderia ser concretizado em nosso mundo.

Entre o dado empírico e o objeto teórico existe, e sempre existirá, uma distância que é impossível vencer. É daí que a imaginação entre em cena, eliminando facilmente o abismo. Ela não se embaraça nas limitações que nos são impostas pelo real. Ela “realiza” o ideal e até o impossível. Opera com objetos teoricamente perfeitos, e são tais objetos que a experiência imaginária põe em jogo (KOYRÉ, 1960/2011, p. 229).

Galileu também fez uso do experimento real em sua investigação, embora em proporção bem mais reduzida. Esses experimentos possuem uma característica bastante peculiar. Com o objetivo de demonstrar que os corpos de diferentes pesos percorrem o mesmo espaço em determinado tempo, ele precisou se desviar dos obstáculos impostos pela realidade empírica. Em primeiro lugar, Galileu precisou amenizar o problema causado pela resistência do ar, o que buscou fazer substituindo o movimento de queda vertical pelo deslocamento sobre o plano inclinado. Nessa superfície inclinada, eram colocadas duas esferas, uma de cortiça e outra de bronze, para rolar sobre uma ranhura fabricada de madeira bastante polida. Visto que não existia o relógio de precisão, o tempo de deslocamento das esferas era medido pelo nível d'água que passava entre dois recipientes.

Esse acúmulo de imprecisão no experimento de Galileu jamais poderia oferecer os resultados exatos que foram previstos em sua teoria, pois é impossível criarmos condições no meio que sejam equivalentes ao vácuo ou superfícies tão perfeitas como o plano geométrico. A perfeição matemática só pode ser “mais ou menos” condizente com o que encontramos na realidade empírica. Essa discrepância resulta no fato de que sempre haverá algum grau de incerteza quando lhe transpomos ao mundo em que vivemos.

As experiências reais são, frequentemente, de difícil realização, pois implicam, não menos frequentemente, a necessidade de uma complexa e

custosa aparelhagem. Além disso, comportam, necessariamente, certo grau de imprecisão e, portanto, de incerteza. Com efeito é impossível produzir uma superfície plana que seja “verdadeiramente” plana, ou uma superfície esférica que seja “realmente” esférica. Não há, e não pode haver, *in rerum natura*, corpos perfeitamente rígidos; tampouco, corpos perfeitamente elásticos. Não se pode efetuar uma medida perfeitamente exata. A perfeição não pertence a este mundo. Certamente, pode-se aproximar dela, mas não se pode atingi-la (KOYRÉ, 1960/2011, pp. 228-9).

Galileu figura para Koyré como precursor do método experimental não propriamente por suas experiências diretas. Ele carrega esse título porque seus experimentos são tentativas de colocar em prática elaborações teóricas que foram previamente formuladas. Galileu prescinde inicialmente do mundo empírico para depois submetê-lo ao mundo da precisão matemática, através do trabalho realizado com o experimento mental ou com o experimento real. O experimentalismo galilaico consiste em trazer o abstrato para o mundo empírico, colocando em cena o que antes foi preconizado no plano teórico.

Koyré reconhece que o caráter experimental é um traço inegável na ciência moderna, mas seu status epistemológico precisa ser definido. Para isso, ele utiliza o termo experimentação a fim de separá-lo da noção de experiência baseada na evidência do dado empírico. “A experimentação é um processo teleológico cujo fim é determinado pela teoria” (KOYRÉ, 1953a/2011, p. 308). O empirismo da ciência moderna repousa na experimentação, seu objetivo é trazer o abstrato para o concreto. Ela consiste no esforço de vencer os obstáculos impostos pela realidade e passar do geométrico ao real. A finalidade da experimentação é fazer com que o espírito seja realizado na prática. Com isso, o trabalho científico realiza o que era impensável para o platonismo. A experimentação busca desfazer os limites que existem entre o nosso mundo e o mundo das Ideias ao tentar fazer com que o matemático seja encarnado no real, em resumo, podemos defini-la como o objetivo paradoxal de realizar um platonismo experimental¹⁶.

Como observamos em nosso percurso, Galileu conseguiu despojar os objetos de suas qualidades empíricas e formular uma concepção de movimento cujos corpos caem segundo a lei do número. Esse pressuposto só se tornou pensamento porque pôde dispor de outra matriz filosófica, na qual permitiu formular que o real se expressa na linguagem matemática. Contudo, embora concebesse que todos os corpos são pesados e não sejam diferenciados de acordo com

¹⁶ Alexandre Kojève (2021) contribui com uma interpretação que complementa essa apresentada por seu contemporâneo russo. Ele considera que o cristianismo aboliu a divisão presente no paganismo entre o domínio mutável e imperfeito da Terra e o domínio da perfeição matemática dos Céus. A unificação entre os dois planos é realizada com o dogma cristão da Encarnação, responsável por trazer, através da figura de Cristo, o plano da perfeição divina ao mundo profano. A ciência moderna pode ser considerada como o campo que visa fazer com que o matemático seja encarnado no mundo concreto.

suas qualidades, como pensado pelos aristotélicos, Galileu permaneceu apegado à experiência sensível. Ele compreende que o corpo cai porque seu peso o arrasta no sentido do chão. Essa explicação faz com que não seja admissível na física galilaica que o movimento possa se perpetuar de maneira eterna e indefinida. Galileu chega nessa conclusão porque, além de platônico, também era discípulo de Arquimedes.

O princípio de inércia que estava apenas implícito em Galileu só se tornou explícito graças ao esforço de redução do real ao geométrico realizado por Descartes, no qual resultou na eliminação do conceito de peso das considerações da física. Isso significa dizer que Koyré considera que Galileu fracassou? Certamente não, pois seus interesses “não são os resultados, mas o próprio andamento do pensamento galilaico” (KOYRÉ, 1939/1992, p. 199). Como buscamos destacar acima, Koyré faz uma história filosófica da ciência cujo objetivo é capturar o pensamento em sua própria atividade criadora¹⁷. Quando o pensamento começa sua marcha implacável de intelecção do real, nada pode prever o que resultará. A verdade é o seu único propósito, mas os seus resultados nem sempre são coroados com vitória. O que demonstra também que o princípio de inércia é uma construção histórica.

E, para o propósito crítico do filósofo, o estudo das teorias “falsas” é tão instrutivo como o das teorias “verdadeiras”, o estudo dos “erros” tão revelador como o dos “sucessos”. Pois não é possível distinguir, dentro do próprio pensamento, entre “erro” e “verdade”. Ao menos quando se trata de pensamento real: é o mesmo motivo que o guia - o desejo de compreender – tanto quando “erra” como quando acerta; as teorias erradas e ultrapassadas são produtos da mesma tendência intelectual que as teorias verdadeiras (ao menos aquelas consideradas hoje em dia como verdadeiras). Ora, é no seu exercício real que a razão deve ser estudada (KOYRÉ, 1933, p. 647, nossa tradução).

Descartes é responsável por levar até as últimas consequências o programa de geometrização da natureza. O método usado para realizar essa tarefa consistiu em tomar somente o que é claro e evidente ao espírito, pois o real não é mostrado pelos sentidos, mas é demonstrado pela razão. A ciência avança se afastando da confusão vinda da percepção e dirigindo o pensamento àquilo concebido de forma tão certa e indubitável como os objetos aritméticos e geométricos. A concepção de Cosmo que já tinha sofrido os abalados de Copérnico, Galileu e Kepler, foi finalmente implodida com Descartes.

¹⁷ Como não reconhecer os ecos dessa concepção de história da ciência na obra lacaniana: “Vocês me ouviram, para situar seu lugar na pesquisa, referindo-me com dilação a Descartes e Hegel. Está muito em moda em nossos dias ‘superar’ os filósofos clássicos. Eu poderia igualmente ter partido do admirável diálogo com Parmênides. Pois nem Sócrates, nem Descartes, nem Marx, nem Freud podem ser ‘superados’, na medida em que conduziram suas investigações com essa paixão de desvelar que tem um objeto: a verdade” (LACAN, 1946/1998, p. 194).

Nada continua de pé da física de Descartes. Pôde escrever-se, há uns vinte anos, que a ciência não segue o caminho que ele nos traçara. Há uns vinte anos, isso era verdade. Hoje é-o muito menos. Porque, sem dúvida, a física atual, a física einsteiniana, não repete de maneira nenhuma a física de Descartes. Tal como esta não reproduz a física de Platão. E, no entanto, para a história, a física de Descartes foi uma desforra de Platão. A física de Einstein, que reduz o real ao geométrico, é, do mesmo modo, uma desforra de Descartes: prossegue, e em certa medida realiza, o velho sonho de Descartes e Platão, o sonho da redução do físico ao geométrico. É de resto por uma operação cartesiana, por um virar-se para si mesma, por uma análise crítica dos seus próprios princípios, submetidos de novo à prova da dúvida, que a ciência pôde sair de um impasse. A nossa física já não é a de Descartes – é mais cartesiana que a sua, é mais cartesiana que nunca (KOYRÉ, 1938/1992, p. 64).

A física aristotélica é uma ciência do concreto, que, através de sucessivas abstrações e generalizações, culmina na metafísica. A física moderna parte de uma metafísica, seu mundo é uma reificação da geometria. Ela não se ocupa do real como aquilo que é, pois, em nossa realidade, não existem objetos abstratos como o vácuo ou o movimento de inércia. A ciência moderna se ocupa do real como aquilo que é impensável, por meio do qual o abstrato adquire primazia sobre o concreto. A revolução científica que ocorreu no século dezessete floresceu de uma revolução ontológica, responsável por instituir outro status ao real. Ela atravessou Copérnico, Galileu, Descartes, Newton, Einstein e outros, cuja fonte é encontrada na intuição platônica de que o real é matemático.

Depois do nosso itinerário, não é demais reiterar que nunca estivemos no reino da pura abstração, pois o esforço do pensamento é sempre de intelecção do real. Como Koyré (1933) nos adverte, “não nos enganemos mais, não se trata nem de empirismo, nem de idealismo” (p. 652, nossa tradução). Não existe construção intelectual que, por mais extravagante, o espírito perca completamente o contato com o real. Como nos destaca o autor, os matemáticos, afinal de contas, quando tratam do espaço com “n” dimensões, permaneceriam usando o mesmo termo caso não houvesse qualquer relação com o espaço euclidiano ou com o espaço sensível? É na riqueza inesgotável do real que o pensamento extrai o material que será utilizado na construção dos conceitos. E são esses conceitos que depois serão hipostasiados e introduzidos novamente no real. Isso resulta que “toda experiência já está informada pela razão. O mundo do senso comum já é uma hipótese, já é um conceito. Nenhuma experiência é feita sobre o concreto” (Ibidem). A experiência já se encontra informada pela razão, pois o conceito é parte constitutiva do real.

A lição que podemos extrair com Koyré é que o pensamento não é nem empirismo e nem idealismo, nem concreto e nem abstrato, nem conteúdo e nem forma, senão compromisso

entre ambos. Acreditamos que podemos usar essa lição para compreendemos o status epistemológico da noção de estrutura usada por Lévi-Strauss e por Lacan.

O antropólogo franco-belga afirmava que os defensores do método estrutural eram acusados comumente de seres formalistas, por supostamente recusarem o conteúdo em favor da pura forma. Lévi-Strauss (1960/2017) contesta afirmando que, esse tipo de interpretação releva o desconhecimento sobre o método, cuja estrutura é pensada como “o próprio conteúdo, aprendido numa organização lógica concebida como propriedade do real” (p. 127). A forma é uma apreensão do conteúdo e o conteúdo retira sua realidade da forma, ambos formam uma unidade orgânica. Essa noção está sustentada no pressuposto de que o real, por mais caótico e arbitrário, possui uma organização coerente e racional.

Na mesma linha do raciocínio de Lévi-Strauss, Lacan considerava necessária uma terceira alternativa para o conceito de estrutura não ser confundido com um modelo formal extraído da realidade imediata ou uma abstração teórica estéril. Com o objetivo de sair do impasse, ele propõe tratar a estrutura como uma máquina combinatória, constituída pelas articulações autônomas dos significantes e capaz de determinar a realidade do discurso apresentado no contexto de análise. As relações lógicas e repetições que são inferidas pelo psicanalista ao longo do processo analítico, nesse sentido, já são formas da estrutura materializada, encarnada e realizada no real.

Portanto, quando Daniel Lagache parte da escolha que nos propõe, entre uma estrutura como que aparente (que implicaria a crítica daquilo que o caráter descritivo comporta de natural) e uma estrutura que ele pode declarar distante da experiência (já que se trata do "modelo teórico" que ele reconhece na metapsicologia analítica), essa antinomia desconhece um modo da estrutura que, por ser terceiro, não deve ser excluído, ou seja, **os efeitos que a combinatória pura e simples do significante determina na realidade em que se produz. Pois, é ou não o estruturalismo aquilo que nos permite situar nossa experiência como o campo em que isso fala?** Em caso afirmativo, "a distância da experiência" da estrutura desaparece, já que opera nela não como modelo teórico, mas como **a máquina original que nela põe em cena o sujeito** (LACAN, 1961/1998, p. 655, nosso grifo).

A estrutura é parte constituinte do real e o real é encarnação da estrutura. Esse pressuposto esclarece porque Lacan (1966/2003) afirmou: “o estruturalismo durará tanto quanto duram as rosas, os simbolismos e os Parnasos: uma temporada literária. Já a estrutura não está nem perto de passar porque se inscreve no real” (p. 230). A moda intelectual parisiense da década de cinquenta e sessenta, batizada pela imprensa francesa de estruturalismo, durou assim como dura qualquer outra moda. A estrutura, ao contrário, não acabou, porque está inscrita no real.

A leitura de Koyré nos permite avaliar com maior precisão ainda outra declaração proferida por Lacan. Após cada nova formulação lançada em seus seminários, ele costumava afirmar que poderíamos encontrá-las em “nossa própria experiência analítica”. Caso não tenhamos clareza sobre o referencial epistemológico que sustenta esse tipo de declaração, podemos facilmente acreditar que suas construções teóricas surgiram de maneira espontânea do material empírico da clínica.

Lacan considera que o trabalho científico não poderia ser executado através da simples observação dos fatos, pois eles só adquirem importância quando estão articulados por algum discurso. No mesmo sentido, ele destaca que na psicanálise também não se realiza uma experiência espontânea de escuta, porque ela depende de certa concepção em relação ao funcionamento da linguagem e suas consequências sobre o tratamento que é ofertado. É por existir esse referencial teórico que o simples fato escutado em análise pode ser revestido de outro valor. Lacan caracteriza como verdadeiro motor da estrutura científica o discurso logicamente articulado em detrimento de sua face empírica.

Quando o pensamento não é demasiado empírico, ele não consiste em ficar de papo para o ar e esperar que as inspirações lhes ocorram na frente dos fatos. Aliás, como inclusive dizer que estaríamos na presença de puros e simples fatos em uma situação tão articulada, tão intervencionista, tão artificial quanto é a psicanálise? Não é porque o psicanalista não se mexa e se cale três quartos do tempo, noventa e nove por cento do tempo, que devemos considerar tratar-se de uma experiência de observação. É uma experiência em que o psicanalista está envolvido, e, por sinal, não há psicanalista que ouse sequer tentar negá-lo. Só que é preciso saber o que se faz. Menos aí, aliás, que em todos os outros lugares, não se pode ignorar que o verdadeiro móbil de uma estrutura científica é sua lógica, não sua face empírica (LACAN, 1967/2006, pp. 57-8).

Os fatos só adquirem importância depois que estão articulados pelos conceitos da disciplina, pelas elaborações teóricas e pelas hipóteses formuladas. A pedra que caía para Aristóteles não resolveu mudar seu comportamento para Galileu, senão que o mesmo fato adquiriu outra conotação quando mudamos de referencial discursivo. O fato que surge na experiência encontra-se vinculado ao discurso que lhe tornou possível; mudando de discurso, o mesmo fato adquire outra conotação existencial. E desvinculado de qualquer discurso, o fato é apenas uma saliência sem importância que podemos no máximo tropeçar¹⁸.

¹⁸ “E a experiência, dirão vocês? Justamente, a experiência não se constitui como tal a não ser que a façamos partir de uma pergunta correta. Isso é chamado de hipótese. E por que hipótese? Trata-se simplesmente de uma pergunta corretamente formulada. Em outros termos, alguma coisa começou a tomar forma de fato, e um fato é sempre fato de discurso. Um fato percebido, ninguém nunca viu isso. Isso não é um fato, é uma saliência, a gente esbarra nela, é tudo que se pode dizer sobre alguma coisa que ainda não está articulada em discurso” (LACAN, 1966/2006, pp. 82-3).

A posição teórica de que os fatos só adquirem relevância quando são costurados pelo discurso é utilizado por Lacan para tratar da experiência e também da própria interpretação analítica. A interpretação não faz desvelar o passado escondido ou ressignificar o fato vivenciado, ela cria algo que não havia antes; como o fato que só adquire status de importância para o cientista depois de estar articulado ao sistema simbólico de sua teoria, algo que ainda não estava inscrito no discurso em análise advém ao mundo depois de ser produzida uma interpretação analítica.

É que não existe, certamente, uma interpretação que seja a única correta, mas é do fato de ela ser dada que depende **o advento no ser do novo que não existia**, e que se torna real naquilo que chamamos verdade. Termo tão mais incômodo para aquilo a que nos referimos quanto mais somos tomados por sua referência, como se vê no cientista que consente em admitir o processo, patente na história da ciência, de que **é sempre a teoria em seu conjunto que é intimada a responder ao fato irreduzível, mas rejeita a evidência de que não é a preeminência do fato que se manifesta dessa maneira, e sim a de um sistema simbólico que determina a irreduzibilidade do fato num registro constituído - não sendo tido por fato o fato que não se traduz neste registro de maneira alguma. A ciência avança sobre o real ao reduzi-lo ao sinal** (LACAN, 1953/2003, pp. 142-3, nosso grifo).

Os fatos apenas serão registrados depois de serem articulados por um sistema simbólico. Essa indicação esclarece como Lacan compreendia o alcance de suas próprias elaborações teóricas. A audiência comentava de maneira jocosa que seus seminários era o lugar em que o “isso fala”, pela forma inusitada escolhida pelo mestre francês em suas transmissões. O psicanalista responde que seus seminários serviam para calibrar os ouvidos dos analistas em relação ao que poderia lhes passar de modo indiferente.

Nosso seminário não estava “lá onde isso fala”, como sucedeu dizerem por brincadeira. Ele suscitava o lugar de onde isso podia falar, abrindo de um ouvido para escutar o que, na impossibilidade de reconhecê-lo, ele teria deixado passar como indiferente. E é verdade que, ao ressaltar isso ingenuamente, pelo fato de ter sido na mesma noite, se não exatamente na véspera, um certo ouvinte nos deslumbrou por ter sido encontrado na sessão de um paciente, a ponto de se fazer textual, o que disséramos em nosso seminário (LACAN, 1960/1998, p. 852).

Lacan relata que o ouvinte de seus seminários ficou surpreso quando ouviu literalmente do paciente o que havia aprendido com suas lições. Embora o episódio seja contado com certo tom anedótico, podemos extrair algo importante. Lacan está buscando destacar que os frequentadores de seus seminários mudavam o próprio modo de ouvir os pacientes por causa da teoria que lhes era transmitida. Isso significa que o material escolhido pelo analista como importante já depende de sua orientação teórica, inviabilizando que possamos separá-la da

experiência clínica. A depender de como os conceitos são compreendidos pelo analista serão produzidas formas distintas de condução de tratamento, pois são eles que tornam sua experiência possível.

Lacan costumava levar em suas lições nos seminários elaborações derivadas dos mais variados campos do saber. O experimento mental também era uma de suas maneiras de conseguir imaginar como essas elaborações poderiam auxiliar para repensar o que ocorre na experiência analítica. Esse recurso possibilitava transpor os limites impostos pela realidade empírica e tornar pensável outras formas de condução clínica.

Porque se os levo para o campo da topologia, é para introduzi-los em uma espécie de flexibilização mentis, de um exercício mental, a respeito de figuras que certamente poderiam ser apreendidas de alguma maneira, intuitivamente, mas bastará tentar me seguir, ao menos para os menos desprevenidos no assunto, pelos efeitos que tratarei de deslocar pelo traçado de certos cortes (LACAN, 1965-66, p. 28, nossa tradução).

A famosa expressão “nossa experiência analítica”, usada várias vezes por Lacan, pode agora ser melhor avaliada com o que aprendemos nas lições de Koyré. Ele permite esclarecer que o argumento implícito na frase é que tal experiência depende do discurso que lhe antecede. Essa lição também pode ajudar na compreensão do uso numeroso de modelos, esquemas, grafos, matemas e topologia no ensino de Lacan. Esses recursos são construções abstratas cujo objetivo é orientar o psicanalista na experiência clínica, eles são pensamentos que visam ser realizados no mundo em que vivemos.

Podemos observar que o trabalho de Koyré exerceu influência no percurso de Lacan. O estudo em história do pensamento científico fornecido pelo filósofo e historiador russo, é seguramente umas das fontes cujo psicanalista bebeu quando propôs que o movimento realizado na década de cinquenta pela linguística e antropologia, era análogo ao produzido pela física três séculos antes. A mudança na base teórica dessas ciências fez com que Lacan lançasse seu próprio programa de investigação no campo analítico, com o objetivo de oxigená-lo de acordo com o caminho aberto por elas.

3. A REFORMA ESPIRITUAL NO OCIDENTE: O TRIUNFO DA SINTAXE

A psicanálise modificou o cotidiano da vida ocidental ao tornar possível que, depois de um sonho, de um lapso de linguagem ou de um simples esquecimento, alguém possa cogitar: “ah! Isso foi o meu inconsciente”. A subjetividade moderna pode supor que os episódios mais insignificantes do cotidiano podem guardar pensamentos que ocorreram de forma independente da intencionalidade do próprio indivíduo. Lacan acrescentou que o surgimento da psicanálise também produziu um divisor de águas no seio da Razão, por estabelecer que o inconsciente consiste em pensamentos tão articulados quanto qualquer lei da física. O projeto lacaniano surge para evidenciar que o inconsciente depois de Freud é o lugar em que são produzidas relações lógicas através da insistência da letra.

Na primeira lição do seminário de 1968-69, Lacan escreveu na lousa: *l'essence de la théorie psychanalytique est un discours sans parole*¹⁹. A princípio pode parecer surpreendente que o psicanalista francês afirme que o essencial da teoria psicanalítica é um discurso sem fala, sobretudo por causa do consenso criado na comunidade analítica, segundo o qual o campo supostamente surgiu graças ao que ficou conhecido como *talking cure*. Para tentarmos esclarecer o significado desse enunciado, vejamos o que o autor comentou no seminário posterior quando esse assunto foi retomado.

Me ocorreu no ano passado, ao menos com muita insistência, distinguir o que se passa com o discurso, como uma estrutura necessária de algo que vai muito além da fala, sempre mais ou menos ocasional. O que eu prefiro, disse e até expus um dia, é um discurso sem fala [un discours sans parole]. É que, na verdade, sem palavras [sans paroles], o discurso pode muito bem subsistir. Ele subsiste em certas relações fundamentais, que literalmente não poderiam subsistir sem a linguagem, sem a instauração da linguagem, de um certo número de relações estáveis, no interior das quais pode certamente se inscrever algo que vai muito mais longe, que é muito mais amplo do que é efetivamente enunciado (LACAN, 1969-70, pp. 3-4, nossa tradução).

Essa passagem esclarece que o chamado discurso sem fala busca apontar que há uma estrutura sintática, constituída por certo número de relações estáveis, que subsiste ao conteúdo semântico das palavras associadas livremente no curso das sessões analíticas. Esse breve trecho adverte que não estamos tratando da denúncia comum que sempre insiste na insuficiência das palavras em expressar totalmente o que ocorre no domínio da experiência humana. Isso pode ser facilmente contraposto observando que é precisamente por essas relações estáveis,

¹⁹ “A essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala” (LACAN, 1968-69, p. 3, nossa tradução).

instauradas pela estrutura da linguagem, que podemos ir além daquilo que é efetivamente falado no contexto analítico.

A partir dessas considerações, parece pouco crível continuar sustentado que o diferencial da clínica psicanalítica proceda da escuta espontânea do paciente. Lacan sublinhou bastante que o discurso produzido em análise possui uma realidade autônoma e regida por suas próprias leis, buscando indicar que, mais do que escutar, o psicanalista precisa ler sob qual lógica está articulado o material produzido nas sessões.

No presente capítulo, propomos que o triunfo da sintaxe só conseguiu ser realizado no contexto da clínica analítica porque existiram condições externas. Com isso, tentamos acompanhar o seguinte raciocínio de Lacan (1966/1998): “o fato de a psicanálise haver nascido da ciência é patente. Que pudesse ter surgido de outro campo, é inconcebível” (p. 232). Koyré propõe que o surgimento da ciência moderna representou uma reforma intelectual, cuja realização ocorreu de maneira conjunta com uma reforma espiritual. Nossa hipótese é que essa dupla reforma forneceu o contexto para o triunfo da sintaxe e serviu como um dos marcos para o nascimento da psicanálise. No capítulo também realizaremos uma investigação sobre as leis sintáticas que governam o inconsciente, usando como base o modelo proposto por Lacan no artigo *O seminário sobre “A carta roubada”*. Concluímos fazendo uma breve demonstração de como os registros imaginário, real e simbólico podem ser interpretados à luz das categorias de pensável, impensável e impensado fornecidas por Koyré.

Façamos, antes, alguns comentários preliminares com o objetivo de justificar nossa escolha pelo artigo *O seminário sobre “A carta roubada”*. A primeira apresentação do conteúdo presente no artigo ocorreu nas lições de 30 de março e 26 de abril do seminário de 1954-55, mas sua versão escrita surgiu apenas no ano seguinte, na revista *La psychanalyse*. No ano de 1966, o texto é republicado e colocado na introdução dos *Escritos*. Lacan comenta que o artigo foi posto na abertura da coletânea de textos que compõe o único livro escrito e publicado por ele, por representar o melhor modo de introduzir o leitor no espírito da obra²⁰. Podemos considerar que o artigo possui uma posição estratégica àqueles que farão sua entrada nos *Escritos*.

Fui pescar esse *Seminário sobre “A carta roubada”*, e penso, afinal, que o fato de eu o haver colocado na frente, apesar de toda a cronologia, talvez tenha mostrado que eu tinha ideia de que essa era, em suma, a melhor maneira de fazer uma introdução a meus *Escritos* (LACAN, 1971/2009, pp. 90-1).

²⁰ Vale ressaltar ainda que abertura (*ouverture*) é o que introduz e também resume os temas que serão abordados durante uma peça de ópera.

Há outro aspecto interessante na composição do artigo *O seminário sobre "A carta roubada"* publicado nos *Escritos*. Ele é basicamente dividido em duas partes. Lacan apresenta na primeira parte uma análise do conto *A carta roubada* escrito por Edgar Allan Poe. Na segunda o leitor é surpreendido pelo estranho sistema formal composto de símbolos (+ e -), números (1, 2 e 3) e letras (α , β , γ e δ), com o qual o autor diz conseguir exprimir melhor o que Freud procurou sustentar com o conceito de compulsão à repetição. Contudo, é essa segunda parte do artigo, que recebe o título de "Introdução", como podemos conferir no seguinte quadro.

Seção	1	2	3	4
Título	O seminário sobre "A carta roubada"	Apresentação da sequência	Introdução	Parênteses dos Parênteses
Páginas	13-45	46-49	49-59	59-66
Tipografia	Padrão	<i>Cursiva</i>	Padrão	<i>Cursiva</i>
Ano	1956	1966	1956	1966

Figura 1 - Organização do artigo *O seminário sobre "A carta roubada"* nos *Escritos*.
Fonte - Adaptado de BEKERMAN (1999, p. 30).

Podemos observar que o artigo original publicado em 1956 foi acrescido de partes escritas em 1966, cuja cronologia das datas vão se alternando na composição do texto presente nos *Escritos*. Essa observação sinaliza que o autor não trabalha com uma concepção linear sobre o tempo. É possível notar também que o início do artigo não recebe o nome de "Introdução", somente sua terceira seção, o que nos permite supor que seu começo empírico não coincide com o começo lógico. Podemos sugerir que o sistema formal que aparece na parte posterior do artigo serve de preâmbulo à introdução dos *Escritos*.

A partir dessas considerações é possível sustentar que o início do artigo *O seminário sobre A carta roubada* não corresponde com o deleite estético da análise do conto, mas com o exercício bem menos glamoroso de formalização de leis sintáticas. Lacan nos indica que seu propósito não consiste em ser uma simples imitação dos procedimentos que são realizados nas ciências exatas. Ele serve para contribuir na formação de analistas, informando sobre as propriedades do material com que lidam todos os dias na prática²¹.

²¹ "Faz-se, portanto, mau uso da introdução que se segue ao tomá-la por difícil: isso é transpor para o objeto que ela apresenta o que só se deve à sua meta, na medida em que ela é de formação" (LACAN, 1956a/1998, p. 46).

Lacan introduz esse sistema formal dentro de um programa de investigação, cujo objetivo é declarado de maneira bastante clara nas seguintes linhas: “O programa que se traça para nós, portanto, é saber como uma linguagem formal determina o sujeito” (LACAN, 1956a/1998, p. 47). As leis sintáticas que iremos estudar, nesse capítulo, buscam demonstrar como uma linguagem formal pode determinar o sujeito com que se opera na psicanálise. Porém, antes de podermos avaliar esse assunto, precisamos primeiro fundamentar em que contexto essas elaborações podem ser sustentadas.

3.1. Por que os planetas não falam?²²

Por mais de dois mil anos, o modelo corrente para explicar como o mundo é organizado foi fornecido pela grande síntese presente no pensamento aristotélico (KOYRÉ, 1957/2006). O mundo é pensado até o final da Idade Média como um todo finito e ordenado, onde todos os seres possuem um lugar predefinido de acordo com seus respectivos valores. A posição de cada coisa corresponde com o seu grau de perfeição na ordem hierárquica dos seres, escala que abrange tudo o que existe, passando pela matéria, pelo Homem, pelos planetas e por Deus. Os seres cumprem apenas a tendência espontânea de ocupar o lugar que lhes foi conferido pela sabedoria divina, agente responsável pela organização perfeita e harmônica do Cosmo.

O papel exercido pela ciência aristotélica é somente de descobrir o lugar natural ao qual cada ser está propenso e relevar o belo ordenamento do mundo, cujo sentido ainda se encontra preservado no português, na palavra “cosmético”. A bela organização do mundo antigo está destinada à admiração e contemplação do Homem. Ele ocupa o centro do mundo, lugar privilegiado para observar o giro dos Céus e ser iluminado pelos raios do Sol.

A implosão do Cosmo fechado e o advento do Universo infinito fez com que os critérios que um dia governaram o mundo antigo fossem colapsados. Depois disso, não existe mais escala hierárquica entre os seres, pois todos pertencem ao mesmo nível de ser. Após ser destruído o ordenamento pelo qual o mundo antigo era regido, os objetos não se movem mais para cumprir qualquer finalidade. A pedra deixou de cair para realizar seu desígnio de retornar ao lugar natural, sua queda é causada simplesmente pela atração exercida por uma força que pode ser expressa com o auxílio de algumas letras algébricas.

²² A lição de 25 de maio de 1955 é aberta com Lacan dizendo ter perguntado para Koyré “por que os planetas não falam?”, e recebido como resposta, segundo ele, simplesmente “porque eles não possuem boca”. Embora tal resposta pudesse parecer decepcionante, o psicanalista diz ter deduzido que os planetas não falam porque foram silenciados.

O mundo que surgiu depois do colapso do Cosmo não tem como propósito atender as necessidades estéticas do ser humano. O Universo de espaço uniforme e infinito da geometria reificada, instaurado pela ciência moderna, não possui lugar para considerações baseadas no valor, na harmonia, no sentido e no desígnio das coisas. No mundo que nasceu, não existe ordenamento que possa ser contemplado e sequer possui algum centro para ser ocupado pelo Homem. Entramos numa ordem de pensamento que caminha de forma contrária ao antropomorfismo do mundo.

O estouro da grande bolha do mundo antigo não ocorreu de maneira súbita, pois exigiu o esforço coletivo de várias gerações dos maiores gênios na tarefa conjunta de solucionar impasses e obstáculos que atualmente são pouco significativos. A dificuldade não ocorreu simplesmente por causa da carência de conceitos para o novo pensamento científico, mas porque também era necessário fornecer outra concepção de ser e de natureza. A transformação no regime de pensamento e realidade só ocorreu porque houve uma mudança geral no quadro científico, filosófico e religioso. A reforma intelectual no ocidente foi condicionada e sustentada por uma reforma espiritual profunda. Sobre o assunto, Koyré sublinha:

A análise da revolução (e das revoluções) das ideias científicas – única história que (junto com a da técnica) confere sentido ao conceito de progresso, tão exaltado como maltratado – nos coloca de forma imediata nas disputas travadas pela mente humana com a realidade; nos revela suas derrotas, suas vitórias; mostra que esforço sobre-humano lhe custou cada passo no caminho da compreensão do real, esforço que conduziu, por vezes, **a uma verdadeira “mutação” no intelecto humano**: transformação graças à qual algumas noções laboriosamente “inventadas” pelos maiores gênios tornaram-se não só acessíveis, mas também fáceis e evidentes para os estudantes (KOYRÉ, 1939/2011, p. 1, nosso grifo).

E mais adiante:

Já dissemos que essa atitude intelectual parece ter sido o resultado de uma mutação decisiva: é o que explica porque o descobrimento de coisas que hoje nos parece infantis custaram longos esforços – nem sempre coroados pelo êxito – dos maiores gênios da humanidade, um Galileu, um Descartes. O que se tratava não era combater umas teorias errôneas, ou insuficientes, **mas de transformar a estrutura da própria inteligência**; de transformar uma atitude intelectual, no fim das contas, muito natural, substituindo-a por outra, que não o era em absoluto. (Ibidem, p. 5, nosso grifo)

Transitamos de um mundo para outro ao sair do Cosmo fechado e chegar no Universo infinito. A ontologia hierárquica responsável por reger o mundo antigo cedeu lugar à ontologia matemática do novo mundo. Porém, Koyré nos lembra que esse trânsito só ocorreu porque os

alicerces que sustentaram o mundo por mais de dois mil anos foram demolidos antes que outros fossem reerguidos. E o responsável por essa demolição foi o Renascimento.

No período renascentista, o Homem buscou se libertar da tradição que lhe antecedeu. Isso resultou não apenas no grande apetite pelo saber, marcado pela redescoberta dos clássicos antigos, pela contestação religiosa e pelas grandes expedições marítimas, como também no momento em que o pensamento aristotélico pôde ser contestado.

A grande inimiga da Renascença, do ponto de vista filosófico e científico, foi a síntese aristotélica, e pode dizer-se que sua grande obra foi a destruição dessa síntese. Ora, esses traços que acabo de evocar, a credulidade, a crença na magia, etc., me parecem ser consequências diretas daquela destruição. **Com efeito, depois de ter destruído a física, a metafísica e a ontologia aristotélica, a Renascença se viu sem física e sem ontologia, isto é, sem possibilidade de decidir, de antemão, se alguma coisa é possível ou não. Ora, parece-me que, no nosso pensamento, o possível sempre se sobrepõe ao real, e o real não é senão o resíduo desse possível. Ele se coloca ou se acha no contexto do que não é impossível.** No mundo da ontologia aristotélica, há uma infinidade de coisas que não são possíveis; uma infinidade de coisas, portanto, que sabemos de antemão serem falsas. Uma vez essa ontologia destruída, e antes que uma nova ontologia, elaborada somente no século XVII, seja estabelecida, não se dispõe de critério algum que permita decidir se a informação que se recebe de tal ou qual “fato” é verdadeira ou não. Daí resulta uma credulidade sem limites (KOYRÉ, 1951a/2011, p. 44, nosso grifo).

A ontologia aristotélica fornecia o parâmetro segundo o qual o mundo antigo e medieval era pensável, depois de sua destruição o mundo renascentista ficou sem critério para distinguir o pensável do impensável. Na ausência de certeza, tudo é opinião, por conseguinte tudo é possível e tudo pode ser pensado. Isso produziu tanto uma curiosidade sem limites de onde floresceu uma cultura erudita como também possibilitou o surgimento de um pensamento mágico. A cultura renascentista oscilava entre o conhecimento erudito e o pensamento mágico.

O pensamento mágico que floresceu na cultura renascentista foi responsável pelo grande interesse no estudo da alquimia, astrologia e demonologia. A credulidade sem limites vivenciada no período resultou na proliferação da crença no esoterismo e na bruxaria. O problema que realmente interessava era saber se os fatos deveriam ser explicados pela intervenção de forças sobrenaturais ou de ações da natureza. A intervenção da natureza sobre os fenômenos observados no mundo renascentista é uma tendência do espírito da época, cuja figura de Paracelso representa uma de suas melhores encarnações.

Para Paracelso, e nisso ele não é outra coisa senão filho de seu tempo, a natureza não é nem um sistema de leis, nem um sistema de corpos regidos por leis. A natureza é essa força vital e mágica que, sem cessar, cria, produz e

lança sobre o mundo seus filhos. A natureza pode tudo, porque ela é tudo, e tudo o que acontece e tudo o que se cria no mundo é natureza e produto da natureza [...]. É exatamente da mesma maneira que os seres vivos – e todos os seres o são – são produtos naturais, filhos, de uma única e mesma forma vital e mágica, que está presente em todo lugar, em tudo e em todos, que está em cada um e não é nenhum deles (KOYRÉ, 1955/1981, pp. 76-7).

O pensamento vigente no Renascimento não fornecia critérios que servissem para distinguir o possível do impossível, por essa razão não havia nada para impedir o desdobramento infinito da linguagem. Como consequência, o estudo dos fenômenos naturais era uma tarefa infundável, cujos segredos eram decifrados seguindo o raciocínio por analogia. Graças a ele, da posição dos astros se chegava à simetria do rosto humano, do corpo do leão à característica de força física, do olhar da águia à qualidade de nobreza, etc²³. Não existe nada na natureza que também não esteja no Homem, conhecê-la é simultaneamente conhecer o que somos. O mundo é decifrado através do jogo de espelhamento no qual o macrocosmo se desdobra sobre o microcosmo e vice-versa.

Não foi à toa que Foucault caracterizou o pensamento que floresceu na Renascimento como *A prosa do mundo*. No mundo renascentista, não encontramos separação entre as palavras e as coisas, o *visto* na natureza corresponde com o *lido*. A natureza é um grande livro cujo deciframento ocorre pela semelhança entre seus elementos. Em razão de que certa semelhança pode sempre ser desdobrada em outra, o saber produzido era essencialmente movediço. Embora o percurso de semelhança em semelhança possibilitasse passar do visível ao invisível, do claro ao obscuro, ele não trazia algo de novo consigo. Por esse motivo o saber produzido no período era caracterizado como movediço e monótono.

A semelhança jamais permanece estável em si mesma; só é fixada se remete a uma outra similitude que, por sua vez, requer outras; de sorte que cada semelhança só vale pela acumulação de todas as outras, e que o mundo inteiro deve ser percorrido para que a mais tênue das analogias seja justificada e apareça enfim como certa. É, pois, um saber que poderá, que deverá proceder por acúmulo infinito de confirmações requerendo-se umas às outras. E por isso, desde suas fundações, esse saber será movediço. A única forma de ligação possível entre os elementos de saber é a adição. Daí essas imensas

²³ A respeito da importância do princípio da analogia no pensamento renascentista, Koyré (1955/1981) comenta: “Não havia mais que lançar mão do venerável princípio do raciocínio por analogia em um sentido vitalista para, procedendo como em boa lógica se deve fazer, do conhecido ao desconhecido, chegar à não menos antiga e não menos venerável doutrina do homem microcosmos, centro, imagem e representante do mundo, livro no qual está contido, e onde se podem ler, os segredos e as maravilhas do macrontopos [o mundo como grande corpo humano]”. (p. 78). E mais adiante no texto: “Salientamos a analogia porque, de fato, e isso é o mais característico de toda essa escola de pensamento, ela está toda animada pela crença de que os processos do mundo exterior, do mundo físico, não fazem mais do que repetir e simbolizar os da alma; os livros alquímicos falam sempre em símbolos - em símbolos, não em alegorias ou em criptogramas - e falam sempre de duas coisas ao mesmo tempo: da natureza e do homem, do mundo e de Deus”. (pp. 105-6).

colunas, daí sua monotonia. Colocando a semelhança [...] como nexos entre o signo e o que ele indica, o saber do século XVI condenou-se a só conhecer sempre a mesma coisa, mas a conhecê-la apenas ao termo jamais atingido de um percurso indefinido (FOUCAULT, 1966/2016, pp. 41-2).

A cultura da Renascença não coincide com o espírito científico, sua contribuição consistiu em demolir o mundo antigo e ceder seu lugar para outro ocupá-lo, servindo de intermediação entre o Cosmo que colapsou e o Universo que estava em criação. Koyré (1951a/2011) sustenta que o nascimento da ciência moderna se desenrolou “à margem do espírito renascente e à margem da Renascença” (p. 47). O espírito renascentista e o científico se desenvolveram num tempo heterogêneo em que duas linhas históricas convivem e coexistem no mesmo período, mas com uma correndo de forma paralela em relação à outra²⁴. Essa bifurcação do tempo ocorrida após o declínio do mundo antigo, também conduziu a duas atitudes distintas. Nas margens da atitude renascentista em que tudo é pensável, surgiu outra cuja linguagem matemática forneceu novos critérios para discernir o pensável do impensável.

A ciência moderna instituiu outra atitude intelectual e espiritual no ocidente, responsável por fornecer outro parâmetro para o pensamento. O mundo da geometria reificada não visa atender aos valores estéticos do ser humanos, afinal de contas, o próprio movimento dos planetas passou da perfeição à imperfeição, do harmônico ao desarmônico, da esfera à elipse. A natureza deixou de ser uma força mágica responsável por determinar os fenômenos do mundo, pois tornou-se um sistema de corpos regidos e submetidos à lei do número. A atitude intelectual reformada também não concebe que tudo é pensável, visto que o princípio básico consiste em sair do que é obscuro e confuso e buscar o que é claro e evidente. O avanço gradativo da nova concepção de mundo causava pavor em Pascal.

Esse “silêncio eterno dos espaços infinitos” cuja aproximação, ou melhor, realização definitiva, assustava Pascal foi algo adquirido depois de Newton, ou seja, ficou claro que os astros não falavam. Os planetas estavam mudos, e assim estavam por uma razão definitiva, porque afinal “nunca se sabe o que pode acontecer com uma realidade!”, até o momento em que ela seja reduzida definitivamente ao registro de uma linguagem. (LACAN, 1954-55, p. 224, nossa tradução).

A prosa do mundo renascentista expressa no desdobramento infinito da linguagem, foi silenciada pelo conjunto de fórmulas usadas pelo físico moderno. O real movido que era arrastado pelas relações de similitudes da linguagem, cujo caminho indefinido ninguém nunca sabe onde resultará, transformou-se com o sistema simbólico da ciência. Ele tornou-se o que

²⁴ A respeito da heterogênesse do tempo em Koyré, consultar em Marlon (2014).

“se reencontra no mesmo lugar” (Ibidem, p. 370). O real pode retornar sempre no mesmo lugar porque está determinado por leis sintáticas, que são fabricadas no interior do pensamento científico. A linguagem da ciência busca aplacar toda errância presente no desdobramento indefinido e incessante no mundo, nos termos usados por Lacan, ela provocou o silêncio dos planetas.

Essa mudança sócio-histórica, gerada com o advento da ciência moderna, explica porque o psicanalista francês buscou instaurar o domínio da psicanálise sobre o triunfo da sintaxe. A associação livre só pode gerar repetições, por causa do pressuposto de que existem leis sintáticas que operam à revelia da intenção do indivíduo e independente do discurso supostamente arbitrário produzido no contexto analítico. A cultura renascentista e seu desdobramento infinito da linguagem não poderia servir de berço para essa estrutura de pensamento, o nascimento da psicanálise precisou esperar por outra atitude espiritual que só chegou com o advento da ciência moderna.

Antes de avançarmos os próximos passos no capítulo, precisamos registrar uma última lição que recebemos de Koyré. Ele nos ensinou que o traço característico da cultura renascentista era tudo ser pensável, o que resultava na interpretação indefinida do mundo seguindo o raciocínio por analogia. E, por outro lado, existem critérios, tanto na ontologia aristotélica quanto na ontologia da ciência, que permitem distinguir o pensável do impensável. Isso significa que, no interior das duas últimas atitudes de pensamento, existem limites que são responsáveis por delimitar o desdobramento da linguagem. Mais adiante, essa lição será usada para circunscrever o registro chamado por Lacan de imaginário e separá-lo dos registros do simbólico e do real. Guardemos essa informação na memória.

3.2. Os psicanalistas e a máquina

Lacan elaborou os primeiros esboços do que posteriormente se tornaria *O seminário sobre “A carta roubada”* dos *Escritos* no decorrer do seminário de 1954-55, cujo objeto de interesse era o texto *Além do princípio do prazer* de Freud. A referência usada por Freud do trabalho de August Weismann na área das ciências da vida, é substituída por Lacan pela pesquisa de Norbert Wiener sobre o modelo de funcionamento das máquinas de computação moderna, chamadas naquele período de cibernética. O conceito freudiano de compulsão à repetição é repatriado em outra base epistemológica e também rebatizado com o nome de automatismo de repetição por Lacan, com o objetivo de tratar da noção de insistência

simbólica²⁵. Essas alterações surgem com o intuito de atacar o biologicismo presente nas elaborações freudianas.

Tomaremos a biologia por antífrase. A biologia freudiana não tem nada a ver com a biologia. Trata-se de uma manipulação de símbolos no intuito de resolver questões energéticas, como manifesta a referência homeostática, a qual permite caracterizar como tal não só o ser vivo, mas também o funcionamento de seus mais importantes aparelhos. É em torno desta questão que gira a discussão inteira de Freud - energeticamente, o que é o psiquismo? (LACAN, 1954-55/1985, p. 100).

A antífrase é uma figura de linguagem usada para expressar o contrário do que é anunciado, assim como é feito na ironia. A proposta de tomar o referencial biológico usado por Freud como antífrase representa uma declaração clara de rejeitá-lo como aporte teórico à psicanálise. Em seu lugar, é sugerido o funcionamento autônomo presente na noção de ordem simbólica, constituída pelo encadeamento e pela insistência de símbolos (+ e -), números (1, 2 e 3) e letra (α , β , γ e δ). Essa posição representa não apenas uma crítica, como também uma orientação teórica alternativa, a qual possui consequências diretas no tratamento que é ofertado pela psicanálise.

A substituição das ciências biológicas pela noção de ordem simbólica representou uma mudança de paradigma na psicanálise. Lacan buscou, em sua lição de 12 de janeiro de 1955, justificar essa mudança argumentando que o aparelho psíquico descrito por Freud não derivou da biologia, pois ele só pôde ser pensado depois do surgimento da locomotiva no século XIX. Nesse caso, podemos interpretar que o psicanalista francês faz uso das pesquisas na cibernética no século XX, com o propósito de reformular o conceito de máquina na psicanálise. Contudo, além dessa referência, Lacan também faz uso do artigo *Do mundo do “mais ou menos” ao universo da precisão* de Koyré para conceituar o problema das máquinas modernas²⁶.

A pergunta levantada por Koyré no artigo é: por que só houve avanço na construção de máquinas no século XVII e não na Grécia antiga, apesar de seu vigor teórico? A resposta dada consiste em demonstrar que ocorreu uma mudança intelectual no período, responsável por produzir uma revolução na construção dos instrumentos tecnológicos.

A produção dos utensílios não depende de uma elaboração teórica realizada de maneira prévia, mas do trabalho visual e da experiência prática do artesão. Por outro lado, o telescópio não dependeu da experiência acumulada por Galileu, mas do avanço teórico proveniente da

²⁵ Nas palavras do autor: “nossa investigação levou-nos ao ponto de reconhecer que o automatismo de repetição (*Wiederholungszwang*) extrai seu princípio do que havíamos chamado de insistência da cadeia significante” (LACAN, 1956a/1998, p. 14).

²⁶ Esse desdobramento pode ser acompanhado em detalhe na lição de 22 de junho de 1955.

óptica. Esse avanço possibilitou que fossem confeccionadas lentes capazes de permitir observar o que nenhum olho humano conseguiria ver. Na acepção mais forte e literal do termo, nos diz Koyré (1948/2011), o telescópio é “a encarnação do espírito, a materialização do pensamento” (p. 362). Ele e os demais instrumentos tecnológicos produzidos pela ciência moderna são abstrações encarnadas na matéria.

Lacan praticamente sublinha com todas as letras a interpretação oferecida por Koyré sobre os objetos tecnológicos²⁷. A ciência moderna fez com que suas pequenas letras fossem materializadas no mundo através de seus mais variados tipos de máquinas. Essa referência esclarece porque o psicanalista pôde anunciar que o aparelho psíquico descrito por Freud não deve em nada às ciências biológicas, mas ao advento das máquinas modernas. Ele interpreta que sua maneira de explicar os sintomas segundo o dinamismo da libido ou da pulsão recebeu influência do funcionamento da locomotiva que executa trabalho convertendo energia térmica em força mecânica. O ponto central do argumento consiste em dizer que o princípio da máquina está na fórmula da conservação de energia da termodinâmica.

A locomotiva não é nada mais do que o puro símbolo da lei da física encarnado na máquina. Como ela, o computador moderno é uma sintaxe de zeros e uns que é instalada no suporte material, mas que transcende ele próprio. “Pela cibernética, o símbolo se encarna num aparelho com o qual não se confunde, por ser o aparelho apenas o suporte” (LACAN, 1954-55/1985, p. 379). O equívoco é confundir os dois planos e deixar de perceber que o suporte material está subordinado ao puro símbolo.

Pouco mais adiante, no seminário de 1956-57, os exemplos da locomotiva e do computador moderno são substituídos pelo exemplo da usina hidrelétrica. O objetivo é mais uma vez tentar desfazer o mal-entendido dos psicanalistas em confundir o material simbólico com os processos químico-físicos derivados do corpo biológico.

Existe aí uma espécie de absurdo para um analista, se é que este admite a ordem de efetividade em que se desloca. Deixem-me fazer uma simples comparação para mostrá-lo a vocês. É mais ou menos como se, tendo que discorrer sobre uma usina hidrelétrica em pleno meio da corrente de um grande rio, o Reno, por exemplo, alguém se pusesse, para falar do que acontece nessa máquina, a sonhar com o momento em que a paisagem ainda era virgem e as águas do Reno fluíam em abundância. **Ora, é a máquina que está no princípio da acumulação de uma energia qualquer, no caso essa**

²⁷ Na lição de 22 de junho de 1955, mas também em outros lugares. “Para fazer nossa ciência, não foi na pulsação da natureza que entramos, não. Fizemos dançar pequenas letras e pequenos algarismos, e foi com isso que construímos máquinas que andam, que voam, que se deslocam no mundo e que vão bem longe” (LACAN, 1967/2006, p. 39).

força elétrica, que pode ser depois distribuída e posta à disposição dos consumidores (LACAN, 1956-57/1995, p. 32, nosso grifo).

O argumento sustentando por Lacan é que ir buscar pela pulsão ou libido no corpo biológico é o mesmo que procurar pela energia na correnteza do rio. A energia não corresponde ao recurso natural, ir buscá-la no rio é desconsiderar que ela só existe depois da instalação da usina hidrelétrica. O simples uso do recurso natural já depende de numerosos cálculos, responsáveis por medir qual é melhor tamanho da queda d'água para gerar mais energia cinética que será convertida em energia elétrica. Há um abismo entre o recurso natural e a energia, ela só advém ao mundo depois que o físico coloca em jogo suas pequenas letras.

A energia não é uma substância natural, ela é uma constante numérica necessária ao trabalho realizado pelo físico. Nas palavras de Lacan (1972/2003), “sem essa constante, que nada mais é do que uma combinação de cálculo, não há mais física” (p. 521). Essa referência surge com o propósito de orientar em outra perspectiva teórica os conceitos de libido ou pulsão, que eram remetidos pelos psicanalistas ao contexto das ciências biológicas.

Lacan comenta que os conceitos freudianos foram compreendidos como se fossem derivados do substrato orgânico, por causa da desconfiança dos analistas sobre o material com que lidam. Segundo ele, o pensamento biológico surge da necessidade de sustentação, como alguém que “bate na madeira” procurando firmeza diante do terreno movediço do material simbólico.

A matéria, o *Stoff* primitivo, exerce um tal fascínio sobre o espírito médico que se acredita dizer alguma coisa quando se afirma de maneira inteiramente gratuita que nós, como os outros médicos, colocamos no princípio de tudo o que se exerce na análise uma realidade orgânica. Freud disse isso também, simplesmente é preciso reportar-se ali onde ele o disse, e ver que função isso tem. Ele deu a essa realidade uma importância inteiramente diversa. **A referência ao fundamento orgânico não responde, nos analistas, a nada mais que uma espécie de necessidade de segurança, que os leva a retomar incessantemente essa ladainha, como quem bate na madeira: afinal de contas, só pomos em jogo mecanismos superficiais, tudo deve se referir, em última instância, a coisas que talvez saibamos um dia, à matéria principal que está na origem de tudo o que acontece** (LACAN, 1956-57/1995, pp. 31-2, nosso grifo).

Os paradigmas usados para estabelecer o que diz respeito ao plano subjetivo transcendem o domínio da psicanálise. No século XIX vários médicos procuraram transpor concepções da fisiologia e da zoologia para os campos da psicologia e da psiquiatria (BODEI, 2006). Nesse período, essa corrente de pensamento se sobrepôs àquela que tratava das questões relativas a eu, sujeito, consciência e identidade pessoal, por serem considerados problemas

metafísicos estéreis. A investigação circulava em torno do corpo e das forças que atuam sobre ele, com o intuito de reduzir o subjetivo à matéria.

A importância que era atribuída ao modelo energético no século XIX foi substituída pelo modelo biológico no século XX, se tornando desde então o paradigma para pensar o conceito de vida. Esse giro naturalista se tornou o pensamento hegemônico na cultura ocidental e por vezes se encontra infiltrado até mesmo entre os psicanalistas que vociferam seguir o ensino do mestre francês.

Lacan define o conceito de pulsão nos seguintes termos: o eco no corpo do fato que há um dizer²⁸. Quando estamos na entrada da caverna e emitimos algum ruído, parece que o som é emitido do fundo, quando se trata apenas do efeito criado por causa do eco. Na psicanálise o equívoco é acreditar que o “som” surge do corpo quando se trata do eco produzido pelo ordenamento simbólico. Esse pressuposto teórico exige que o corpo seja pensado em outros termos nos limites do campo analítico, por se tratar do suporte material posto a serviço do simbólico que não possui nenhum direito de ser chamado de natural.

No campo teórico circunscrito pela psicanálise, o ordenamento simbólico funciona de maneira autônoma e regido segundo suas próprias leis, sem que existe algo anterior ou posterior, além ou aquém. Mesmo quando o corpo é considerado, estamos tratando da materialização do puro símbolo. Em nossa investigação em torno do artigo *O seminário sobre “A carta roubada”*, veremos como é que o próprio ordenamento simbólico impõe possibilidades e impossibilidades sobre o material trabalhado no contexto da clínica psicanalítica.

3.3. A insistência da letra do inconsciente

O problema levantado n’*O seminário sobre “A carta roubada”* é abordado de início por meio de um pequeno recorte do conto de Edgar Allan Poe. Nele, o personagem representado pelo detetive Dupin comenta sobre um juvenzinho astucioso que sempre ganhava de seus adversários no jogo de cara ou coroa. Segundo ele, suas vitórias não eram conquistadas por uma simples questão de sorte, mas por basear suas jogadas de acordo com o raciocínio mais ou menos simplório demonstrado por seus oponentes. Após caracterizar o perfil psicológico do

²⁸ “É preciso que haja alguma coisa no significante que ressoe. É surpreendente que isso não tenha ocorrido aos filósofos ingleses. Eu os chamo assim porque não são psicanalistas. Acreditam ferreamente que a fala não tem efeito. Estão errados. Imaginam que há pulsões, e isso quando se dispõem a não traduzir *Trieb* por *instinct*. **Não imaginam que as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer**” (LACAN, 1975-76/2007, p.18, nosso grifo).

rival, o garotinho fazia suas apostas supondo qual seria o pensamento de seu adversário em cada lance de moeda.

É evidente que esse tipo de estratégia só pode funcionar caso sejamos sempre mais inteligentes do que imaginamos que são nossos adversários, algo que certamente não pode ir muito longe. Lacan sugere substituir esse modelo baseado na relação intersubjetiva por outro inspirado nas máquinas de pensar²⁹, cujo funcionamento consiste na pura determinação simbólica. O propósito do sistema formal que investigaremos nas próximas páginas é demonstrar como o material da suposta “associação livre” em análise é constrangido por leis sintáticas que operam independente da intencionalidade do próprio indivíduo³⁰.

Nosso primeiro passo consiste em converter os resultados dos lances de moeda em notações arbitrárias, como substituir cara por (+) e coroa por (-). Essa primeira conversão é responsável por delimitar os resultados que poderão ser considerados. Nesse caso, não será reconhecido como resultado aceito, por exemplo, caso nossa moeda caia de quina. A partir desse momento, não estamos mais diante da realidade imediata dos lances de moedas, mas já introduzidos na manipulação simbólica. Com os símbolos adotados na notação anterior, podemos construir uma série qualquer de acordo com uma sucessão de lances aleatórios³¹.



Figura 2 - Série dos símbolos.

Fonte - Adaptado de Lacan (1956a/1998).

A série produzida aleatoriamente nos informa que qualquer sequência é possível. Ela nos diz simplesmente que qualquer símbolo pode surgir após o outro, sem influência do antecedente sobre o subsequente. As leis que determinam os valores possíveis e impossíveis de surgir na série só aparecerão depois que realizarmos uma primeira transcrição sobre o resultado obtido.

Essa transcrição consiste em produzir uma ordenação ternária sobre o resultado obtido anteriormente. Para isso, iremos substituir por (1) os casos de trios simétricos e constantes:

²⁹ Nome também dado naquele período aos computadores modernos.

³⁰ Como Lacan (1956a/1998) comenta: “Essa postulação da autonomia do simbólico é a única que permite libertar de seus equívocos a teoria e a prática da associação livre em psicanálise. Pois uma coisa é relacionar sua mola com a determinação simbólica e suas leis, e outra, completamente diferente, é relacioná-lo com os pressupostos escolásticos de uma inércia imaginária que a sustentam no associacionismo filosófico ou pseudotal, antes de se pretender experimental. Por terem abandonado seu exame, os psicanalistas aí encontram um atrativo a mais para a confusão psicologizante em que recaem incessantemente, alguns de maneira deliberada” (pp. 56-7).

³¹ Como exercício recreativo o leitor pode construir sua própria série.

(+ + +) e (− − −). Por (2) os casos de trios dissimétricos: (− + +), (+ − −), (− − +) e (+ + −). E por (3) os casos de trios simétricos e alternantes: (− + −) e (+ − +). A cada trio de símbolos agrupados na anotação, saltamos apenas o primeiro símbolo do trio anterior. Depois de ser adotada essa transcrição, podemos reescrever a série da seguinte maneira.

+	-	-	+	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	+	...		
			2	2	2	2	2	1	2	3	2	1	2	2	2	2	2	2	3	2	1	1	2	...

Figura 3 - Série dos números.
Fonte - Adaptado de Lacan (1956a/1998).

Embora nossa série tenha sido construída de maneira aleatória, é possível observar, depois da transcrição que os números não se sucedem em qualquer ordem. Notamos que nunca passamos do (1) ao (3) ou do (3) ao (1) sem que o (2) esteja no intervalo entre eles. Também observamos que o (2) sempre aparece em número ímpar de vezes na passagem do (1) ao (3) ou do (3) ao (1). Essa transcrição revela que existem leis sintáticas responsáveis por impor certa regularidade na sucessão dos números. Em outros termos, isso significa que “desde que existe grafia, existe ortografia” (LACAN, 1956-57/1995, p. 242). Essas leis podem ser melhor visualizadas com o auxílio do seguinte grafo orientado, cujo sentido das flechas indicam o único percurso possível.

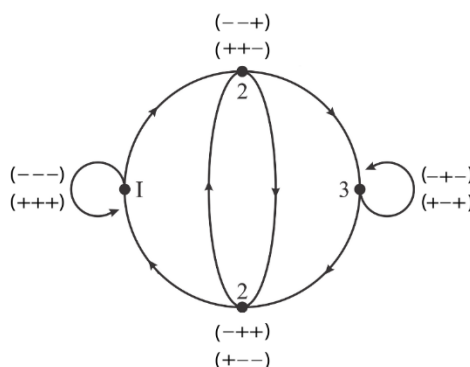


Figura 4 - Rede 1-3.
Fonte - Adaptado de Lacan (1956a/1998).

Lacan faz questão de demarcar que existe uma memória imanente ao simbólico, responsável pela sequência “se lembrar” que partindo do (1) deverá passar em número par de vezes pelo (2) para retornar ao (1) ou em número ímpar de vezes pelo (2) para chegar ao (3). Esse comentário busca explicitar que há uma “ligação essencial da memória com a lei” (LACAN, 1956a/1998, p. 53). A concepção de memória mencionada não possui relação com

qualquer faculdade psicológica ou biológica, mas com o que é chamado no texto de automatismo de repetição simbólica.

Há outra questão importante sobre essa primeira transcrição. Embora fosse possível adotar outra notação sem comprometer o sistema das leis, Lacan fez uso de dois (2): o primeiro (– – +, + + –) e o segundo (– + +, + – –). Ele justifica essa escolha porque no inglês *odd* denota tanto “ímpar” e “dissimétrico” como também “estranho” e “surpreendente”. A primeira denotação é explicada porque o (2) sempre aparecer em número ímpar de vezes na alternância entre (1) e (3). A segunda denotação é justificada porque o (2) repetido é diferente dele próprio, o que significa que o tipo de repetição em jogo não consiste em repetir sempre o mesmo. A repetição simbólica rompe com o princípio de identidade ($2 \neq 2$), pois sempre carrega consigo alguma novidade. É por possuir tal característica que esse tipo de repetição causa estranheza e surpresa.

Lacan comenta que precisamos realizar outra transcrição sobre o resultado da série para adentrarmos nas propriedades do significante. Essa transcrição consiste em produzir uma nova ordenação ternária sobre os números, mas desconsiderando o termo do meio³². Dessa vez, iremos substituir por alfa (α) os casos de trios cujos extremos são formados por duas simetrias: [(1) – (1)], [(3) – (3)], [(1) – (3)] ou [(3) – (1)]. Por beta (β) os trios compostos de uma simetria com uma dissimetria: [(1) – (2)] ou [(3) – (2)]. A letra gama (γ) substituirá os trios formados por duas dissimetrias: [(2) – (2)]. E, por fim, trocaremos por delta (δ) os trios constituídos de uma dissimetria com uma simetria: [(2) – (1)] ou [(2) – (3)]. Como realizado anteriormente, a cada trio agrupado, saltamos apenas o primeiro número do trio anterior. Essa nova transcrição nos dará o seguinte resultado.

+	-	-	+	+	-	-	-	+	-	-	-	+	+	-	-	+	-	-	-	-	+	...
		2	2	2	2	2	1	2	3	2	1	2	2	2	2	2	3	2	1	1	2	...
			γ	γ	γ	δ	γ	α	γ	α	γ	β	γ	γ	γ	δ	γ	α	δ	β	...	

Figura 5 - Série das letras gregas.

Fonte - Adaptado de Lacan (1956a/1998).

À primeira vista, tudo parece possível na série construída. Qualquer letra parece surgir após qualquer outra letra, sem que nenhuma restrição se sobreponha em sua sucessão. Lacan afirma que isso ocorre porque as determinações simbólicas se tornam opacas ao nível do

³² Isso equivale a transformar, por exemplo, o ternário [(2)(1)(3)] no binário [(2) – (3)].

significante³³. Isso significa que existem leis operando sobre essa cadeia aparentemente aleatória, embora não estejam evidentes.

A opacidade das leis que regem o ordenamento da cadeia acontece porque as restrições só ocorrem sobre o terceiro termo de uma dada sucessão de letras. Por exemplo, caso tenhamos no primeiro termo um (α) ou um (δ), o segundo termo pode ser ocupada por qualquer letra, mas o terceiro termo só poderá ser um (α) ou um (β). Por outro lado, caso tenhamos no primeiro termo um (γ) ou um (β), o segundo termo pode ser qualquer letra, mas o terceiro termo apenas poderá conter um (γ) ou um (δ). O conjunto de possibilidades e impossibilidades de aparecimento das letras na cadeia pode ser agrupado no seguinte quadro esquemático.

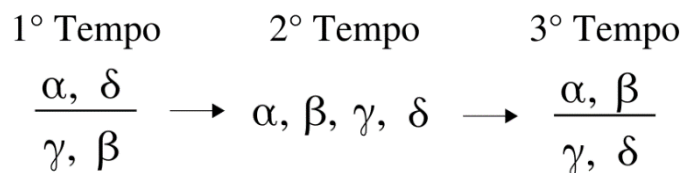


Figure 6 - Repartitória A Δ .
Fonte - Lacan (1956a/1998, p. 54).

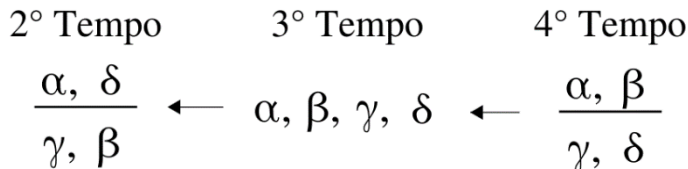


Figura 7 - Repartitória recíproca.
Fonte - Adaptado.

As letras que surgem no andar superior do 1º tempo impõem sobre o 3º tempo que apareçam apenas aquelas letras do andar superior e sejam excluídas aquelas do andar inferior. Tendo como referência o andar inferior do 1º tempo, os casos de possibilidade e impossibilidade no 3º tempo são o inverso do exemplo anterior. Com isso, somos introduzidos na propriedade temporal de antecipação da cadeia significante.

Podemos também fixar o 4º tempo na série. A partir desse momento o 2º tempo não poderá mais conter qualquer uma das quatro letras gregas. A princípio, parecia que o 2º tempo não sofria qualquer influência, mas, fixando o 4º tempo, suas restrições provêm do termo que

³³ "Mas veremos, simultaneamente, como se opacifica a determinação simbólica ao mesmo tempo que se revela a natureza do significante simplesmente ao recombina-mos os elementos de nossa sintaxe, saltando um termo para aplicar a esse binário uma relação quadrática" (LACAN, 1956a/1998, p. 53).

lhe sucede na cadeia. Além da propriedade temporal de antecipação, contamos ainda com o movimento de retroação da cadeia significante. Lacan destaca que foi responsável por resgatar no texto freudiano o tempo retroativo da lógica do inconsciente, chamada por ele *après-coup* e traduzido por “só depois”³⁴. Com isso, podemos articular os quatro termos de uma dada sequência de letras com o modelo temporal da seguinte maneira.

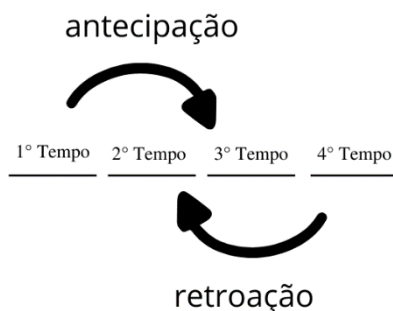


Figura 8 - Movimento de antecipação e retroação da cadeia significante.
Fonte - Nossa.

O 1º tempo da sequência antecipa os termos que são possíveis e impossíveis no 3º tempo. Por outro lado, o 4º tempo da sequência retroage sobre os termos do 2º tempo, indicando os termos que são possíveis e impossíveis. O estabelecimento simultâneo do 1º tempo e do 4º tempo coloca restrições sobre os termos intermediários da cadeia significante.

Lacan propõe que o conjunto de todas as significações produzidas no contexto da clínica psicanalítica pode ser condensado na bateria mínima formada por quatro significantes. Ele busca justificar essa hipótese com base nos trabalhos desenvolvidos na fonologia por Jakobson.

Quantas vezes eu já não lhes disse que, uma vez dada a bateria do significante - para além de um certo mínimo, que resta a determinar, mas, a rigor, quatro devem poder bastar para todas as significações, como nos ensina Jakobson -, nada falta. Não há língua, por mais primitiva que seja, onde tudo não possa, finalmente, se exprimir, salvo que, como diz o provérbio da região de Vaud, tudo é possível ao homem, o que ele não pode fazer, ele deixa - o que não puder se exprimir na dita língua, pois bem, simplesmente isso não será sentido nem subjetivado (LACAN, 1960-61/1992, p. 236).

A estrutura mínima composta por quatro termos também aparece no trabalho do antropólogo Lévi-Strauss (1955/2017). Na análise da estrutura dos mitos, ele reúne várias

³⁴ Em inúmeras oportunidades, o leitor pode encontrar afirmações que vão nesse sentido, por exemplo: “Inútil dizer-lhes que ninguém nunca teria posto esse a posteriori num vocabulário freudiano se eu não o houvesse lançado no meu ensino. Ninguém antes de mim observara o alcance desse *nachträglich*, embora ele esteja em todas as páginas de Freud” (LACAN, 1967/2006, p. 57).

versões do mito de Édipo com o objetivo de demonstrar que há uma matriz comum formada por quatro feixes de relações, chamada de fórmula canônica dos mitos.

Na leitura diacrônica da série constituída pelas letras gregas, observamos que qualquer letra parecia suceder após qualquer outra. Como descrito por Koyré sobre o pensamento renascentista, o desdobramento indefinido da linguagem era realizado sem que houvesse critérios para distinguir o possível do impossível. Em nossa investigação em torno d'*O seminário sobre "A carta roubada"*, podemos considerar que o registro do imaginário é constituído por certa cadeia em que tudo parece ser possível ou pensável.

As restrições na sucessão das letras na cadeia apenas aparecem na leitura sincrônica, quando fixamos simultaneamente o 1º tempo e o 4º tempo. Veremos que depois de serem fixadas quaisquer das letras sobre esses dois tempos, os termos intermediários da cadeia serão constrangidos. Existem 16 combinações diferentes de letras gregas nos quatro termos. Independente das letras que sejam fixadas nos dois tempos, sempre serão excluídas 12 ou $\frac{3}{4}$ das 16 combinações possíveis nos termos intermediários. Lacan chama de *caput mortuum*³⁵ o conjunto das 12 combinações que são excluídas pela lei simbólica.

Quando fixamos o 1º tempo e o 4º tempo com qualquer uma das letras, surgem 16 combinações possíveis no 2º tempo e no 3º tempo, destas 12 são excluídas. Com o objetivo de distinguir os registros do real e do simbólico, precisamos considerar que algumas dessas exclusões representam impossibilidades absolutas e outras impossibilidades relativas. No total das 12 exclusões sobre os termos intermediários, 9 combinações são impossibilidades absolutas. Mas 3 combinações são impossibilidades relativas, visto que podem se tornar possíveis ao inverter de posição suas letras. Para ilustrar, usaremos o primeiro e o quarto termo da série que construímos antes e as 16 combinações nos termos intermediários.

³⁵A palavra *caput mortuum* (cabeça morta ou resto inútil) era usada na alquimia para designar o resíduo da substância que sobrava após uma operação.

$\gamma, \alpha, \alpha, \delta$	$\gamma, \beta, \alpha, \delta$	$\gamma, \gamma, \alpha, \delta$	$\gamma, \delta, \alpha, \delta$
$\gamma, \alpha, \beta, \delta$	$\gamma, \beta, \beta, \delta$	$\gamma, \gamma, \beta, \delta$	$\gamma, \delta, \beta, \delta$
$\gamma, \alpha, \gamma, \delta$	$\gamma, \beta, \gamma, \delta$	$\gamma, \gamma, \gamma, \delta$	$\gamma, \delta, \gamma, \delta$
$\gamma, \alpha, \delta, \delta$	$\gamma, \beta, \delta, \delta$	$\gamma, \gamma, \delta, \delta$	$\gamma, \delta, \delta, \delta$

■ Possibilidades
■ Impossibilidades relativas
■ Impossibilidades absolutas

Figura 9 - *Caput mortuum* do significante.

Fonte - Nossa.

No conjunto total das 16 combinações nos quatro termos, 9 combinações representam impossibilidades absolutas. As letras que compõe os dois termos intermediários das 9 combinações, são excluídas pelas restrições impostas simultaneamente pelo 1º tempo e pelo 4º tempo. Lacan chama o impossível de ser inscrito na cadeia significante de real. “É na transformação do ‘pode’ em ‘não pode’, na instauração do impossível, que surge efetivamente a dimensão do real” (LACAN, 1964-65, p. 264, nossa tradução). O real surge como impossível em função do conjunto de restrições que estão colocadas no interior de certo ordenamento simbólico³⁶. Nesse sentido, o real é contingente porque trocando os elementos que compõe o ordenamento simbólico, teríamos outras impossibilidades.

Os matemáticos Edward Kasner e James Newman apresentam, no livro *Matemática e Imaginação*, o que é chamado em matemática de impossível. Eles comentam que, na história da ciência, existem diferentes episódios em que algo se mostrou aparentemente impossível, como, por exemplo, construir um barco movido a vapor que cruze o Atlântico, uma máquina mais pesada que o ar que possa voar ou saber quais são os elementos químicos que compõem uma estrela. Mas longe de serem efetivas impossibilidades, esses projetos revelavam apenas as limitações do conhecimento da época.

Impossível, em matemática, significa teoricamente impossível, e não tem nada a ver com o estado atual do conhecimento humano [...] Para determinar se temos o direito de dizer que a quadratura do círculo, a trissecção do ângulo ou a duplicação do cubo são impossíveis, temos de encontrar provas lógicas, que envolvam razões puramente matemáticas. Logo que tais provas sejam apresentadas, continuar a busca de uma solução será o mesmo que procurar um bípode de três pernas (KASNER; NEWMAN, 1968, pp. 74-5).

³⁶ Lacan adverte que não existe outra forma de acessar o real, ou seja, o impossível, senão por intermédio do simbólico. “Esse real de que estou falando, o discurso analítico é a conta certa para nos lembrar que o acesso a ele é o simbólico. Não acessamos o referido real senão no e através do impossível que somente o simbólico define” (LACAN, 1971-72/2012, p. 136).

Uma impossibilidade matemática é diferente de algo que parece muito difícil de acordo com os limites do conhecimento da época. Para algo ser considerado como impossível na investigação matemática, é necessário que seja provado logicamente. O problema da existência da quadratura do círculo passou séculos sem que sua impossibilidade pudesse ser demonstrada usando apenas régua e compasso, algo que só ocorreu depois da invenção do número π (pi). Portanto, algo muito difícil não é sinônimo de impossível, só se torna depois que suas razões são demonstradas.

O filósofo Alain Badiou considera que realizar uma formalização correta é uma das exigências na condução do tratamento analítico para Lacan. Segundo ele, realizar uma formalização consiste em separar o que parece ser muito difícil, o que chama de impotência imaginária, em relação ao que é impossível. Ele considera que o analista realiza uma formalização quando consegue reunir o material produzido no decorrer das sessões e ler o conjunto de restrições simbólicas que são impostas em cada caso particular.

A primeira [das duas exigências na condução do tratamento analítico] é conduzir, ou produzir, o que Lacan denominou uma ‘formalização correta’. Uma formalização correta se define como elevação da impotência (imaginária) ao impossível (real). Vocês devem produzir um campo de captura – isto é, encontro – do real. Para tanto, contudo, para que em um ponto o real possa (re)aparecer, é preciso que vocês tenham um sistema formalizado de restrições que designe o ponto de impossível ao qual é preciso chegar de uma maneira ou de outra (BADIOU, 2013, p. 80).

A gênese do conceito de real em Lacan pode ser remontada segundo o trabalho de Koyré. Existe uma porção de coisas que eram impossíveis ou impensáveis no mundo antigo e que deixaram de ser no mundo renascentista, isso ocorreu por causa da ausência de uma ontologia (JORLAND, 2015). No modelo de Koyré, uma ontologia funciona como o conjunto de princípios que possibilitam separar o que é pensável do que é impensável. Ela é responsável por estabelecer o dentro e o fora para o pensamento. Na ausência de uma ontologia, o pensamento na Renascença ficou sem parâmetros para distinguir o pensável do impensável, o que resultou em sua credulidade sem limites.

Na ontologia aristotélica, era impensável que os objetos pudessem continuar em movimento eterno, que os corpos com pesos diferentes caíssem ao mesmo tempo no chão ou que o real pudesse ser expresso em linguagem matemática. Esses pensamentos eram impensáveis, porque estavam fora do campo delimitado pelo conjunto de princípios da ontologia aristotélica. Eles só se tornaram pensáveis depois que mudamos para ontologia matemática da ciência moderna.

Koyré e Lacan consideram que o real é o impossível ou o impensável segundo o que é estabelecido por certas balizas, sejam elas fornecidas pela ontologia ou pelo ordenamento simbólico. Em ambos os casos, o real não condiz com nenhuma referência biológica, alguma experiência mística com o inefável ou algum acontecimento contingente produzido na vida de uma pessoa.

Retomando o raciocínio anterior. No conjunto total das 16 combinações nos quatro termos, 3 combinações representam impossibilidades relativas. Essas combinações são impossíveis apenas relativamente porque, ao inverter de posição as letras que ocupam os dois termos intermediários, elas podem ser inscritas na cadeia significante. “É que só se pode dizer que algo falta em seu lugar, à letra, daquilo que pode mudar de lugar, isto é, do simbólico” (LACAN, 1956a/1998, p. 28). O registro simbólico é o espaço cuja letra está ausente, só depois de colocá-la no lugar descobrimos que estávamos diante de uma falsa impossibilidade.

O matemático René Guitart declara não existir nada na obra lacaniana que possa ser ensinada aos matemáticos, que não encontrariam nenhum avanço ou qualquer demonstração notável em suas inúmeras referências aos grafos, à teoria dos jogos, à probabilidade, à topologia, aos nós, etc. Ele também esclarece que os psicanalistas estão enganados quando solicitam aos matemáticos que forneçam informações técnicas sobre os objetos usados por Lacan, no afã de compreendê-los e aplicá-los em sua prática. Essa solicitação de informações técnicas desvia o psicanalista e o matemático do que realmente existe em comum entre eles. O ponto de convergência entre ambos está na prática de escrever com rigor, pois é ao escrever bem que saem do obscuro e chegam ao claro.

A atividade do psicanalista e do matemático é efetivada quando se engajam em praticar o manejo de letras que são destituídas do referente externo. A verdade não pode ser encontrada fora do discurso, pois é produzida pela letra e seu jogo de ordenamento. “Mas só se pode escrever se não se disse tudo e só se pode ler se algo falta” (GUITART, 2003, p. 19). A prática da literalidade depende de uma leitura para constatar que existem letras fora do lugar e de uma escrita para introduzir o que ainda não estava escrito. O ofício do psicanalista e do matemático consiste no exercício de ler e escrever com rigor.

A racionalidade do inconsciente é construída mediante o exercício de leitura e escritura da lógica do discurso em análise, eis o que podemos extrair como lição após o percurso n’*O seminário sobre “A carta roubada”*. O ofício do psicanalista é escrever bem, não se trata de buscar relações de causa e efeito ou descortinar o passado oculto da vida de alguém. É passando

pelo literal que o discurso produzido em análise passa da suposta impossibilidade à possibilidade de ser escrito.

A história filosófica da ciência contada por Koyré pode mais uma vez auxiliar na compreensão do registo simbólico em Lacan. A ontologia da ciência moderna possui como característica pensar o que ainda não foi pensado. “Uma ontologia permite, ademais, discriminar, no interior do pensável, o pensado do impensado” (JORLAND, 2015, p. 75). O impensado é uma abertura no interior do que já foi pensado, sempre absorvido sem nunca ser esgotado. A constante gravitacional da física newtoniana é o impensado da noção de lugar natural da física aristotélica. A deformação do espaço-tempo da física relativista é o impensado da física clássica. A cada passo realizado não acrescentamos algo sobre o que já sabíamos, mas modificamos o que antes havíamos pensado sobre o real. O impensado é o motor da ciência moderna, responsável por atualizar o conjunto de possibilidades na experiência do pensável. No mesmo sentido, o inconsciente é o pensamento impensado, também chamado por Lacan de saber insabido.

As elaborações realizadas por Lacan n’*O seminário sobre “A carta roubada”* servem para mostrar como no campo teórico-clínico, circunscrito pela psicanálise, o inconsciente é regido por leis simbólicas que se organizam de maneira autônoma e independente da intencionalidade do indivíduo. Nos limites desse campo, o sujeito não é o agente que produz o movimento das peças, senão mais uma das peças no tabuleiro organizado pelo ordenamento simbólico.

O jogo do símbolo representa e organiza, em si mesmo, independentemente das particularidades de seu suporte humano, este algo que se chama um sujeito. O sujeito humano não fomenta este jogo, ele toma seu lugar e desempenha aí o papel dos pequenos mais e dos pequenos menos. Ele próprio é um elemento nesta cadeia que, logo que é desenrolada, se organiza segundo leis. Assim, o sujeito está sempre em diversos planos, preso em redes que se entrecruzam (LACAN, 1954-55/1985, p. 243).

Lacan realiza sua análise do conto *A carta roubada* de Edgar Allan Poe com o propósito de demonstrar como o sujeito em psicanálise está subordinado pelo ordenamento simbólico. A princípio são delimitadas duas cenas em que cada uma possui quatro lugares diferentes. A carta ocupa um dos lugares e os outros três lugares vão sendo revezados entre os personagens ao longo da trama do conto.

O lugar da carta é sobre o qual orbitam os personagens. O segundo lugar é o ponto de cegueira, ocupado por aqueles que olham e não conseguem ver o envelope da carta. Esse lugar é ocupado pelo rei na primeira cena e pela rainha na segunda cena. O terceiro lugar é ocupado

por aqueles que se apoderam do que era para estar encoberto, posição do ministro na primeira cena e do detetive Dupin na segunda cena. O quarto lugar é ocupado pelos personagens que olham que alguém não consegue ver, mas se engana por deixar descoberto o que era para permanecer ocultado. Lugar ocupado primeiro pela rainha e depois pelo ministro.

Essa análise busca explicitar que, independentemente da particularidade ou subjetividade de cada um dos personagens, eles vão passando por transformações ao longo do conto de acordo com suas respectivas posições em relação ao lugar ocupado pela carta. Lacan faz uso da polifonia presente no francês entre carta (*lettre*), letra (*lettre*) e ser (*l'être*), com o objetivo de demonstrar que os personagens sofrem, em seu próprio ser, os efeitos do encadeamento da sintaxe do significante³⁷. A letra/carta prescreve o circuito de lugares por meio do qual os protagonistas do conto têm seu ser transformado ao ocupá-los.

A posição assumida por Lacan é que o campo analítico não pertence ao domínio biológico ou psicológico, pois o sujeito com que trabalha é o produto de leis geradas pela ordem simbólica. Essa tese é sustentada no pressuposto de que Freud percorreu os mesmos caminhos abertos pela ciência moderna, pois, como ela, sua maneira de operar consiste em esvaziar os entes de toda substância em favor da pura articulação de pequenas letras. A invenção do inconsciente representou para o psicanalista francês o triunfo da sintaxe do plano da subjetividade.

Com o declínio da ontologia aristotélica, que fornecia o parâmetro segundo o qual o mundo antigo e medieval era pensável, surgiram duas atitudes intelectuais que se desenvolveram de maneira paralela. Por um lado, o espírito da Renascença marcado pela credulidade sem limite em que tudo é pensável, cuja ausência de critérios para estabelecer o que é impossível, transformava o movimento do pensamento numa metamorfose indefinida. E, por outro lado, o espírito científico cuja estrutura de pensamento fornece balizas para separar o pensável do impensável. É somente na presença de limites para o pensável que o desdobramento da linguagem pode cessar. E, como consequência, é possível supor que o real está organizado e regido segundo um pequeno conjunto de leis que são criadas no interior do pensamento científico. Nas palavras de Lacan, é essa atitude intelectual que torna possível imaginar que o real pode retornar ao mesmo lugar.

A psicanálise só poderia surgir no contexto em que o desdobramento da linguagem encontra limites e o uso mais arbitrário da fala constata que existem leis que funcionam de

³⁷ “Assim é que, se o homem chega a pensar a ordem simbólica, é por estar primeiramente aprisionado nela em seu ser” (LACAN, 1956a/1998, p. 57).

forma autônoma, como ocorre na associação livre. Essa especificidade da psicanálise faz com que encontre sua origem na reforma intelectual e espiritual que se desenvolveu com o surgimento da ciência moderna. Além dos limites para o pensável, a filiação ao contexto científico trouxe ainda outra característica ao campo analítico, pois o motor que impulsiona o seu trabalho também é o impensado. O inconsciente, assim como o impensado, constitui o ponto sempre absorvido e nunca esgotado no interior das experiências já realizadas no interior do pensável.

Portanto, conseguirmos reunir alguns traços que caracterizam o marco sócio-histórico que tornou possível o surgimento da psicanálise. Porém, precisamos ainda definir o sujeito da experiência analítica. A hipótese sustentada propõe que o sujeito cartesiano é correlato ao triunfo da sintaxe.

4. KOYRÉ NO LABORATÓRIO DO DR. JACQUES LACAN

Na véspera da lição de 17 de novembro de 1954, Koyré foi convidado por Lacan para participar de uma reunião reservada com alguns dos psicanalistas que acompanhavam seus seminários e comentar pessoalmente o diálogo *Mênon* de Platão. Treze anos após àquele momento, Lacan mais uma vez indica aos frequentadores de seus seminários que fossem ler o diálogo e acrescenta logo em seguida:

Ocorreu certa vez, no começo de um grupo que tive em algum lugar, meu querido amigo Alexandre Koyré gentilmente nos deu a honra e a generosidade de falar sobre o *Mênon*. Não demorou muito para que meus colegas psicólogos dissessem: ‘Por esse ano está bom – me disseram no final do nosso segundo seminário – agora chega! Mas não, mas não, mas não [*mais non*]³⁸! Estamos entre pessoas sérias, não é dessa água que bebemos’ (LACAN, 1967-68, p. 22, nossa tradução).

A respeito do ocorrido em 1954, Lacan comenta que os “psicólogos” que seguiam suas lições recusaram o diálogo platônico afirmando que não beberiam da água da filosofia. Infelizmente não existe, até onde podemos conferir, gravação da aula fechada que foi dada por Koyré, ficamos apenas com algumas discussões que foram retomadas durante os seminários abertos realizados por Lacan em 1954-55. Porém, Koyré publicou o seu *Introdução à leitura de Platão*, primeiro nos E.U.A em 1945 e depois na França em 1962, cujo um dos capítulos é dedicado justamente ao texto *Mênon*. A interpretação do diálogo feita pelo russo, como veremos no presente capítulo, explica porque Lacan abordava o tema da resistência em análise, comparando os analistas de sua geração com o personagem Mênon. Esperamos que o leitor não confunda essa água com cicuta.

4.1 Sócrates e o problema da diagonal do quadrado

O diálogo começa de maneira abrupta com Mênon, jovem aristocrata e cidadão de Tessália, perguntando para Sócrates acerca da virtude. Sua indagação sobre ela consiste em saber se é algo que se ensina, que se aprende com o exercício ou que advém aos homens por natureza. Sócrates responde que naquele momento ele e seus conterrâneos atenienses passavam por uma escassez de sabedoria, o que tornava impossível que sequer soubessem defini-la. Por essa razão, ele sugere que Mênon comece respondendo o que é a virtude, já que os tessálios ficaram famosos por causa da sabedoria que adquiriram com o sofista Górgias.

³⁸ Lacan faz uso da homofonia no francês entre *Mênon* e *mais non* (mas não, chega!).

Espantado com a ignorância de Sócrates, Mênon rapidamente fala que haveria uma virtude do homem, outra da mulher, como também uma virtude da criança, uma do ancião, uma do homem livre e finalmente uma do escravo. Sócrates comenta que essa lista de exemplos não diz sobre o que é a virtude, pois, se assim fosse, haveriam tantas virtudes quanto casos particulares.

Mênon refaz seu argumento respondendo que a virtude é ser capaz de comandar. Sócrates acrescenta que o exercício do comando precisa ser realizado de maneira justa e prudente, pois, ao contrário, o tirano também poderia ser considerado como um exemplo de homem virtuoso. Contudo, ser capaz de exercer o poder de forma justa e prudente, mais uma vez, diz somente sobre um dentre outros aspectos da virtude.

Sócrates comenta que Mênon fala da virtude como alguém que almeja tratar do formato geométrico, mas acaba referindo-se somente aos formatos particulares, como o círculo ou o triângulo. Informando estar convicto de ter aprendido a lição, Mênon declara que o virtuoso é aquele que cobiça e conquista as coisas belas e boas, como a riqueza, as honras e os postos de comando da cidade. Sócrates responde dizendo que essa definição da virtude não passa de uma redundância, pois ninguém poderia cobiçar as coisas más se não estivesse enganado sobre elas.

A partir das respostas insuficientes, Sócrates sugere que o interlocutor possa retomar seus argumentos e busque definir o que é a virtude. Não conseguindo responder ao pedido, Mênon declara estar impossibilitado de continuar na investigação, porque naquele momento já não possui mais certeza sobre o que supunha saber sobre a virtude.

Mênon retruca que o percurso do diálogo com Sócrates comprovava sua reputação, como de alguém que não apenas cai em aporias, como também leva consigo seus interlocutores, e, assim como eles, estava entorpecido e paralisado por suas perguntas. Nessa circunstância, Mênon não encontra outra solução senão lançar mão do artifício sofisticado, que diz ser impossível conhecer o que não se sabe e que não há como saber que algo foi encontrado se antes já não fosse conhecido.

MEN. E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabe absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontraste> é aquilo que não conhecias?" (PLATÃO, 2001, 80d).

O caminho percorrido na investigação conjunta, até aqui, reforça o que geralmente encontramos nos diálogos socráticos de Platão. Eles acontecem com o personagem Sócrates usando o método da refutação (*elenchus*), por meio do qual seu interlocutor é questionado

acerca de suas crenças sobre “o que é x ?”. Em algum momento do diálogo, o interlocutor descobre que desconhece o que supunha saber, demonstrando sua ignorância sobre o assunto. Por fim, esses diálogos são encerrados em impasses aporéticos, com ambos não possuindo qualquer resposta sobre o problema colocado no começo da investigação e prometendo retomá-lo em outra oportunidade, algo que efetivamente não acontece. Contudo, o método da refutação recebe um acréscimo no *Mênon*.

Sócrates rebate o argumento levantado por Mênon descrevendo uma história que diz ter ouvido de pessoas sábias em assunto divino. Segundo ela, possuímos uma alma imortal que renasceu inúmeras vezes e o conhecimento consistiria em rememorar o que foi esquecido, pois não haveria nada que ela não tenha aprendido em algum momento.

Mênon confessa não conseguir compreender o que Sócrates quer dizer falando que conhecer é rememorar e pede que ele esclareça o que isso significa. Para não incorrer em contradição ensinando seu interlocutor, Sócrates promete demonstrar de forma prática. Para isso, ele solicita o auxílio de um dos escravos de Mênon, alguém no que se pressupõe não possuir qualquer conhecimento.

Sócrates traça na areia um quadrado (A, B, C e D) que possui 4 pés de área e pergunta ao escravo como poderia duplicá-lo. O escravo prontamente responde que bastaria que seus lados fossem duplicados. Contudo, essa resposta (A, E, F e G) não faz com que o quadrado seja duplicado, mas quadruplicado, pois construímos uma figura de 16 pés.

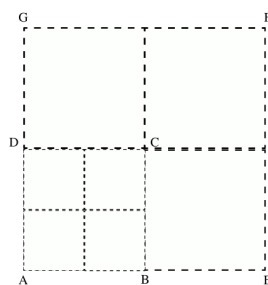


Figura 10 - Passagem do quadrado de 4 pés ao quadrado de 16 pés.
Fonte - Nossa.

Sócrates pergunta para o escravo se o valor que buscam não seria uma superfície intermediária entre o tamanho da área do quadrado original e seu tamanho quadruplicado, algo no qual, mais uma vez, o escravo rapidamente concorda. Porém, o resultado obtido (A, H, I e J) não corresponde novamente com o esperado, pois essa superfície possui 9 pés de área.

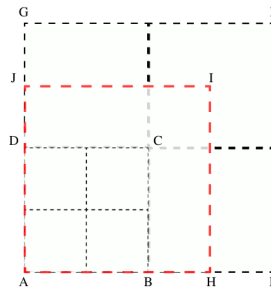


Figura 11 - Quadrado de 9 pés.
Fonte - Nossa.

Sócrates declara que, assim como Mênon, o escravo acreditava saber sobre o que não sabia. Nesse momento, como observamos anteriormente, encontramos o diálogo se encaminhando para uma situação aporética, agora relacionado com o problema da duplicação do quadrado. Porém, Sócrates complementa dizendo que só agora que o escravo realmente reconhece que não sabe, que ambos podem efetivamente enveredar na investigação, porque ela precisa ser movida pelo desejo de saber sobre aquilo que não se sabe.

A partir desse momento, Sócrates promete para Mênon que não colocará nenhuma palavra na boca do escravo, apenas interrogará suas opiniões. Depois de uma série de perguntas feitas por Sócrates, o escravo descobre que deveria ter tracejado linhas diagonais (D, B, L e M) para conseguir obter uma figura de 8 pés.

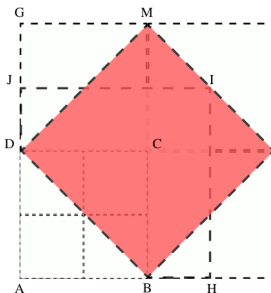


Figura 12 - Resolução do problema da duplicação do quadrado.
Fonte - Nossa.

Com isso, Sócrates busca responder ao argumento levantado por Mênon, pois, como foi demonstrado, mesmo seu escravo era capaz de saber o que até então não sabia apenas sendo orientado por perguntas adequadas, responsáveis por fazê-lo recordar o que esqueceu. O filósofo ateniense complementa dizendo que é necessário ter coragem e esforço para interrogar o que não se sabe, porque é na investigação conjunta que as opiniões verdadeiras (*alethéis dóxais*) podem ser despertadas. Em face disso, Mênon não encontra outra saída senão demonstrar uma atitude blasé, afirmando que Sócrates tinha razão sobre aquilo que dizia.

SO. Que te parece, Mênon? Há uma opinião que não seja dele que este <menino> deu como resposta? MEN. Não, mas sim dele. SO. E no entanto, ele não sabia, como dizíamos um pouco antes. MEN. Dizes a verdade. SO. Mas estavam nele, essas opiniões; ou não? MEN. Sim, estavam. SO. Logo, naquele que não sabe, sobre as coisas que por ventura não sabia, existem opiniões verdadeiras [*alethéis dóxais*] – sobre estas coisas que não sabe? MEN. Parece que sim (Ibidem, 85c).

O método da refutação é geralmente atribuído como sendo o método legítimo do Sócrates histórico, mas observamos que ele recebe um acréscimo no *Mênon* (FINE, 2013). O argumento de que conhecer é rememorar sugere outra alternativa em relação à conclusão aporética dos diálogos socráticos. Nesse diálogo, porém, não encontramos ainda nenhuma menção acerca da Teoria das Ideias, atribuída geralmente ao Sócrates, porta-voz e reeducado pela doutrina de Platão. Isso ocorre porque o *Mênon* compõe um trabalho de transição no conjunto da obra platônica. Portanto, mais do que expor o interlocutor à sua condição de ignorância, o objetivo do diálogo consiste em defender que o verdadeiro conhecimento não é ensinado, mas rememorado com o auxílio de outro.

Na lição de 17 de novembro de 1954, Lacan começa sua abordagem do *Mênon* destacando que o mundo antigo possuía uma concepção de sujeito que dependia de certo sistema de crenças e valores, no qual deixou de ser vigente no mundo moderno. Essa ressalva busca alertar os participantes do seminário em relação a tendência de compreender o passado a partir do presente. Contudo, Lacan lança como hipótese que, o início do descentramento do sujeito consigo mesmo, começou com Sócrates e encontrou seu acabamento em Freud, cuja fórmula da longa aventura pode ser expressa nas palavras do poeta Rimbaud: *Je est un Autre*.

Em sua leitura do diálogo, Lacan propõe que Sócrates não realizou uma simples rememoração do que foi esquecido por parte do interlocutor, mas efetuou uma manipulação simbólica no curso de sua investigação com o escravo. Seu argumento é que existem duas formas por meio do qual o raciocínio é encadeado para solucionar o problema da duplicação do quadrado. A primeira forma corresponde ao raciocínio linear usado pelo escravo, responsável por fazê-lo acreditar que poderia duplicar o quadrado simplesmente duplicando seus lados. A segunda forma é introduzida por Sócrates quando indica que o problema ficaria insolúvel, caso não fosse abordado através da diagonal do quadrado. Lacan relaciona essas duas formas ao registro do imaginário e ao registro do simbólico respectivamente.

É Sócrates quem introduz que 8 é a metade de 16. O escravo, com toda sua reminiscência e sua intuição inteligente, vê a boa forma, se é que se pode dizer isto, a partir do momento em que a designam a ele. Mas fica aí palpável a

clivagem entre o plano do imaginário ou do intuitivo - no qual, com efeito, funciona a reminiscência, ou seja, o tipo, a forma eterna, o que também se pode denominar as intuições a priori - e a função simbólica que não lhe é absolutamente homogênea, e cuja introdução na realidade constitui um forçamento (LACAN, 1954-55/1985, p. 28).

O escravo poderia dedicar sua vida inteira e não conseguiria resolver o problema da duplicação do quadrado somente multiplicando ou dividindo os seus lados. Isso só ocorreu porque Sócrates chamou um convidado inesperado ao diálogo. Esse convidado, segundo Lacan, corresponde ao número irracional $\sqrt{2}$, relacionado com o valor da diagonal do quadrado. O quadrado de 8 pés de áreas que era impossível de ser obtido usando exclusivamente o raciocínio linear do escravo, tornou-se possível depois da introdução da diagonal. Ela permitiu realizar um salto no curso da investigação. Lacan sustenta que o trabalho realizado por Sócrates não envolve os processos cognitivos de seu interlocutor, mas que sua eficácia reside no âmbito da pura manipulação simbólica.

A leitura fornecida por Lacan sobre o problema da duplicação do quadrado pode ser explicada à luz da investigação que realizamos no capítulo anterior. Observamos que, depois de serem fixados o 1º tempo e o 4º tempo na sucessão das letras gregas, surgiram algumas combinações que eram impossíveis de serem inscritas no 2º tempo e no 3º tempo³⁹. Porém, algumas das combinações impossíveis sobre os termos intermediários eram apenas relativas, porque elas poderiam se tornar possíveis invertendo o lugar de suas letras. O simbólico era caracterizado como o registro em que poderíamos mudar o lugar das letras, o que resultava na transformação do impossível em possível de ser inscrito na cadeia significante. Nesse caso, a eficácia simbólica de Sócrates no problema da duplicação do quadrado pode ser compreendida como equivalente à inversão das letras dos termos intermediários. A escrita da diagonal do quadrado trouxe o impensado ao raciocínio do escravo, permitindo converter o impossível em possível.

A eficácia simbólica configura-se como operação que avança sobre o que antes era impensado. Lacan faz uso do exemplo do problema da duplicação do quadrado, porque acredita que os avanços observados ao longo da história são produzidos por alterações no ordenamento simbólico, não pela evolução biológica da espécie humana. A história realiza rupturas e saltos depois da introdução de outra escritura.

Ao longo das idades, através da história humana, assistimos a progressos a propósito dos quais nos enganaríamos ao acreditar que são progressos das

³⁹ Essas combinações correspondem com o que Lacan chama de *caput mortuum* do significante e formam o total de 12 ou $\frac{3}{4}$ das 16 combinações possíveis.

circunvoluções [cerebrais]. São os progressos da ordem simbólica. Sigam a história de uma ciência como a Matemática. Ficou-se estagnado durante séculos em torno de problemas que são agora claros para crianças de 10 anos. E eram, entretanto, espíritos potentes que se mobilizavam em torno deles. Ficou-se parado diante da resolução da equação do segundo grau durante 10 séculos a mais do que se devia. Os gregos teriam podido encontrá-la porque encontraram coisas mais astuciosas nos problemas de máximas e mínimas. O progresso matemático não é um progresso da potência do pensamento do ser humano. É no dia em que um senhor pensa em inventar um signo como este, $\sqrt{\quad}$, ou como este, f , que dá coisa boa. A Matemática é isso (LACAN, 1953-54, 1989, p. 313).

Lacan descarta o uso da noção de rememoração presente no diálogo platônico. Ele considera que o manejo simbólico não traz à tona o que estava esquecido na memória do indivíduo, tampouco consiste em ressignificar ou desvendar o seu passado. Ele propõe que o significante cria algo novo de modo *ex nihilo*, que retroage sobre passado⁴⁰. Com isso, o simbólico é responsável por criar o que não havia ao mesmo tempo em que produz o efeito de que sempre tivesse existido.

A resolução do problema da duplicação do quadrado, é tratada por Lacan como uma questão homóloga à operação simbólica. Segundo sua interpretação, Sócrates faz uso da diagonal com o objetivo de resolver um impasse que ficaria insolúvel através do raciocínio linear e intuitivo do escravo, no qual o psicanalista chama de plano imaginário. Nesse caso, podemos considerar que o discurso construído no curso de uma análise, explicita impasses e impossibilidades que só podem ser resolvidos por meio da manipulação simbólica. Existem outras lições extraídas por Lacan do diálogo *Mênon*, que depende do nosso avanço no texto para serem avaliadas.

4.2 A resistência em Mênon

O diálogo entre Sócrates e Mênon recomeça depois de ser colocado em prática que o verdadeiro ensino consiste em rememorar o que foi esquecido com o auxílio de um interlocutor que coloque boas perguntas. Mesmo após essa lição, Sócrates consente, depois da insistência de Mênon, em retomar o problema do ensino da virtude, mas sugere que seja investigado ao estilo dos geômetras. Essa abordagem é realizada levantando hipóteses, são elas: (i) se a virtude

⁴⁰ “A partir do momento em que uma parte do mundo simbólico emerge, ela cria, efetivamente, seu próprio passado. Mas não do mesmo jeito que a forma no nível intuitivo. É justamente na confusão dos dois planos que reside o erro, o erro de crer que aquilo que a ciência constitui por intermédio da intervenção da função simbólica estava aí desde sempre, de crer que está dado. Este erro existe em todo saber, visto que é apenas uma cristalização da atividade simbólica, e que, uma vez constituído, ele [o saber] a esquece. [...] Mas nós, analistas, que trabalhamos na dimensão desta verdade em estado nascente, não podemos esquecê-la” (LACAN, 1954-55/1985, p. 29).

pode ser ensinada, logo ela é uma ciência; (ii) se a virtude é uma ciência, logo existem mestres da virtude.

Nesse momento chega ao diálogo de forma inesperada Ânito, defensor dos costumes da cidade e um dos futuros acusadores que levaram Sócrates ao suicídio por cicuta. Ele adverte para Mênon não procurar os sofistas, caso acredite que eles sejam mestres da virtude, porque seriam na verdade os responsáveis pela degradação dos cidadãos atenienses. Ânito recomenda que procure entre os próprios cidadãos virtuosos da cidade. A virtude nesse caso está relacionada com os costumes transmitidos de geração em geração, através da imitação dos mais velhos e experientes.

O problema colocado anteriormente não é se existem cidadãos virtuosos em Atenas, mas se eles são capazes de exercer o ensino da virtude. Em razão disso, Sócrates recorda dos grandes estadistas da cidade, com o objetivo de avaliar se foram aptos em transmitir sua excelência. A conclusão que se chega é que não há ensino da virtude, pois mesmo os cidadãos virtuosos da cidade não foram capazes de passá-la aos seus próprios filhos.

Em face disso, Sócrates propõe se não poderia ser concluído que não há ciência da virtude, visto que não existiram mestres que conseguiram ensiná-la. Mênon rapidamente concorda com essa colocação. Lembra que Górgias, seu amigo íntimo e mentor intelectual, já havia inclusive proposto algo semelhante. Mênon diz ter aprendido com o sofista que era cômico querer exercer o ensino da virtude, porque o que realmente importava era mobilizar a opinião pública em favor dos interesses particulares.

Buscando mais uma vez colocar Mênon nos trilhos da investigação, Sócrates pergunta se os políticos virtuosos não realizariam seus atos por causa de uma opinião verdadeira. Ao contrário do conhecimento estável produzido pelo raciocínio encadeado da ciência, ela seria uma espécie de crença ou convicção que se mostra eficaz na ação prática. Isso visa esclarecer que os grandes estadistas atenienses foram incapazes de transmitir algo da virtude porque possuíam apenas opiniões verdadeiras.

Pois também as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa. E isso, amigo Mênon, é a reminiscência, como foi acordado entre nós nas coisas <ditas> anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciências, em segundo lugar, estáveis (PLATÃO, 2001, 98a).

O conhecimento da ciência é estável porque é o resultado da reminiscência, provocada por causa da investigação dialética conjunta. Não sendo esse o caso da opinião verdadeira, surge

o problema sobre como ela advém aos homens. Sócrates responde que ela seria uma espécie de capricho divino, concedida ocasionalmente pelos deuses. Nesse caso, os políticos atenienses obtiveram êxito em suas ações por estarem inspirados pelos deuses, algo semelhante ao que ocorre também com os oráculos, adivinhos e poetas.

Nesse momento, o diálogo é encerrado obtendo como saldo um duplo fracasso, com os interlocutores não encontrando uma definição de virtude e tampouco sabendo se ela pode ser ensinada. Como observamos em vários textos de Platão, o diálogo é encerrado sem que obtenhamos respostas às perguntas colocadas no começo da investigação.

Koyré (1962/1988) defende que o diálogo parece convergir para sucessivos fracassos somente àqueles que não são instruídos na doutrina platônica, pois seu estilo de transmissão não é *exotérico*. A obra de Platão possui caráter *esotérico*, ela é destinada àqueles que são iniciados em seu ensino e conseguem reconhecer suas principais proposições. Segundo ele, essa observação permite que estejamos advertidos que Sócrates fala de maneira irônica quando compara os grandes políticos atenienses aos oráculos, adivinhos e poetas, que só conseguem realizar seus atos graças à intervenção dos deuses. E também que Sócrates zomba de Mênon quando diz existir algo tão contraditório como uma opinião que possa ser verdadeira. A respeito do personagem Mênon, Koyré conclui:

A dura e difícil pesquisa dialética da essência da virtude repugna-lhe. É por isso que não compreende a lição contida na interrogação ao escravo. Por isso, e por outra razão, muito mais profunda ainda, e que contém a explicação última do seu falhanço: a essência da virtude não lhe interessa absolutamente nada (KOYRÉ, 1962/1988, p. 26).

Mênon surge como alguém que não possui qualquer interesse em querer investigar, porque ele não consegue imaginar que possa haver outra virtude que não esteja relacionada com o exercício de poder e com o reconhecimento da opinião pública. Ele só concorda em participar do diálogo contanto que seja para confirmar o que já supunha saber sobre o assunto tratado. Essa atitude não possui nada de anormal, Koyré pondera, pois faz parte da nossa inclinação habitual acreditar “saber o que não se sabe, não saber o que se sabe” (Ibidem, p. 62). A respeito das perguntas colocadas por Sócrates e que não possui resposta, Mênon não consegue encontrar outra solução senão ficar entorpecido e paralisado, pois não aprendeu com seu escravo que o diálogo socrático é uma caminhada sinuosa para aqueles que são atravessados pelo *logos*.

Segundo Koyré, embora Sócrates faça alusão de que não existe ciência da virtude, ele não afirmou que não possa existir. Poderia, caso Mênon tivesse aprendido algo com as sucessivas lições que recebeu. O que não pode existir são mestres da virtude, pois o ensino não

pode ser exercido na forma de uma imposição sobre alguém, porque o aprendizado de qualquer ciência, segundo Platão, não somente da virtude, só pode ocorrer graças ao esforço e à coragem dos interlocutores de saberem o que não ainda não sabem.

Lacan propõe que o percurso analítico consiste em uma experiência dialética semelhante àquela que ocorre no exame socrático. Para estabelecer essa relação, ele precisou sustentar que o inconsciente não corresponde aos processos que se desenrolam fora do âmbito da consciência. A palavra alemã *Unbewusste* carrega consigo uma peculiaridade semântica. O radical *Bewusste* (consciência) deriva da palavra *Wissen*, que significa saber, e o prefixo *Un* indica sua negação. O inconsciente é o insabido que há no saber.

O trabalho do psicanalista consiste em uma experiência dialética sobre o saber insabido de cada caso particular. Nesse sentido, o analista ocupa o lugar de douto ignorante, sendo ele diferente das posições assumidas pelo douto que sabe ou pelo ignorante que não sabe. A posição sustentada pelo analista é de orientar o exame sobre o material produzido no decorrer das sessões analíticas, supondo que das articulações sobre o que é sabido, possa surgir o que é insabido.

O analista não deve desconhecer o que eu chamarei o poder de acesso ao ser da dimensão da ignorância, porque ele tem de responder àquele que, por todo o seu discurso, o interroga nessa dimensão. Não tem de guiar o sujeito num *Wissen*, num saber, mas nas vias de acesso a esse saber. Deve engajá-lo numa operação dialética, não lhe dizer que se engana, porque está forçosamente no erro, mas mostrar-lhe que fala mal, quer dizer, que fala sem saber, como um ignorante, porque são as vias do seu erro que contam. **A Psicanálise é uma dialética**, e o que Montaigne, no seu livro III, capítulo VIII, chama uma arte de conferir. **A arte de conferir de Sócrates no Mênon é ensinar o escravo a dar seu verdadeiro sentido à sua própria palavra.** E essa arte é a mesma em Hegel. Em outros termos, a posição do analista deve ser a de uma *ignorantia docta*, o que não quer dizer sábia, mas formal, e que pode ser, para o sujeito, formadora (LACAN, 1953-54/1989, p. 317, nosso grifo).

A leitura oferecida por Koyré sobre Mênon, como alguém desinteressado pela investigação conjunta, esclarece um contraponto lançado por Lacan aos psicanalistas de sua geração. Em suas palavras, “Mênon não é o analisado, é o analista - a maioria dos analistas” (LACAN, 1954-55/1985, p. 24). Essa comparação entre Mênon e o psicanalista consiste em uma crítica que decorre de dois fatores. O primeiro dos fatores está relacionado com o conceito psicanalítico de resistência e o outro com uma leitura de Lacan sobre o que chamou de crise na interpretação analítica.

Na psicanálise, o conceito de resistência é frequentemente usado para explicar que os episódios de estagnação no processo analítico decorrem da defesa do Eu em relação ao conteúdo

reprimido ou da satisfação inconsciente extraída com o sintoma, portanto esse fenômeno é considerado como vindo do analisante. Lacan faz o argumento contrário, dizendo que o fenômeno de resistência parte do analista da mesma maneira que Mênon se recusa a participar da investigação conjunta.

Lacan compreende que o fenômeno de resistência é uma resposta do analisante ao seu analista, que surge para demarcar quando deixou de exercer sua função na investigação conjunta. Essa lição foi retomada mais de uma vez em seus comentários sobre o caso clínico do psicanalista Ernst Kris, cujo paciente se queixava de ser um plagiário, e sua decisão foi comparar seus textos com aqueles do possível plagiado para demonstrar o equívoco. Depois de sua intervenção, o paciente volta nas sessões comentando sobre seu novo hábito de comer miolos frescos. Portanto, o analista se demitiu de seu lugar e não restou outra saída ao analisante senão insistir mais uma vez que era plagiário, agora comendo miolos frescos, com o objetivo de recolocá-lo nos trilhos da investigação.

A compreensão de que o processo analítico consiste em uma experiência dialética e que o fenômeno de resistência é produzido pelo analista, serviu como chave de leitura para Lacan (1951/1998) reler o caso Dora atendido por Freud. Esse caso foi relido como sendo composto por sucessivas inversões dialéticas, cuja estagnação levou ao rompimento da análise pela paciente. Nesse momento, Lacan sustenta que o percurso dialético da análise é estagnado por causa de preconceitos, paixões, embaraços e informações insuficientes do analista sobre o caso. No que diz respeito ao caso Dora, isso decorreu por causa da insistente interpretação equivocada de Freud, sustentada no pressuposto heteronormativo de que sua paciente possuiria um amor inconsciente pelo Sr. K.

A leitura de que o percurso analítico consiste em uma experiência dialética serviu também para o diagnóstico de que houve uma crise nas intervenções dos analistas ainda na década de 1910. As interpretações que faziam com que os pacientes fossem curados quase milagrosamente nos anos dourados da psicanálise tornaram-se cada vez mais ineficazes.

Esta crise aparece claramente expressa nas testemunhas históricas dos anos que vão de 1910 a 1920. Na época das primeiras revelações analíticas, os sujeitos saravam mais ou menos milagrosamente, o que ainda nos é perceptível quando lemos as observações de Freud, com as suas interpretações fulgurantes e explicações que não acabam mais. Pois bem, fato é que isso foi funcionando cada vez menos, que se amorteceu com o passar do tempo (1954-55/1985, pp. 18-9).

Essa crise pode ser explicada pela absorção e difusão dos conceitos criados pelo campo analítico na sociedade. Depois da incorporação realizada na cultura dos conceitos da

psicanálise, tentar explicar os fenômenos clínicos usando o complexo Édipo, sexualidade infantil ou pulsão de morte, apenas recaía no lugar comum dos saberes já familiarizados. Como observado na investigação de Sócrates com o personagem Mênon, que não consegue acompanhá-la por não imaginar que possa existir outra forma de virtude senão aquela que conhece e aprendeu com o seu mestre Górgias, o percurso dialético da análise era convertido em reiteração do que já era sabido tanto pelo analista quanto pelo analisante.

Lacan busca destacar o filósofo ateniense e sua investigação dialética em torno do saber insabido, porque reconhece no desejo de Sócrates o “enigma intacto do psicanalista” (LACAN, 1956/1998, p. 294). Por outro lado, Mênon representa uma antítese sobre o que é esperado dessa função. Ao invés do exercício da doura ignorância, o personagem Mênon é alguém que se recusa em participar da investigação dialética por presumir que não existe algo além daquilo que já sabe.

A caracterização feita por Koyré do personagem Mênon, como podemos notar, explicita o teor da crítica lançada por Lacan ao compará-lo com os psicanalistas de sua geração. Contudo, há ainda outra lição deixada pelo psicanalista francês em sua leitura do diálogo platônico, na qual representa uma interpretação própria.

4.3 A verdadeira advém dos Céus

Lacan faz um comentário inusitado, no contexto do seminário de 1954-55, ao afirmar que não haveria nenhuma contradição para Sócrates em dizer que “o bom político é o psicanalista” (p. 31). Como observamos, segundo Koyré, Sócrates zomba quando diz que os grandes políticos atenienses só obtiveram êxito em suas ações graças à opinião verdadeira concedida pelos deuses. O psicanalista diverge da interpretação do filósofo e historiador, ao resgatar esse ponto do texto platônico para circunscrever o problema da origem do saber insabido que surgem no contexto analítico.

O problema da origem do saber insabido foi incessantemente referido por Lacan, tornando-se tema recorrente nos anos de formação do conceito de sujeito suposto saber, formulado na década de sessenta. Esse problema é levantado, por exemplo, quando pergunta, de maneira retórica, onde estavam algumas das formulações científicas antes de surgirem no mundo.

Mas que essa questão [a descoberta de Cantor] não nos mascare uma outra, esta concernente ao saber assim surgido: onde podemos dizer que o número

transfinito, como "nada além de saber", esperava por aquele que viria a se fazer seu descobridor? (LACAN, 1967a/2003, pp. 337-8).

No mesmo texto em que essa questão é colocada, Lacan declara que considera um obstáculo colocado pelo pensamento querer imputar para o indivíduo o ônus sobre qualquer saber que se instaura. E ainda acrescenta que o sujeito responsável pelo saber é colocado em xeque na interpretação analítica, pois nela não é possível estabelecer precisamente quem é que diz ou sabe.

A ordem de indeterminação constituída pela relação do sujeito com um saber que o ultrapassa resulta, podemos dizer, de nossa prática, que a implica, tão logo seja interpretativa. Mas que possa haver um dizer que se diz sem que a gente saiba [sans qu'on sache] quem o diz, é a isso que o pensamento se furta: é uma resistência ôn-tica (Ibidem, p. 335).

Lacan considera que deriva de um equívoco subjetivo o analisante acreditar que o analista sabia o que se tornou sabido pela interpretação. Nesse sentido, ele propõe que sua entrada em análise e adesão ao princípio de associar livremente são condicionados pela suposição de que o analista sabe algo sobre seu sintoma.

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 [no analista], que a conhecemos de antemão, e é igualmente por isso que ele fica boquiaberto ante nossa intervenção objetivante. Sem dúvida ele [o analisante] 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 princípios (LACAN, 1956/1998, p. 309, nosso grifo).

O conceito sujeito suposto saber costuma ser interpretado como uma releitura realizada por Lacan do conceito de transferência em termos estruturais. Contudo, não parece que seu propósito seja simplesmente descrever que o analisante supõe que o analista sabe algo sobre o seu sintoma, aliás, o próprio autor faz questão de colocar essa advertência. “Porque o que impressiona, no que ocorre nessa instituição do discurso analítico e no qual é o propulsor da transferência, não é – como alguns acreditaram ter entendido do que eu disse! – que o analista seja colocado na função do sujeito suposto saber” (LACAN, 1969-70, p. 15, nossa tradução). O conceito de sujeito suposto saber busca circunscrever que o sujeito não pode ser mais do que o suposto agente do saber, pois o inconsciente consiste precisamente em pensamentos que se pensam à revelia de qualquer agência vinda de sua parte.

A afirmação de que o sujeito não é agente do saber não representa uma crença mística ou um elogio da ignorância. Ela demarca uma posição teórica que considera uma imprecisão

imaginar que o processo analítico é estabelecido por uma relação entre duas pessoas, pois é necessário considerar que há um terceiro jogador chamado de Outro.

Não é o analista quem decide sobre o sentido do discurso que é produzido entre ele e seu analisante no contexto de análise, mas esse terceiro jogador constituído pelas articulações autônomas dos significantes que estabelece qual significação é possível ou impossível. Nesse caso, o saber insabido criado em análise é instaurado pelo lugar batizado por Lacan de Outro, ele não advém do analista ou do analisante. É esse lugar o responsável por instaurar o valor de verdade do discurso.

E quanto ao Outro? É ele que sabe? Eu não peço que respondam em coro. Se houvesse um espertinho nas duas fileiras que estão diante de mim que fosse aluno de um certo tipo, felizmente sua presença não é típica aqui, ainda que possa tomá-la como divertida, por que ele não haveria de me dizer algo como: “Ora não, o Outro não sabe. Todo o mundo sabe disso! O sujeito suposto saber ‘tan-tan-tan’, já não sobrou nenhum”. Há pessoas que acreditam nisso, que até mesmo ensinam, sem dúvida em lugares inesperados que acabaram de surgir. Mas não foi isso que eu disse. Eu não disse que o Outro não sabe... São os que disseram isso que não sabem grande coisa, apesar de todos os meus esforços para lhes ensinar. Eu disse que o Outro sabe – como é evidente pois é o lugar do inconsciente –, só que ele não é um sujeito. **A negação ‘não há sujeito suposto saber’, se é que alguma vez disse isso dessa forma negativa, recai sobre o sujeito, não sobre o saber. Aliás, isso é fácil de entender, contanto que tenhamos uma experiência do inconsciente. Isso se distingue precisamente pois nela não sabemos ‘quem é que sabe’ (LACAN, 1961-62, p. 182, nossa tradução e grifo).**

A compreensão de que o saber insabido é instaurado pelo Outro esclarece porque Lacan colocou na fala de Sócrates que o bom político é o analista, pois o saber que ambos manejam não provém deles próprios senão de outra instância. Assim como o êxito da ação do político não deriva de sua vontade, mas da opinião verdadeira que recebe dos Céus. Por sua vez, o analista é aquele que considera que o valor de verdade do discurso não é estabelecido por ele senão pelo encadeamento autônomo dos significantes no campo do Outro.

Na Grécia antiga, os mestres da verdade possuíam qualidades que os distinguiam dos demais cidadãos e o discurso que proferiam eram mensagens enviadas dos próprios deuses aos mortais (DETIENNE, 2013). O Rei veicula o mandamento dos Céus ao fazer justiça no plano terreno. O poeta inspirado pelo divino faz surgir ou desaparecer com suas palavras o herói de guerra. O adivinho consegue conhecer o passado, o presente e o futuro com sua vidência. A função social da verdade é de ordem místico-religiosa. O declínio desse regime intelectual fez com que surgisse outro, cuja verdade é sustentada no argumento, na demonstração e colocada

à prova da refutação. A verdade torna-se objeto do discurso e submetida à disputa entre os filósofos e os sofistas na pólis.

Sócrates fez parte do processo histórico de laicização da verdade no mundo ocidental. Ele não considera que os indivíduos estão propensos à verdade em virtude de suas características intrínsecas, pois acredita que até mesmo o mais comum dos escravos poderia partejá-la, bastaria que fosse orientado por perguntas adequadas. A verdade é gestada na experiência dialética que se produz na investigação conjunta, cujo resultado almejado é trazer aos interlocutores o que era insabido em meio ao que já sabiam.

A psicanálise certamente é herdeira do movimento de profanação da verdade, colocado em disputa entre filósofos e sofistas. Contudo, não podemos cometer o erro historiográfico de transformar Sócrates no precursor do psicanalista. A posição de Lacan é bastante categórica em afirmar que, o filósofo ateniense não poderia articular o inconsciente por causa da ausência do discurso da ciência moderna.

Quero apenas fazer uma observação que, claro, cada um poderia levantar aqui: “Então por que Sócrates não descobriu, não articulou, o inconsciente?”. A resposta, claro, já está implicada na anterioridade do seu discurso: porque não havia nossa ciência constituída (LACAN, 1965-66, p. 175, nossa tradução).

A psicanálise é um discurso que possui condições sócio-históricas bastante específicas, pois antes do advento da ciência moderna era impensável o seu surgimento. Isso ocorre porque o mundo do filósofo grego ainda não tinha passado pela profunda reforma intelectual e espiritual que só observaríamos acontecer vários séculos depois. Segundo Lacan, essa reforma também proporcionou o nascimento do que constitui o ponto central da experiência analítica: o sujeito da ciência.

Portanto, podemos concluir que Lacan trata o texto *Mênon* de Platão como uma rica fonte de lições, o que justifica o modo recorrente no qual o psicanalista estimula sua leitura aos frequentadores dos seus seminários. Nele, o episódio da duplicação do quadrado serve de lição para pensar como nasce o novo através da operação simbólica, cujo avanço caminha na direção oposta ao pensamento intuitivo e linear. Ela é responsável por introduzir o impensado ou insabido no interior do que era pensado ou sabido. Nesse contexto, Sócrates aparece como figura que executa essa operação ao encarná-la em seu diálogo. A interpretação de Koyré sobre o personagem Mênon, como alguém desinteressado pela investigação dialética, por sua vez, explicar o teor da crítica lançada por Lacan ao compará-lo com os psicanalistas de sua geração. Finalmente, o psicanalista francês pode colocar na fala de Sócrates que o psicanalista é também

o político, pois compreender que o insabido criado na clínica analítica advém de outra instância, chamada por Lacan de Outro.

5. O NASCIMENTO DO SUJEITO DA PSICANÁLISE

Na conferência realizada nas Jornadas Psiquiátricas de Bonneval em 1946, Lacan declarava ser equivocado conceber o dualismo cartesiano como o paradigma da relação entre o orgânico e o psíquico, tal como vinha sendo feito pela corrente dinâmico-organicista, representada por seu colega Henry Ey. Em virtude da profunda discordância, Lacan (1946/1998) propõe que a partir daquele momento fosse estabelecido como palavra de ordem “um retorno a Descartes” (p. 163), como se exigisse dos representantes da corrente, só mais um esforço caso quisessem ser realmente cartesianos. Essa declaração precedeu outra que ocorreu somente no começo da próxima década e tornou-se mais popular: o retorno a Freud.

Hoje podemos dizer que o debate realizado naquele evento antecipou o diálogo que Lacan manteve com Descartes nos anos subsequentes. No presente capítulo, pretendemos reconstruir dois momentos na obra lacaniana em que o psicanalista francês estabeleceu uma intensa interlocução com o pensamento cartesiano. O primeiro é colocado em circulação na década de cinquenta, sua interpretação busca sustentar que Freud e Descartes compõem duas faces de um único discurso construído sobre o sujeito na modernidade. A tradição filosófica tratou de colocar Descartes como peça fundamental na concepção de sujeito como agente do pensamento, por sua conta, Lacan tentou demonstrar que Freud subverteu o sujeito moderno ao explicitar que existem pensamentos que ocorrem à sua revelia. O segundo momento é apresentado na década de sessenta, Lacan complementa que, além de subverter, o campo analítico se funda justamente com o sujeito cartesiano.

Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência [*Cogito* cartesiano] talvez passe por um paradoxo. É aí, no entanto, que se deve fazer uma demarcação, sem o que tudo se mistura e começa uma desonestidade que em outros lugares é chamada de objetiva: mas que é falta de audácia e falta de haver situado o objeto que malogra. **Por nossa posição [position] de sujeito, sempre somos responsáveis.** Que chamem a isso como quiserem, terrorismo (LACAN, 1965/1998, p. 873, nosso grifo).

A citação acima é bastante utilizada nos meios psicanalíticos para justificar que cada indivíduo é responsável por sua posição subjetiva. Contudo, com um pouco mais de atenção é possível notar claramente que não é nada disso que se trata. No francês, o substantivo feminino *position* deriva do verbo *poser*, que significa colocar, estabelecer, aterrar ou lançar. A citação indica que o psicanalista é responsável pela concepção teórica de sujeito que estabelece em sua clínica, pois, dependendo dela, são habilitadas distintas formas de orientação de tratamento.

Lacan propõe que, embora possa parecer paradoxal, é sobre o sujeito cartesiano que se opera na prática analítica.

É importante notar que o termo sujeito possui aproximadamente vinte e cinco séculos de história⁴¹, mas o seu emprego não é encontrado em Descartes ou em Freud. O primeiro não usou o termo latino *subjectum* traduzido da palavra grega *hypokeimenon* (ὑποκείμενον), somente o *Cogito*. Tampouco o segundo usou o termo *Subjekt* do alemão como conceito, mas o *Ich*, *Über Ich* e *Es*. Tendo em vista essa consideração, precisamos estar advertidos que Lacan buscou circunscrever o sujeito da psicanálise através de uma leitura simultânea de Descartes e Freud, usando um termo tomado de empréstimo da tradição filosófica e que não estava presente em nenhum dos dois autores.

Alguns parágrafos antes, no mesmo artigo da citação extraída acima, Lacan declara: “Koyré é nosso guia aqui” (Ibidem, p. 870). Nossa hipótese de leitura apresentada no atual capítulo, busca sustentar que o conceito de sujeito empregado por Lacan na década de sessenta, é formulado à luz da filosofia do movimento, do devir, da inquietude do ser, presente nos trabalhos de Alexandre Koyré.

5.1 A descoberta de Freud segundo Lacan

Junto com o declínio da autoridade exercida pela tradição escolástica e com o colapso do Cosmo antigo e medieval, o século XVI encontrou-se atravessado pela sensação de incerteza. Sem critérios para distinguir o verdadeiro do falso, o pensamento foi envolvido por dúvida e confusão. Nesse momento, o ser humano que antes possuía um lugar privilegiado no centro do mundo antigo, já não possui sequer lugar definido na ordem dos seres. Nesse cenário envolto de incertezas, nada mais esperado que surgisse o problema: “o que sei eu?”. Essa preocupação foi das mais urgentes para os contemporâneos Michel de Montaigne e René Descartes.

Montaigne tentou procurar em si mesmo por algum critério certo e firme para o juízo, mas diz não ter encontrado no “Eu” nada além de incerteza, confusão e vazio. “Não posso aplicar a mim mesmo um juízo completo, simples, sólido, sem confusão nem mistura, nem o exprimir com uma só palavra” (MONTAIGNE, 2016, pp. 356-7). Descartes, por sua vez, diz ter conseguido encontrar em si mesmo o princípio claro e evidente, capaz de sustentar o edifício de uma nova metafísica e uma nova ciência.

⁴¹ O leitor pode encontrar um ótimo resumo dessa longa história no verbete Sujeito, presente no dicionário organizado por Barbara Cassin (2004).

Mas imediatamente observei que, ainda que desejasse pensar que tudo era falso, era absolutamente necessário que eu, que assim pensei, deveria ser algo; e como observei que esta verdade, eu penso, logo existo (*cogito ergo sum*), era tão certa e de tal evidência que nenhuma base para dúvida, ainda que extravagante, poderia ser alegada pelos cétricos capazes de abalá-la, concluí que posso, sem ressalva, aceitar como o primeiro princípio da filosofia à qual estava à busca (DESCARTES, 2011, pp. 36-7).

Montaigne foi o grande destruidor das crenças e verdades antigas, porém, ele não empreendeu essa tarefa por vontade própria. Ele sofre da atmosfera de dúvida e incerteza que paira na cultura em que viveu, sua única opção é duvidar de tudo. Descartes libertou-se da dúvida, pois pôde dominá-la ao conseguir exercê-la como método. O primeiro é coagido pela dúvida, o segundo duvida como ato voluntário⁴². Se Descartes considerava, por um lado, que o pensamento escolástico precisava ser substituído por outro, por outro, acreditava que o ceticismo de Montaigne deveria ser superado.

Esses dois personagens também expressam o espírito de sua época por estarem fartos da sabedoria envelhecida e da sujeição a seus mestres aristotélicos, o que estimulava que o conhecimento fosse buscado no livro do mundo. As viagens se tornaram o verdadeiro colégio da vida, daí o interesse pelo contato com culturas, povos e línguas diferentes. Mas aqui novamente os caminhos de ambos se desencontram, Descartes abre mão das experiências acumuladas pelas vivências e decide optar por outra forma de experiência no estudo de si, chamada por ele de *Meditações metafísicas*.

Mas depois de estar por vários anos ocupado em estudar o livro do mundo, e tentando juntar um pouco de experiência, eu afinal resolvi me fazer objeto de estudo, e empregar todos os poderes da minha mente na escolha dos caminhos que deveria seguir, um empreendimento que foi acompanhado de maior sucesso que teria tido se nunca tivesse deixado meu país ou meus livros (Ibidem, p. 19).

As *Meditações* começam com Descartes relatando que o saber recebido por ele de seus mestres estava sustentado sobre princípios tão mal assegurados que seria necessário se desfazer de tudo aquilo e filosofar como se ninguém antes tivesse feito. O propósito dessa investigação é avaliar se há pelo menos algum ponto fixo e assegurado, capaz de servir como fundamento

⁴² Nas palavras de Koyré (1938/1992): “O cétrico será vencido pelas suas próprias armas. Duvida... Pois bem! Vamos ensinar-lhe a duvidar. A nossa dúvida não será um estado – estado de uma incerteza negligente -, será uma ação, um ato livre, voluntário, e que levaremos às últimas consequências. Dúvida-estado, dúvida-ação: a ruptura é profunda. E, no fundo, a vitória – em princípio – está já alcançada. Porque a dúvida, o cétrico e Montaigne sofrem-na. Descartes exerce-a. Ao exercê-la livremente dominou-a. E assim se libertou dela” (p. 36).

para o edifício de uma nova ciência. E, caso essa tarefa obtenha êxito, também estará demonstrado o inútil esforço dos cétricos.

Arquimedes, para tirar o globo terrestre de sua posição e transportá-lo para outro lugar, nada pedia senão um ponto que fosse fixo e assegurado. Assim, terei direito de conceber altas esperanças, se for feliz o bastante para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável (DESCARTES, 2016, pp. 41-2).

Para encontrar algum ponto fixo e assegurado, o método consiste em tratar como absolutamente falso tudo o que seja simplesmente incerto ou duvidoso. A primeira dúvida recai sobre o conhecimento retirado da apreensão sensível do mundo, pois os sentidos são fontes de erro e de engano. A única coisa que parece certa e indubitável, nesse sentido, são os objetos da aritmética e da geometria, por serem indiferentes ao mundo empírico. Em virtude da simplicidade e generalidade encontrada nos objetos abstratos da matemática, ela se coloca como candidata para servir de fundamento ao edifício da nova ciência.

Contudo, o conhecimento assegurado pela matemática também é colocado em dúvida, pois pode ser que exista uma criatura poderosa e astuciosa que esteja empregando seus poderes para enganar até mesmo sobre o valor de dois mais três ser cinco ou que o quadrado possui quatro lados. “Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte de verdade, mas certo gênio maligno, não menos astuto e enganador que poderoso, que empregou toda sua indústria em enganar-me” (Ibidem, p. 38). A dúvida iniciada sobre o erro dos sentidos se generaliza na dúvida metafísica do Gênio maligno.

O processo hiperbólico da dúvida conduz ao problema sobre o que resta do “Eu”, depois de ter sido desapossado dos sentidos e do próprio corpo, expresso na pergunta: “sou algo?”. A resposta para essa pergunta não pode ser o nada, pois, mesmo para estar enganado, é preciso ser alguma coisa. Por sua vez, essa resposta remete para outra pergunta: “então, o que sou?”. A dúvida sendo uma expressão do pensamento, é possível estabelecer como certo que “sou algo que pensa”. A certeza de que “duvido, portanto, existo”, remete de maneira implícita ao enunciado *cogito ergo sum* (penso, logo, existo) presente no *Discurso sobre o método*.

Não admito agora nada que não seja necessariamente verdade: não sou, então precisamente falando, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cujo significado era-me interiormente desconhecido (Ibidem, p. 46).

Depois de realizar o primeiro passo e extrair como certo ser uma coisa que pensa, é necessário responder o que isso significa exatamente. “Isto é uma coisa que duvida, que

concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina e que sente” (Ibidem, p. 47-8). A constatação de que há manifestação de pensamento é o que autentica o *Cogito*, mas ainda não existe qualquer garantia em relação ao conteúdo desses pensamentos serem verdadeiros ou falsos.

O *Cogito* só pode ser constatado enquanto houver atividade do pensamento, por esse motivo, corre-se o risco de parar de pensar significar também parar de existir. “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, durante o tempo em que penso; pois talvez pudesse ocorrer, se eu cessar de pensar, que cessasse ao mesmo tempo de ser ou de existir” (Ibidem, p. 46). O *Cogito* é o produto do pensamento esvaziado de qualquer conteúdo e produzido em instantes separados no tempo, como veremos em breve, essas duas características são fundamentais na interpretação realizada por Lacan

O desdobramento da questão “sou algo?” recebe agora como resposta que “sou algo que existe enquanto pensa”, contudo, até o momento, não é possível extrair nada mais além disso. Esse impasse ocorre porque o argumento do Gênio maligno ainda está presente no interior das meditações. Por causa disso, caso ocorresse de passar da verdade do *Cogito* à verdade do conteúdo do pensamento ou do mundo externo, toda investigação estaria novamente envolvida pela noite da dúvida generalizada.

A segunda meditação encerra com o *Cogito* sendo concebido como primeira verdade clara e distinta na investigação. Com ele, cria-se uma exceção no interior da dúvida universal. Porém, como podemos observar, ele está reduzido ao puro intelecto, sendo sua constatação pontual e extraída sob condições contingentes, quando há manifestação do pensamento esvaziado de qualquer conteúdo. E além disso, até esse momento, ele também está desvinculado de qualquer substância corpórea.

A depuração dessa primeira evidência ocorre porque, nas *Meditações*, o encadeamento da ordem das razões segue o princípio da geometria euclidiana, progredindo do mais simples ao mais complexo, em que cada termo depende do precedente e determina o subsequente. Por isso, não se pode partir da noção escolástica de que o Homem é um animal racional, pois seria necessário já saber de maneira prévia o que é o animal e o que é o racional. E, por esse método estabelecer como pressuposto que o simples é mais verdadeiro do que o composto, até o presente momento não pode ser admitido algo tão complexo como o Eu pessoal concreto, o que só será considerado na última meditação.

O conhecimento que podemos ter da substância individual (espiritual ou material) está longe de ser o primeiro na ordem das razões. Embora originalmente eu só me reconheça no eu que está em mim e que, por

consequência, é de fato individual, o *Cogito*, tomado em si mesmo, não me revela que eu sou uma substância individual. Ele me revela que sou um eu pensante (idêntico em cada um). Com efeito, só há ciência do matematicamente necessário. Não basta, portanto, que o eu que anuncia o *Cogito* seja ao mesmo tempo de fato um indivíduo concreto para que, por isso mesmo, eu tenha a ciência deste indivíduo como tal. De fato, esse “eu” está também unido a um corpo, mas este corpo não existe ainda de direito para minha ciência. Uma ciência do eu como indivíduo, pessoa, etc., só pode aparecer quando eu tiver consciência de que é necessário que eu me reconheça como indivíduo (GUEROULT, 2016, p. 136).

A evidência clara e distinta do *Cogito* foi o que restou do espírito depois que se despiu de todo o conteúdo que pudesse levar ao erro e à incerteza, porém torná-lo uma simples tomada de consciência de si pelo autor é desconsiderar o principal⁴³. O propósito das meditações não consiste em fornecer uma introspeção psicológica, uma biografia intelectual ou um relato de experiência. Fazer delas um relato literário sobre o “Eu” é limitar suas pretensões e convertê-las em um psicologismo sem rigor e sem vigor. A investigação psicológica presente nelas está submetida e orientada por uma especulação racional oriunda do método geométrico, com o objetivo de fornecer uma doutrina filosófica.

O *Cogito* é o produto de um raciocínio lógico que visa servir de axioma para o edifício da nova ciência. Porém, sua evidência se restringe ao âmbito puramente subjetivo, não possuindo qualquer valor de verdade acerca das coisas objetivas. Para realizar esse passo, é necessário primeiramente se desfazer da hipótese do Gênio maligno através do argumento da existência de Deus. Portanto, o lugar de certeza absoluta atribuída ao *Cogito*, responsável pela sustentação do novo mundo, precisará ser relativizada nas meditações seguintes.

Em razão dos princípios adotados por Descartes em sua investigação, não é possível estabelecer que o *Cogito* é atributo de um Eu pessoal concreto e individual. Essa noção complexa não faz parte do começo de sua pesquisa. A única coisa simples o suficiente que pode ser admitida até o presente momento é que “sou algo que existe enquanto pensa”, sem garantia sobre o conteúdo do pensamento e dependente de seu exercício para continuar existindo. Esses elementos serão importantes para Lacan separar o sujeito da psicanálise das noções de pessoa ou indivíduo, e, assim, caracterizá-lo como efeito da articulação entre significantes sem referente e produzido em momentos evanescentes.

⁴³ Nas palavras de Gueroult (2016): “A psicologia está assim a serviço de uma especulação racional; a reflexão é comandada por uma ordem que é aquela mesma que comanda a pesquisa matemática. Não somente não é o caso de observar e relatar o que se passa em mim; não somente se trata de chegar até a essência de meu eu – o que excede as forças de toda a psicologia – e de dar conta, por meio desta essência, de tudo o que se descobre em minha alma segundo a ordem; mas também, e, sobretudo, trata-se de determinar os limites de meu espírito, de fundar o valor objetivo de minhas ideias e, através disso, o da ciência” (p. 94).

Por ora, antes de avançar na leitura das *Meditações*, é necessário interrogar: “o que é o sujeito do pensamento?”. A querela sobre essa questão percorreu uma longa tradição que envolveu séculos de embates, cujos esforços de Descartes e de Freud se situam apenas como capítulos dessa história. O contexto criado por Lacan na década de cinquenta, com o objetivo de aproximar os dois autores, consiste justamente em situar como o pensamento cartesiano respondeu essa pergunta e como sua resposta foi virada ao avesso e subvertida pelo pensamento freudiano.

Na avaliação de Nietzsche, o equívoco de Descartes foi de ter acreditado que poderia subtrair o “Eu penso” do procedimento da dúvida. O entusiasmo causado pela evidência do *Cogito* fez com que seu método fosse interrompido precipitadamente, antes de avaliar se o pensamento ocorre quando eu quero ou impõe-se quando bem quer. Avançando sobre o caminho abandonado pela dúvida cartesiana, Nietzsche conclui que “algo pensa” e apenas no momento seguinte esse pensamento é apropriado por um “Eu”. Com isso, ele retira o “Eu penso” de sua condição de certeza imediata, tornando-o resultado apenas de um hábito gramatical.

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado - um pensamento vem quando “ele” quer e não quando “eu quero”, de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que esse “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de uma maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata” (NIETZSCHE, 2016, p. 21).

Lévi-Strauss sustenta que, ao lado da doutrina filosófica da exaltação da primeira pessoal do *Cogito*, surgiu outra na qual os processos são anunciados na terceira pessoal. A pergunta colocada por Montaigne com o seu “o que sei eu?”, é retomada com Rousseau na forma de “o que sou?”. É essa pergunta que dá o ponta pé inicial n’*Os devaneios do caminhante solitário*, cujo método empregado para respondê-la consiste em simplesmente falar sobre os episódios aparentemente mais insignificante antes de pensar, de modo que somente um exame posterior permita estabelecer suas relações. Com essa espécie de protótipo de sessão analítica, Lévi-Strauss compreende que Rousseau explicitava existir um “Ele” que se pensa em mim e que me faz duvidar se sou “Eu” realmente quem penso.

O que Rousseau expressa, portanto – verdade surpreendente, ainda que a psicologia e a etnologia a tenha tornado mais familiar -, é que existe um “ele” que se pensa em mim mesmo e que me faz duvidar de saída se sou eu mesmo

quem pensa. Descartes achava que podia responder ao “que sei eu?” de Montaigne (de onde isso tudo veio) afirmando que sei quem eu sou, já que penso, ao que retorque Rousseau um “que sou eu?”. Pergunta sem saída óbvia, na medida em que supõe que outra, mais essencial – “eu sou?” – tenha sido resolvida, quando a experiência íntima fornece apenas esse “ele” que Rousseau descobriu e tratou de explorar com lucidez (LÉVI-STRAUSS, 1962/2017, p. 46).

O primeiro grande momento em que Lacan confronta Descartes com Freud pode ser encontrado no texto *A instância da letra no inconsciente* de 1957. Nessa oportunidade, ele insiste em sublinhar que não foi em vão que o fundador da psicanálise fez uso da expressão pensamentos (*Gedanken*) inconscientes quando tratou de sua invenção. “Pois Freud designa por esse termo [pensamentos] os elementos que estão em jogo no inconsciente, isto é, nos mecanismos significantes que acabo de reconhecer nele” (LACAN, 1957/1998, p. 521, nosso grifo). O psicanalista francês compreende que através das leis sintáticas de articulação entre os significantes, o que estava fazendo era recobrir o que Freud pretendeu dizer utilizando o termo pensamento.

A teoria lacaniana do significante possui como objetivo tornar inteligível como o pensamento inconsciente se articula, mas resta saber: “o que assim pensa em meu lugar será, pois, um outro eu?” (Ibidem, p. 527). O inconsciente poderia ser compreendido como uma espécie de homúnculo que reside no interior de cada indivíduo, responsável por fazer com que realize aquilo que não pretendia conscientemente. Para desfazer esse mal-entendido, logo em seguida o próprio autor responde que o inconsciente é o discurso do Outro. Portanto, o lugar compreendido como uma bateria de significantes cujo funcionamento decorre de suas próprias leis, chamado por Lacan de Outro, é que pensa lá onde o indivíduo não supõe pensar.

Essa perspectiva retira o sujeito da condição exclusiva de detentor do pensamento, visto que o inconsciente é constituído por pensamentos tão articulados quanto qualquer um realizado ao nível da consciência. Isso abre uma nova dimensão da condição humana em que não apenas o “Eu” pensa, fala ou sabe, senão que também “Isso” pensa, fala ou sabe como discurso do Outro.

Essa paixão do significante, por conseguinte, toma-se uma nova dimensão da condição humana, na medida em que não somente o homem fala, mas em que, no homem e através do homem, isso fala, em que sua natureza torna-se tecida por efeitos onde se encontra a estrutura da linguagem em cuja matéria ele se transforma, e em que por isso ressoa nele, para-além de tudo o que a psicologia das ideias pôde conceber, a relação da palavra (LACAN, 1958/1998, pp. 695-6).

Lacan busca resgatar o termo pensamento inconsciente porque não acredita existir um abismo intransponível entre Freud e Descartes, senão que ambos representam o anverso e o reverso de um único discurso construído na modernidade sobre o sujeito. É por estar orientado com essa leitura, que o psicanalista francês pode reinterpretar o famoso enunciado cartesiano no campo analítico do seguinte modo: “penso onde não sou [“Eu” que penso], logo sou onde [“Eu”] não penso” (LACAN, 1957/1998, p. 521, nosso grifo). Não estamos diante de uma oposição entre o discurso da razão e o inconsciente, como uma leitura precipitada pode sugerir. Ao contrário disso, o propósito de Lacan é reivindicar o lugar no debate das Luzes no qual pertence o inconsciente depois de Freud.

A reformulação do conceito de inconsciente, segundo os pressupostos teóricos do estruturalismo, possibilitou distingui-lo da concepção freudiana, concebida como depósito de conteúdos recalçados. Com isso, foi possível pensá-lo como sendo constituído pela articulação de elementos desprovidos de conteúdo e coerentes em sua lógica combinatória, desvinculando, assim, o inconsciente de noções como interioridade e subjetividade. Isso permitiu que fosse dado o passo que era impensado para René Descartes, conceber que existem pensamentos plenamente articulados lá onde o “Eu” não pensa pensar.

Foi isso mesmo que Freud descobriu precisamente por volta de 1920 e consistiu, de certa forma, no ponto de inversão de sua descoberta. Foi quando depois de ter soletrado o inconsciente, que eu desafio que possam dizer que isso seja outra coisa, ele observou o seguinte: que há um saber perfeitamente articulado, no qual, rigorosamente, nenhum sujeito é responsável (LACAN, 1969-70, p. 35, nossa tradução).

Lacan compreende que o inconsciente trouxe problemas que atravessam o campo filosófico de Descartes a Hegel, sobre o papel do sujeito na agência da ação. A definição de sujeito que emergiu na modernidade, compreendido como consciente de suas ações e senhor de suas vontades, iniciada no *Cogito* cartesiano e concluída na consciência-de-si (*Selbstbewußtsein*) hegeliana, precisaria ser colocada sob crítica depois do inconsciente.

O conceito de sujeito suposto saber é uma das respostas fornecidas por Lacan para criticar a noção moderna do sujeito como agente⁴⁴. Longe de esse conceito se restringir ao âmbito exclusivo da clínica psicanalítica, ele também se endereça ao problema identificado na

⁴⁴ Na lição de 15 de novembro, Lacan (1961-62) comenta: “E aqui trago uma fórmula que teremos que retomar das próximas vezes, é essa: o que estamos lidando, já que somos psicanalistas, é subverter radicalmente, tornar impossível esse preconceito que é o mais radical e que consistiu no verdadeiro suporte de todo o desenvolvimento da filosofia, no qual podemos dizer que é o limite mais além do qual nossa experiência ultrapassou, limite esse no qual começa a possibilidade do inconsciente. É que nunca houve, na linhagem filosófica que se desenvolveu a partir das investigações cartesianas, ditas do *Cogito*, outro sujeito senão esse que destaco sob essa fórmula: o sujeito suposto saber” (p. 8, nossa tradução).

tradição filosófica. A compreensão de que há um saber perfeitamente articulado e produzido pelo funcionamento autônomo da articulação entre significantes permite estabelecer que o sujeito é apenas o suposto agente responsável por esse saber. Isso significa dizer que o saber insabido produzido no contexto analítico não é extraído do interior de alguém, mas instaurado pelo campo do Outro.

Aqui, o levitante da intersubjetividade mostrará sua finura ao indagar: sujeito suposto por quem, senão por outro sujeito? Uma lembrança de Aristóteles, uma pitada das categorias, por gentileza, para desenlamear esse sujeito do subjetivo. Um sujeito não supõe nada, ele é suposto (LACAN, 1967b/2003, p. 253).

Como alternativa à noção moderna de sujeito, Lacan tentou recorrer em diferentes momentos ao sentido antigo de sujeito. O que Aristóteles (2019) chamou no grego de *hypokeimenon* (ὑποκείμενον) e que foi traduzido para o latim como *subjectum*, significava o oposto do que ficou estabelecido posteriormente. O sujeito antigo é o que está subposto, ou seja, aquilo que é colocado em baixo. Trata-se do elemento ontológico ou lógico sob o qual os predicados são depositados. Essa noção permanece ainda presente na gramática, como o sujeito que recebe os predicados da oração. Portanto, o sujeito antigo jamais poderia ser concebido como agente da ação, como ocorre com o sujeito moderno, pois ele não é nada mais do que o suporte passivo sobre o qual os predicados são ditos. Nesse caso, o sujeito da psicanálise encontra-se na posição de subordinado ou assujeitado frente ao funcionamento autônomo dos significantes.

Lacan (1960a/1998) compreende que Freud subverteu o sujeito moderno, mesmo ser ter consciência do acontecimento que desencadeou, ao conceber o inconsciente como um saber plenamente articulado no qual nenhum sujeito é responsável. Concordamos com Vaysse (1999) que o melhor modo de compreender tal subversão não esteja em proclamar Freud contra Descartes, mas de colocar Freud como o último dos herdeiros de Descartes no que diz respeito à problemática da subjetividade moderna. Dessa forma, ambos compõem o anverso e o reverso de um único discurso.

Agora que sabemos da aproximação estabelecida por Lacan na década de cinquenta entre Freud e Descartes, talvez nos deixe menos surpresos o seu anúncio no seminário de 1964. Nessa oportunidade, ele realiza uma nova interpretação do *Cogito*, não mais para tratar da subversão freudiana, mas sustentando que é sobre o próprio sujeito cartesiano que se opera na

prática analítica⁴⁵. A psicanálise não apenas subverte, como também se funda sobre o sujeito da ciência moderna. A partir desse momento, o nosso objetivo será esclarecer essa tese.

5.2 O sujeito inquieto

No seminário de 1964, Lacan anuncia que sua definição de sujeito deve ser severamente separada das noções de indivíduo, pessoa ou cidadão presentes na cultura ocidental. E também precisa ser distinguida do substrato vivo e do fenômeno subjetivo. Essas delimitações precisam ser realizadas, segundo ele, pois sua concepção de sujeito é pensada como sendo o produto da articulação entre significantes. Contudo, o autor curiosamente compreende que sua definição equivale estritamente ao sujeito cartesiano.

Em meu relatório de Roma, procedi a uma nova aliança com o sentido da descoberta freudiana. O inconsciente é a soma dos efeitos da fala, sobre um sujeito [em sua definição moderna], nesse nível em que o sujeito [em sua definição antiga] se constitui pelos efeitos do significante. Isto marca bem que, com o termo sujeito - é por isso que o lembrei uma origem [aristotélica] - não designamos o substrato vivo de que precisa o fenômeno subjetivo, nem qualquer espécie de substância, nem qualquer ser do conhecimento em sua patia, segunda ou primitiva, nem mesmo o logos que se encarnaria em alguma parte, mas o sujeito cartesiano, que aparece no momento em que a dúvida se reconhece como certeza - só que, pela nossa abordagem, as bases desse sujeito se revelam bem mais largas, mas, ao mesmo tempo, bem mais servas quanto à certeza que ele rateia. É isto que é o inconsciente (LACAN, 1964/2008, p. 126, nosso grifo).

Na primeira parte do presente capítulo, observamos que o *Cogito* foi o que restou do espírito depois da aplicação do método da dúvida generalizada. Ele consiste na simples constatação de que “sou algo que existe enquanto pensa”, sem qualquer garantia sobre o conteúdo do pensamento e dependente de seu exercício para poder continuar existindo. Em nossa leitura, obtivemos também como resultado que o *Cogito* não pode ser concebido como sendo o atributo do eu pessoal concreto e individual, pois essas noções complexas não poderiam ser utilizadas até aquele momento nas *Meditações*.

Lacan destaca que o *Cogito* consiste no puro pensamento esvaziado de conteúdo e produzido em um instante evanescente. É precisamente essa definição que será usada para

⁴⁵ Nesse sentido, nossa interpretação encontra-se alinhada com Balmès (2002): “Retomar as leituras sempre renovadas do *Cogito* segundo o método lacaniano do quarto de giro, constituiria por si só o objeto de um trabalho que não empreenderemos aqui. Recordamos simplesmente a surpresa que representou, para quem só havia retido a ideia de uma subversão freudiana do *Cogito*, a afirmação de Lacan, no mesmo ano d’*Os quatro conceitos*, de que o único sujeito sobre o qual atuamos em psicanálise é o sujeito definido pelo *Cogito*, equivalente para ele ao sujeito da ciência” (p. 148).

justificar que o *Cogito* cartesiano fundou o sujeito da psicanálise. Para analisar com maiores detalhes seu argumento, precisamos retomar brevemente os desdobramentos da teoria lacaniana do significante.

O primeiro argumento dessa teoria é que um significante enquanto tal não significa ou representa nada, porque é necessário que esteja articulado com ao menos mais um significante⁴⁶. Qualquer material produzido no contexto das sessões precisa estar vinculado com outro para que possa ser concebido enquanto significante, caso contrário serão apenas palavras, gestos, silêncio, hesitações, modulação de fala, etc. Seguindo esse princípio, um ato falho, um lapso de linguagem ou um chiste só podem ser considerados como formação do inconsciente caso sejam relacionados com algum outro material que surgiu ou que ainda surgirá no contexto da análise.

Nota-se que, além da lógica de articulação entre os significantes, é acrescentada uma temporalidade específica, visto que o material de determinada sessão pode estar relacionado com algo que já foi ou que ainda será expresso. Podemos observar que não estamos diante do funcionamento espontâneo da fala, mas de uma concepção teórica de linguagem. Portanto, se o inconsciente está estruturado como uma linguagem, como sugeriu Lacan, é necessário considerar qual modelo espaço-temporal atende essa exigência teórica.

Habitualmente imaginamos que o discurso se constitui como uma linha unidirecional contínua, formada através da sucessão das palavras, mas, diferente disso, Lacan argumenta que o inconsciente depende da temporalidade chamada em francês de *après-coup* (no português foi traduzido por “só depois”). Com isso, o inconsciente não pode ser pensado como pertencente ao passado da história de alguém, pois, devido a sua temporalidade, o discurso só se realiza no futuro. Podemos descrever seu movimento como uma linha que se fecha sobre ela mesma, produzindo uma borda e delimitando um buraco. A palavra usada em francês para descrever esse movimento se chama *boucler*, o qual podemos esquematizar da seguinte maneira:

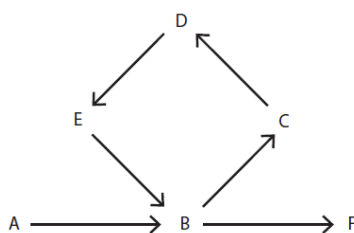


Figura 13 - Estrutura combinatória do *boucler* significante.
Fonte – Eidelsztein (2018, p. 73).

⁴⁶ A estrutura lógica do significante é apresentada de maneira bastante clara na lição de 21 de março de 1956 (LACAN, 1955-56/1985).

Na edição brasileira dos *Escritos*, optou-se por traduzir *boucler* por *fechar*, contudo essa escolha guarda consigo algumas imprecisões. Em francês, *boucler*⁴⁷ refere-se ao formato de um cinto afivelado, de um laço ou de um cacho de cabelo. As palavras *boucler* em francês e *loop* em inglês possuem o mesmo significado, ambas descrevem uma linha que se fecha sobre ela mesma produzindo uma continuidade. Em razão disso, traduzir *boucler* por *fechar* não se justifica, pois induz ao leitor que o inconsciente é um recipiente que precisa ser aberto, além de não corresponder ao movimento descrito.

A estrutura daquilo que se fecha [ferme] inscreve-se, com efeito, numa geometria em que o espaço se reduz a uma combinatória: ela é, propriamente falando, o que ali se chama de uma *borda*. Ao estudá-la formalmente nas consequências da irredutibilidade de seu corte, nela poderemos reordenar algumas funções, entre a estética e a lógica, das mais interessantes. Nisso percebemos que é o fechamento [fermeture] do inconsciente que fornece a chave de seu espaço e, nomeadamente, a compreensão da impropriedade que há em fazer dele um interior. Ele também demonstra o núcleo de um tempo reversivo, muito necessário de introduzir em toda eficácia do discurso, e já bastante sensível na retroação - na qual insistimos há muito tempo - do efeito de sentido na frase, o qual exige, para se fechar [*boucler*], sua última palavra (LACAN, 1960/1998, pp. 852-3).

Essa precisão esclarece que o inconsciente não está no interior de um indivíduo, pois se trata do discurso produzido *entre* analista e analisando. Também esclarece que o inconsciente não é algo profundo, já que sua geometria se assemelha a uma superfície constituída pela combinatória de letras, que se fecha sobre ela mesma na forma de um cacho de cabelo. Para essa superfície se fechar, produzindo uma borda no movimento realizado, um de seus elementos precisa se repetir (no esquema acima o “b”). Com isso, podemos reescrever o título de um dos textos do Lacan dizendo que o inconsciente é o lugar onde há *insistência* da letra.

Contudo, se o discurso é constituído como uma combinatória de letras que se fecha na forma de um *boucler*, isso não ocorre de forma espontânea, pois é necessário que exista o exercício da função, chamada em psicanálise de analista, que considere como o circuito se completa para que ocorra uma produção do inconsciente. A racionalidade do inconsciente precisa ser construída em análise através da prática de leitura e escrita do analista.

Lacan argumenta que o significante é pura diferença consigo mesmo, indicando que ele não produz uma tautologia em sua articulação com outro significante. Se houvesse tautologia na articulação entre significantes, o esquema acima deveria ser representado na forma de um

⁴⁷ Conferir em: <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=1453927380>.

círculo, onde o b seria igual ao b . Com essa precisão, podemos afirmar que o segundo b' que se repete é diferente do primeiro b .

Ele acrescenta ainda que o movimento em forma de *boucler* significante produz uma *béance*, no português encontramos essa palavra sendo traduzida por hiância, fenda ou buraco⁴⁸. Na tradução para o espanhol, Ricardo Rodríguez Ponte sugeriu traduzi-la por *oquedad*, que no português refere-se àquilo que é oco. Essas opções de traduções visam evidenciar que o *boucler* significante não decorre de uma simples relação causal, pois é necessário considerar que b é causa de b' assim como b' é causa de b , onde ambos só existem em sua mútua dependência.

Alfredo Eidelsztein lembra ainda que *béance* pode também designar em francês “estar boquiaberto”, assim como *béant* refere-se ao estado de surpresa produzido por algo inesperado. Com essa última definição, podemos dizer que o segundo b' surge como algo inesperado, não por ser absolutamente novo, mas por se tratar do que não era sabido daquilo que já se sabia (b). Portanto, cada volta realizada no circuito do *boucler* cria consigo o efeito de surpresa por causa do sentido inesperado que se precipitou.

Na citação anterior, Lacan comenta que o fechamento do *boucler* significante possui uma estrutura de corte, cujo estudo poderia reordenar algumas funções que vão da estética à lógica. O pano de fundo desse comentário consiste em dizer que tal corte é realizado sobre uma superfície chamada na matemática de banda de Möebius. Podemos representá-la em Topologia Combinatória como uma superfície bidimensional constituída de meia torção ou semigiro, ilustrada na imagem pelo sentido das setas.



Figura 14 - Construção da banda de Möebius.

Fonte - Tomei (1993, p. 30)

A banda de Möebius é uma superfície unilátera e possui apenas uma única borda, embora pareça que seja constituída por dois lados⁴⁹. Isso significa que atravessando sua superfície não saímos do outro lado, mas do mesmo lado por ela ser unilátera. É possível percorrer sua estrutura completa de maneira contínua e chegar ao mesmo lugar da posição de

⁴⁸ No parágrafo acima da citação anterior, Lacan (1960/1998) escreve: “Hiância [Béance], pulsação, uma alternância de sucção, para seguirmos certas indicações de Freud: é disso que precisamos dar conta, e foi isso que tratamos de fazer fundamentando-o numa topologia” (p. 852).

⁴⁹ A banda de Möebius é topologicamente diferente, por exemplo, ao cilindro que consiste em uma superfície bilátera e que possui duas bordas. Nesse sentido, elas não são homeomorfas por possuir diferentes posições do espaço (TOMEI, 1993).

partida, sem que seja necessário realizar qualquer salto. No caso de percorrer somente metade de sua estrutura, passamos ao sentido inverso em relação à posição inicial.

O interesse pela banda de Möebius, no qual Lacan menciona, passa pelo exercício de submergir sua superfície no espaço tridimensional e realizar um corte sobre sua linha central⁵⁰. Contrariando nossas expectativas, depois de ser realizado esse procedimento, não obtemos como resultado duas bandas de Möebius. Ela transforma-se em uma única fita bilátera com duas bordas. Portanto, após ser produzido o corte, o que era uma estrutura unilátera e contínua converte-se em uma estrutura bilátera e descontínua.

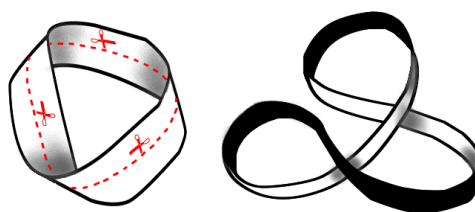


Figura 15 - Transformação da banda de Möebius em fita bilátera.
Fonte - Adaptado de Tomei (1993).

O corte completo na banda de Möebius a transforma em fita bilátera. Como observamos ocorrer com essa superfície, é preciso realizar o percurso completo sobre toda estrutura do discurso em análise para “só depois” verificar que possuía dois lados, os quais eram até então desconhecidos. O corte produzido pelo *boucler* significativo faz com que surja um anverso e um reverso no discurso em análise⁵¹. Ele revela que lá onde supostamente só havia o sujeito agente de seus próprios pensamentos, também havia o sujeito subordinado pela articulação autônoma dos significantes. Nesse momento, ambas posições representam os dois lados da superfície de um único discurso.

Foi mencionado acima que o significante não representa nada, porém aqui é necessário atualizar essa definição de acordo com uma reconceituação feita por Lacan desde o seminário de 1961-2. Nesse período, o significante é definido como sendo o que representa o sujeito para outro significante. Nesse caso, o sujeito lacaniano no sentido estrito é o intervalo localizado entre dois significantes ou entre duas posições referentes aos dois lados do mesmo discurso. O

⁵⁰ Como atividade recreativa o leitor pode realizar esse exercício utilizando folha de papel e tesoura. Lembrando-se apenas que se trata de uma ilustração da banda de Möebius, visto que ela é uma superfície bidimensional e uma folha de papel possui três dimensões.

⁵¹ Podemos observar que o chamado corte não consiste em encerrar uma sessão, mas produzir uma estrutura de *boucler* sobre o discurso em análise de modo que possa surgir seu anverso e reverso.

percurso de leitura realizado nos permite precisar que o sujeito é caracterizado como dividido ou intervalar, por estar na posição de ambivalência frente a dois lugares discursivos⁵².

Contudo, Lacan adverte que o *boucler* significante não oferece um lugar turístico para o sujeito, pois, assim como o fechamento do circuito é o que torna possível o seu surgimento, ele também é responsável por seu desaparecimento. Se o sujeito surge no primeiro momento como dividido simultaneamente entre duas posições discursivas, ele desaparece no segundo momento sob apenas uma delas⁵³. A estrutura do discurso que tinha se tornado bilátera converte-se novamente em unilátera. Isso significa que, onde o sujeito surgiu como dividido entre duas posições, o Eu indiviso reivindica o seu lugar de direito. Nas palavras de Lacan (1965/1998): “lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu] advir” (p. 878). Nesse sentido, só é possível dizer que houve sujeito de forma retroativa e quando não há mais, quando desapareceu.

O efeito de desaparecimento do sujeito é vinculado ao fator letal do significante. Em razão disso, o sujeito não pode ser compreendido como uma substância que se prolonga ao longo do tempo. Ele é o que surge com o corte produzido pelo *boucler* significante para logo em seguida desaparecer. Em reiterados momentos, Lacan explicita que o sujeito é evanescente porque possui como característica ser temporal.

Vocês compreendem igualmente que, se lhes falei do inconsciente como do que se abre e se fecha, é que sua essência é de marcar esse tempo pelo qual, por nascer com o significante, o sujeito nasce dividido. O sujeito é esse surgimento que, justo antes, como sujeito, não era nada, mas que, apenas aparecido, se coagula em significante (LACAN, 1964/2008, p. 194).

Após esse itinerário, acreditamos ter esclarecido o comentário aparentemente inusitado feito por Lacan, segundo o qual o sujeito da psicanálise é fundado pelo sujeito cartesiano. Nossa leitura elucida o porquê de sua insistência em desvinculá-lo das noções de indivíduo, pessoa ou cidadão. O sujeito não possui interioridade, pois, assim como o *Cogito* é o produto do pensamento esvaziado de qualquer conteúdo, ele é o efeito da articulação produzida por significantes sem referente ou sentido. Nessa perspectiva, o sujeito da psicanálise é destituído de todo o universal antropológico, seja complexo de Édipo, sexualidade infantil, pulsão de morte, etc.

O sujeito da psicanálise também não é uma substância que se prolonga no tempo, pois surge para logo desaparecer, assim como o *Cogito* que depende do exercício do pensamento

⁵² Como um átomo que se comporta simultaneamente como partícula e onda.

⁵³ Também como um átomo, o sujeito passa a ser ou partícula ou onda.

para existir. O sujeito não é nem ser e nem não ser, é movimento. Ora, não é justamente sob esse aspecto que Lacan (1965/1998) declara Koyré como o seu guia, após tratar da mudança decisiva na posição do sujeito com o advento da ciência moderna? Basta lembrar que foi o filósofo e historiador russo, que levou ao solo francês uma filosofia hegeliana caracterizada como uma filosofia do tempo, cujo porvir adquire primazia sobre o ser. “A inquietude é o fundamento do ser” (KOYRÉ, 1934/2011, p. 170). A inquietude é apresentada como categoria filosófica privilegiada, graças a qual existe movimento entre o ser e o não ser. A presença da filosofia da inquietude de Koyré, evidencia-se mais ainda quando avançamos na interpretação lacaniana sobre o *Cogito*.

Na década de sessenta, Lacan (1966/2007) realizou uma conferência na cidade de Baltimore, nos Estados Unidos da América, junto com outros autores franceses, com o objetivo de levar ao país notícias da última moda parisiense: o estruturalismo. Ele resolve dar como título de seu pronunciamento o nome de *Of structure as an inmixing of an Otherness: prerequisite to any subject whatever*⁵⁴. Como o título de sua conferência indica, o sujeito da psicanálise se encontra em imisção com o Outro, nesse caso, entre ambos ocorre certa relação na qual não é possível estabelecer onde começa um e onde termina o outro.

A noção de imisção do sujeito com o Outro permite que seja considerado outro elemento importante presente na leitura lacaniana do Cogito, o qual por vezes é negligenciado pela maioria dos comentadores. Lacan comenta que existem duas operações na relação do sujeito com o Outro, chamadas de alienação e separação. A respeito da operação de alienação, seu argumento é que ela encontra seu momento inaugural na relação do Cogito com Deus. Para analisar essa declaração, é necessário irmos além da segunda meditação cartesiana.

5.3 A inquietude do ser: alienação e separação

Hegel (2005) comenta que, colocando o Eu como lugar absoluto da verdade, Descartes foi responsável por retirar o pensamento filosófico de seu extenso período teológico, como alguém que depois de uma longa viagem marítima finalmente pôde anunciar: “terra à vista!”. Porém, essa leitura precisa ser ponderada. A hipótese do Gênio maligno impossibilita que algo além da certeza puramente subjetiva do *Cogito* possa ser estabelecida como verdadeira. Esse quadro somente será alterado depois que essa hipótese for refutada com o argumento da

⁵⁴ Tentando captar mais o espírito da proposta e buscando menos uma tradução literal, sugerimos traduzir o título da conferência como *Da estrutura como imisção da Outridade: pré-requisito para qualquer consideração sobre o sujeito*.

existência de Deus. Para avaliar essa questão, precisamos seguir os desdobramentos realizados depois da segunda meditação.

A segunda meditação foi encerrada sendo concluído que mesmo colocando absolutamente tudo sob o crivo da dúvida, simplesmente não é possível duvidar que “existio enquanto penso”. Mas, por causa da hipótese do Gênio maligno, não era possível encadear outras verdades. O problema colocado na terceira meditação parte justamente da tarefa de investigar se há algo além da certeza subjetiva do *Cogito*. Para abordar esse problema, Descartes sugere que comecemos fechando os olhos, tapando os ouvidos e considerando vãs e falsas quaisquer imagens vindas do mundo.

Para investigar se há algo cujo valor objetivo comprove ser independente da certeza subjetiva do *Cogito*, são elencados três conjuntos de ideias que surgiram até o momento nas meditações: aquelas que nascem com o indivíduo (inatas), aquelas que advêm dos sentidos (advertências) e aquelas que são o resultado da combinação entre ideias (fictícias). Entre todas elas, recebe destaque aquela da existência do ser perfeito e infinito conferido em Deus.

É bastante simples o raciocínio usado para demonstrar que essa ideia possui valor objetivo e não representa uma criação do Eu. Ele consiste em definir que, se outrora estive imerso no engano e se desejo saber o que ainda não sei, é possível deduzir que sou algo imperfeito e infinito. O passo seguinte é aplicar o pressuposto segundo o qual o menos perfeito não pode ser causa do mais perfeito. Com base nisso, descobre-se que o Eu não pode ser o autor da ideia de Deus, senão que ela só pode ter sido inculcada em seu espírito por algo exterior.

A continuidade da investigação esclarece ainda que não saímos do ser finito e imperfeito do Eu para chegar ao ser infinito e perfeito de Deus, mas realizamos o caminho inverso. Isso é justificado porque o Eu somente consegue se reconhecer como finito e imperfeito, por possuir de maneira prévia uma ideia do ser infinito e perfeito. Portanto, conclui-se também que conheço primeiro Deus para posteriormente descobrir o que sou.

E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente pela negação do que é finito, assim como compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz; já que, ao contrário, vejo manifestamente que se encontra mais realidade na substância infinita do que na substância finita, e, portanto, que tenho de alguma forma em mim primeiro a noção do infinito do que do finito, ou seja, de Deus, do que de mim mesmo. Pois como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, ou seja, que me falta algo e que não sou totalmente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ente mais perfeito do que o meu, por comparação ao qual eu conhecia os defeitos de minha natureza? (DESCARTES, 2016, 72).

Descartes apresenta com esse argumento sua primeira prova da existência de Deus. A demonstração de que há valor objetivo na ideia de perfeição e infinitude, por ela existir de maneira independente em relação ao Eu, permite que possamos sair do terreno da certeza puramente subjetiva do *Cogito*.

O próximo passo consiste em interrogar se o Eu pode ser seu próprio criador, o que é respondido de forma negativa. Seguindo o mesmo pressuposto usado antes segundo o qual só o mais perfeito pode ser causa do menos perfeito, conclui-se que somente uma figura onipotente como aquela concebida em Deus pode ser meu criador. O Eu não pode ser causa de si senão criado por Deus, que, graças à sua onipotência, lhe preserva existindo de maneira contínua no tempo.

Com efeito, é uma coisa bem clara e bem evidente (a todos aqueles que considerarem com atenção a natureza do tempo) que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação que seria necessário para produzi-la e criá-la toda de novo, se ela ainda não existisse (Ibidem, pp. 77-8).

A segunda prova da existência de Deus faz uso do argumento de que somente aquilo que possui mais ser pode criar aquilo que possui menos ser. É necessário existir algo perfeito e infinito para criar algo imperfeito e finito. Com isso, descobre-se que Deus não apenas é o responsável por imprimir sobre o espírito sua marca, como também por criar e conservar o Eu. A simples constatação da existência de Deus revela que o Eu consiste em uma substância imperfeita e finita que se mantém existindo ao longo do tempo graças à sua onipotência.

A prova da existência de Deus serve também para solucionar o problema da hipótese do Gênio maligno deixado pelas meditações anteriores. Para isso, o argumento consiste em dizer que, uma vez conhecido que Deus é o ser perfeito e infinito, não é possível afirmar que ele induz ao erro e engano sem incorrer em contradição. Com isso, só pode ser concluído que, se existe algo tão poderoso, ele não pode ser fonte de engano, mas o lugar absoluto da verdade. A constatação de que Deus é o garantidor da verdade permite que seja restituído o valor de veracidade das coisas do mundo.

Gueroult avalia que Descartes buscou demonstrar que o *Cogito* está unido com Deus não por uma união mística, mas pelo pressuposto estritamente racional de que o finito está contido no infinito. Segundo ele, o filósofo precisou realizar um esforço de convencimento em suas primeiras meditações, se situando inicialmente ao nível do ateu, cuja persuasão é feita através das matemáticas; e do homem comum, cuja noção do finito é mais inteligível do que o infinito. Em razão disso, foi necessário partir das hipóteses do Gênio maligno, do *Cogito*

separado de Deus e do Eu finito que é capaz de criar-se. A partir da terceira meditação, estamos diante do *Cogito* autêntico pensado em sua união com Deus.

Embora só conheçamos o argumento da existência de Deus depois das duas primeiras meditações, ele se coloca como uma evidência mais clara e distinta do que o próprio *Cogito*. A constatação da presença de Deus representa ao espírito algo que lhe é independente e mais fundamental, sua manifestação é responsável por descortinar em mim o Outro que não sou eu mesmo.

Acha-se uma natureza que se revela à nossa intuição como fundamento que encontra em si mesmo, e não em nós, seu ponto de apoio, como se impondo em mim a despeito de mim, e que testemunha irresistivelmente seu valor objetivo, fazendo-me tocar diretamente no fundo de mim mesmo o Outro que não sou eu mesmo. Se Deus é a condição última da certeza, é necessário que num momento dado essa certeza se manifeste em mim como incondicionada e apareça, por consequência, como não dependendo das condições emanadas do sujeito. O sujeito deve se apagar diante de Deus (GUEROULT, 2016, p. 280).

A tese de Gueroult é sustentada no argumento de que existem duas ordens da razão nas *Meditações*. A primeira começa na dúvida generalizada e termina na evidência do *Cogito*. Porém, ela só permite estabelecer como verdadeiro o que se encontra circunscrito ao âmbito subjetivo. A verdade das coisas do mundo apenas pode ser considerada quando o Gênio maligno é refutado, o que somente ocorre através das duas provas da existência de Deus.

Para sair desse impasse, Descartes precisou introduzir na terceira meditação outra ordem de raciocínio. Ela parte da afirmação de que Deus existe e é responsável por assegurar que não há apenas engano no mundo, tornando-se desde então o primeiro elo no encadeamento das verdades. Portanto, o ordenamento das razões não é linear, mas constitui uma cadeia circular, em que o ponto de chegada converte-se no ponto de partida.

Seguindo essa interpretação, Ricouer (2014) comenta que o *Cogito* é formulado no mesmo momento em que ocorre sua crise. O autor observa que se o *Cogito* fosse o lugar de certeza absoluta, o encadeamento das verdades começaria com ele, chegaria em Deus, depois nas verdades matemáticas, nas coisas sensíveis e finalmente nos corpos. Porém, não é isso o que ocorre. Para sair dos limites da certeza subjetiva, foi necessário demonstrar que Deus existe e colocá-lo como ponto de partida na ordem das certezas. A subordinação do *Cogito* perante Deus acaba por rebaixar sua grandeza ontológica.

É possível observar que há um nítido contraste provocado sobre o *Cogito* pela simples presença divina. Por meio dela, descobrimos que Deus existe e sua evidência se mostra tão clara ao espírito como uma marca forjada na criatura por seu criador. Podemos perceber também que

não estávamos diante de uma concepção solipsista, pois foi demonstrado que o *Cogito* se encontra unido com Deus, assim como o finito ao infinito. Nesse instante, o próprio status do *Cogito* foi alterado. Ele deixou de ser apresentado pela constatação de que “existo enquanto penso” e tornou-se uma substância imperfeita e finita, que se mantém existindo durante o tempo graças à onipotência de Deus. Tendo em vista essa leitura, colocaremos em posição nossas baterias para avaliar o conceito lacaniano de alienação, no qual o autor comenta possuir em Descartes seu momento inaugural.

Em nossa investigação, conseguimos perceber que Lacan sustenta uma definição de sujeito bastante específica, na qual busca diferenciar das noções corriqueiras de indivíduo, pessoa ou cidadão. Ela é pensada como sendo estritamente o efeito do significante. Observamos que o sujeito da psicanálise é dividido por estar localizado na posição intervalar entre dois lugares discursivos, aberta pela articulação significante. Podemos observar também que ele possui como característica ser evanescente, pois, no momento seguinte, desaparece sob somente um dos lugares discursivos. A tese lacaniana é que essa definição de sujeito demonstra ser o correlato estrutural do *Cogito*, concebido nas duas primeiras meditações, como o produto do pensamento esvaziado de qualquer conteúdo e produzido em instantes separados no tempo.

Nos próximos passos, nos deteremos sobre os conceitos lacanianos de alienação e separação presentes no seminário de 1964 e no texto *Posição do Inconsciente*. Esses dois conceitos circunscrevem duas operações que ocorrem na inter-relação do sujeito (\$) com o Outro (A), em que ambas “se ordenam por uma relação circular, mas, no entanto, não-recíproca” (LACAN, 1960/1998, p. 854). Isso significa que cada uma das duas operações descreve processos diferentes embora elas sejam percorridas de formar circular, no qual o término de uma coincide com o começo da outra e vice-versa. A hipótese que orientará nossa leitura, busca evidenciar que essa formulação encontra influência na filosofia da inquietude do ser apresentada por Koyré. Guardemos essa informação na memória.

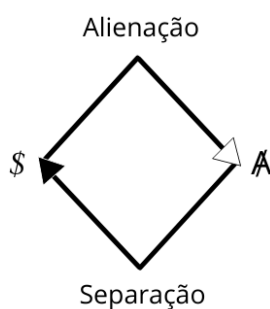


Figura 16 - Relação circular e não recíproca na alienação e separação.
Fonte - Nossa.

Eidelsztein (2009) sustenta que os conceitos de alienação e separação representam uma novidade dentro e fora dos limites da psicanálise. Ele observa que, embora Lacan trabalhe com novos conceitos, habitualmente é compreendido como se o sujeito estivesse alienado ao Outro e precisasse acender à sua própria individualidade se separando. O autor adverte, de maneira correta segundo o nosso juízo, que essa concepção individualista de sujeito não é coerente com o edifício teórico lacaniano. Outra contribuição importante em seu trabalho é distinguir o conceito lacaniano de alienação das formulações marxistas e hegelianas.

Depois de desfazer esses possíveis mal-entendidos, podemos nos ater ao objeto de nosso interesse. Lacan esclarece que o procedimento cartesiano representou o momento inaugural do que buscou recobrir com o conceito de alienação. “É no encaminhamento cartesiano que o *vel* [da alienação] é tomado pela primeira vez como constituinte da dialética do sujeito, desde então ineliminável em seu fundamento radical” (LACAN, 1964/2008, p. 216). Para podermos avaliar esse comentário, vejamos como tal conceito foi definido pelo psicanalista francês.

A definição do conceito de alienação é delimitada através do uso de dois recursos. O primeiro é extraído da lógica simbólica, com o que Lacan chamou de novo *vel*. E o segundo corresponde com o que é chamado em teoria dos conjuntos de reunião entre conjuntos.

A alienação reside na divisão do sujeito que acabamos de designar em sua causa. Avancemos na estrutura lógica. Essa estrutura é a de um *vel*, novo por produzir aqui sua originalidade. Para isso, é preciso derivá-lo do que se chama, na lógica dita matemática, uma reunião (já reconhecida como definindo um certo *vel*) (LACAN, 1960/1998, p. 855).

A expressão “ou” possui duas acepções em latim. A primeira acepção é o “ou” exclusivo (*aut*), ela pode ser encontrada em frases como: “vou ao cinema *ou* ao teatro”. Nesse caso, escolher uma das duas alternativas repercute na exclusão da outra. A segunda acepção é o “ou” inclusivo (*vel*), presente em frases como: “procura-se pessoas que saibam francês *ou* inglês”. Nesse caso, ao contrário do exemplo anterior, uma escolha não exclui outra, pois nada impede que apenas um ou ambos requisitos sejam atendidos. Com o conceito de alienação, Lacan diz estar acrescentando um novo *vel* (“ou” inclusivo), no qual pode ser expresso na seguinte frase: “a liberdade *ou* a morte”. Nota-se que aqui não há qualquer escolha sendo ofertada, visto ser impossível estar livre estando morto. Esse novo *vel* representa uma escolha forçada que acarreta uma perda inevitável.

O segundo recurso utilizado por Lacan para tratar do conceito de alienação foi através da teoria dos conjuntos, na operação chamada de reunião. Podemos representá-la por meio da

relação entre dois conjuntos, onde, por exemplo, o conjunto **A** contém os elementos 1, 2 e 3 e o conjunto **B** contém os elementos 3, 4 e 5. É importante observar que a operação de união entre os dois conjuntos não resulta da simples soma entre eles. Nela, o elemento repetido é excluído pela operação (no caso *um* dos números 3). Podemos retratá-la com o auxílio do diagrama de Venn:

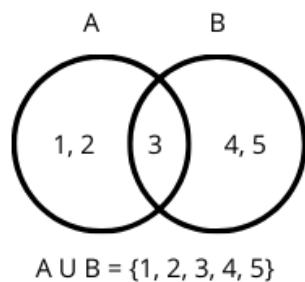
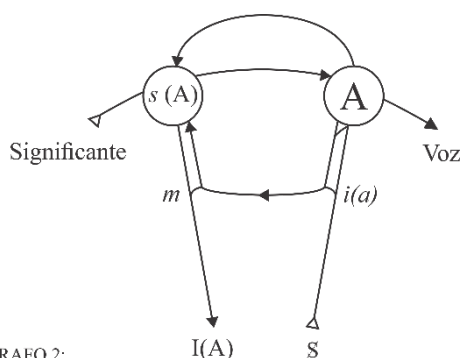


Figura 17 - Operação de união dos conjuntos.
Fonte - Nossa.

Depois dessa pequena incursão, sabemos que o conceito lacaniano de alienação corresponde com uma escolha forçada responsável por acarretar uma perda inevitável sobre algo. A respeito do que é perdido de maneira inevitável, Lacan comenta que, na operação de alienação, ocorre o “eclipse do sujeito” no campo do Outro (Ibidem, p. 856). Retomando nossa leitura anterior, observamos que, no primeiro momento, o sujeito nasce dividido entre dois lugares discursivos. Podemos dizer agora que, no segundo momento, ele desaparece mediante uma escolha forçada sob apenas um desses lugares. Nesse caso, é o próprio sujeito enquanto dividido que é perdido de maneira inevitável, pois tornou-se indiviso frente ao significado vindo do campo do Outro. Na alienação, o sujeito evanescente é eclipsado pelo Outro.

Agora, como o conceito lacaniano de alienação pode possuir seu momento inaugural no percurso cartesiano, tal como proposto pelo autor? Vejamos como podemos responder. Em nossa leitura, observamos que o *Cogito* apresentado no começo das *Meditações* consiste no simples enunciado “existo enquanto penso”, sendo o produto do pensamento esvaziado de conteúdo e produzido em instantes separados no tempo. Contudo, depois da comprovação da existência de Deus, o *Cogito* recebeu uma alteração em seu status. Ele tornou-se uma substância imperfeita e finita que se mantém existindo durante o tempo graças à onipotência de Deus. O lugar absoluto ocupado pelo ser perfeito e infinito é responsável por informar à criatura sua condição de imperfeição e finitude.

Lacan realiza uma equivalência do conceito de Outro com o Deus cartesiano para circunscrever o que resulta do sujeito dividido na operação de alienação. Essa operação pode ser melhor examinada com o auxílio do primeiro andar do grafo do desejo. Nele, podemos observar que um dos percursos possíveis de serem realizados parte do sujeito dividido ($\$$), passando pela bateria dos significantes (A), depois pelo significado no campo do Outro, escrito como $s(A)$, até chegar finalmente no ideal do Outro, escrito como $I(A)$.



GRAFO 2:
Figura 18 - Primeiro andar do Grafo do desejo.
Fonte – Lacan (1960a/1998, p. 822).

No percurso que começa no sujeito dividido ($\$$) e perpassa pela bateria dos significantes (A), ocorre seu desaparecimento sob o significado absoluto proveniente do campo do Outro. Podemos complementar esse raciocínio seguindo uma dica sugerida por Eidelsztein (2017) e lermos o I, referente ao ideal do Outro, como número romano. Essa interpretação busca demarcar que, no final do percurso do grafo, o sujeito, que estava dividido entre dois lugares discursivos, sucumbe em face da onipotência de um único significante vindo do Outro (A).

Lacan escolhe o encaminhamento cartesiano como paradigma para o seu conceito de alienação, porque ele dramatiza o momento em que o sujeito se torna uma substância diante do lugar absoluto ocupado pelo Outro. Nesse caso, precisamos considerar que o Outro é também o lugar que coloca para o sujeito a pergunta sobre o seu ser, além de consistir na bateria de significantes (BALMÈS, 2002). A partir do lugar ocupado pelo ser perfeito e infinito conferido na figura de Deus, o *Cogito* pode oferecer como resposta que se trata de um ser imperfeito e finito.

Com base nessa leitura, é possível esclarecer por que Lacan insistiu tanto em reler o enunciado cartesiano “penso, logo existo” como “penso, logo sou”. Ele realiza essa releitura porque sustenta que, dentro dos limites de seu modelo teórico, o ser é concebido como produto da bateria de significantes (A).

O que quer dizer que o ponto de apoio, o umbigo, como diria Freud, desse término do sujeito, não é propriamente mais do que o momento em que ele se desvanece sob o sentido, onde o sentido é o que o fez desaparecer como ser, porque esse “então, sou” não é mais que um sentido. Por acaso não é aqui que pode se apoiar a discussão sobre o ser? (LACAN, 1964-65, p. 7, nossa tradução).

Ou ainda:

Portanto não é inútil repetir que, na experiência de escrever: penso: ‘logo [sou]⁵⁵’, com aspas ao redor da segunda oração, lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à fala, onde toda operação toca na essência da linguagem (LACAN, 1965/1998, p. 879, nosso grifo).

A partir desse momento podemos trabalhar com o conceito lacaniano de separação, no qual o autor comenta representar uma inversão dialética sobre o conceito de alienação. O recurso usado dessa vez para circunscrever o conceito de separação é extraído da operação de interseção presente na teoria dos conjuntos. Segundo Lacan, esse conceito é representando por um “e” que implica em uma mútua exclusão.

A forma lógica que essa segunda operação vem modificar dialeticamente chama-se, na lógica simbólica, interseção, ou o produto que se formula por um pertencimento a- e à-. Essa função modifica-se, aqui, por uma parte retirada da falta pela falta, através da qual o sujeito reencontra no desejo do Outro sua equivalência ao que ele é como sujeito do inconsciente (LACAN, 1960/1998, pp. 856-7).

Lacan sustenta que o conceito de separação corresponde ao que é chamado em teoria dos conjuntos de interseção. Nos valendo do exemplo já utilizado na operação anterior, nessa serão destacados os elementos que pertencem mutualmente aos conjuntos **A** e **B** (no exemplo os *dois* números 3). Podemos representá-la novamente através do diagrama de Venn:

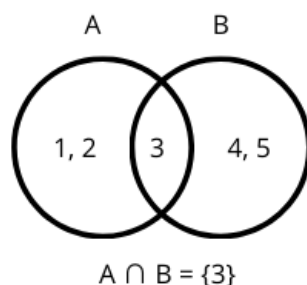


Figura 19 - Operação de interseção dos conjuntos.

Fonte - Nossa.

⁵⁵ Na tradução brasileira optou-se por traduzir “je suis” por “existo”, mas acreditamos que nesse contexto o mais adequado é usar o “sou”.

A operação de interseção é formada pelos elementos que existem em comum entre o conjunto **A** “e” o conjunto **B**. Lacan interpreta o “e” da interseção como representando uma exclusão mútua sobre os elementos comuns aos dois conjuntos: “aqui, um *nem a-* é evocado a suprimir outro *nem à-*” (Ibidem, p. 857). A interseção é lida como ocasionando uma dupla exclusão sobre os elementos repetidos nos dois conjuntos, ou seja, não iremos conservar *nem* os elementos do conjunto **A** “e” *nem* os elementos do conjunto **B** que estiverem repetidos. A partir da exclusão dos elementos repetidos em ambos conjuntos, Lacan busca sustentar que o conceito de separação implica a sobreposição de duas faltas.

A operação de separação descortina que há uma sobreposição de duas faltas, portanto isso sugere que anteriormente estávamos diante de uma única falta. Com isso, podemos interpretar que, na operação de alienação, essa única falta estava localizada no lado do sujeito enquanto o lado do Outro era absoluto. Essa relação assimétrica era responsável por determinar o ser do sujeito em relação ao lugar ocupado pelo Outro. Em outros termos, o percurso cartesiano só pôde chegar na substância imperfeita e infinita porque descobriu que havia o ser perfeito e infinito de Deus. A operação de alienação indica que o Outro é o lugar responsável por informar para o sujeito sobre o seu ser.

A inversão dialética produzida pela operação de separação, consiste na introdução da falta também sobre o campo do Outro. Esse movimento é responsável por fazer com que o sujeito encontre no Outro, sua própria equivalência enquanto algo inconsistente. Essa noção é representada por Lacan através do conceito de significante da falta no Outro, escrita no segundo andar do grafo do desejo como $S(\bar{A})$. Porém, convém que seja indagado: o que quer dizer significante da falta no Outro? Podemos responder dizendo que falta ao Outro o significante que designe o ser do sujeito. Nesse caso, precisamos considerar que a linguagem é o lugar que coloca para o sujeito a pergunta sobre o seu ser e no instante seguinte o subtrai.

Lacan faz uso de seus desdobramentos no conceito de Outro para responder ao pensamento cartesiano. Segundo ele, o verdadeiro ateísmo não consiste na negação da existência de Deus, mas na afirmação de que “Deus é inconsciente” (LACAN, 1964/2008, p. 57). Com esse dito espirituoso, o psicanalista francês busca expressar justamente que, ao contrário do que gostaria Descartes, não pode existir qualquer instância capaz de sustentar o ser ao sujeito. Como consequência dessa interpretação, Lacan considera que o equívoco do pensamento cartesiano foi “não fazer do eu penso um simples ponto de desvanecimento”

(Ibidem, p. 219). O ser do sujeito não poderia ficar sob o encargo do Outro, simplesmente por ser somente o lugar onde os significantes são encadeados.

No percurso cartesiano, Deus é instituído como lugar responsável por retirar o *Cogito* de sua inconsistência, ao servir como garantidor do ser. Lacan considera que Descartes não faz mais do que antropologizar o Outro, transformando-o na instância reconfortante por meio da qual o sujeito teria sua essência assegurada. Como momento emblemático, o percurso cartesiano demonstra que o problema da alienação não está na subordinação do sujeito em relação ao Outro. A alienação consiste na recusa do sujeito de que o lugar que o determina é tão inconsistente quanto ele próprio.

A alienação tem uma face clara, que não é que sejamos o Outro, ou que “os outros”, como dizem, ao sermos tomados, nos desfigure ou nos deforme. O fato da alienação não é que sejamos retomados, refeitos, representados no Outro, mas é essencialmente baseado, ao contrário, na recusa do Outro, na medida em que esse Outro – o que assinalo com um A maiúsculo – é o que chegou no lugar dessa interrogação do Ser, em torno do qual faço hoje girar especialmente o limite e a travessia do *Cogito* (Lacan, 1966-67, p. 58, nossa tradução).

A presença da figura de Deus no percurso cartesiano representa o verdadeiro sujeito suposto saber, posto como último lugar responsável por garantir ao sujeito o seu ser. Esse percurso retorna na clínica analítica através do drama neurótico, mobilizado em função da suposição de que há algum lugar capaz de sustentar o que causa o seu sintoma. A suposição dessa instância é o que estimula o percurso de uma análise. Ela também recebe o nome de inconsciente.

Ele [o sujeito], se posso dizer assim, se comove em função de uma suposição indevida, ou seja: que o Outro sabe, que há um saber absoluto. Mas o Outro sabe menos ainda do que ele, pela boa razão de não ser um sujeito. O Outro é o depósito das representações representativas dessa suposição de saber e é isso que chamamos de inconsciente, na medida em que o sujeito se perdeu nessa “suposição de saber” (LACAN, 1961-62, p. 8, nossa tradução).

Podemos sustentar que os conceitos lacanianos de alienação e separação não visam sustentar que o sujeito se encontra subordinado ao Outro e precisa restituir sua individualidade se separado. Esse mal-entendido de leitura pode ser desfeito simplesmente lembrando que o sujeito só surge graças aos significantes do Outro. A alienação busca descrever o que resulta do sujeito depois de estar dividido entre dois lugares discursivos, aberto pela articulação significante. Com ela, o sujeito desaparece sob apenas um desses lugares, no significado produzido no campo do Outro (A). A separação, por sua vez, representa uma modificação

dialética da alienação. Nela, o sujeito ($\$$) encontra sua equivalência com o Outro (\bar{A}) como lugares inconsistentes. As operações de alienação e de separação não constituem duas etapas de um processo linear, elas compõem conjuntamente um único processo que ocorre de forma circular.

Lacan pensa essas duas operações de maneira conjunta porque tratam de um único processo que ocorre no interior da lógica significante. A articulação autônoma produzida entre os significantes, é responsável tanto por subtrair o ser, quanto por determiná-lo. Com o movimento gerado, o sujeito nasce dividido entre dois lugares discursivos, e, no instante seguinte, sucumbe pela determinação imposta por apenas um deles. A única notícia deixada pelo sujeito, quando já desapareceu, consiste no novo regime discursivo que se instaurou. Por isso, o sujeito não pode ser caracterizado nem como ser e nem como não ser, mas, usando os termos de Koyré, como devir e inquietude.

Koyré compreende que o caráter de inquietude do ser é uma propriedade do paradoxo da razão. O pensamento é o esforço de intelecção do real e é perseguindo esse propósito, que impõe de maneira violenta o formato do mesmo sobre o conteúdo rebelde do real. A razão acredita que toda simultaneidade encobre uma ligação causal inteligível e que toda diversidade oculta uma identidade subjacente, assim, ela constrói o real de maneira empobrecida, o real com que lida é uma hipóstase. Nesse instante, o espírito se acomoda na quietude do ser. Contudo, toda identidade é sempre parcial. A riqueza inesgotável do real faz com que o pensamento precise retomar o caminho interminável de intelecção. A diversidade do real faz com que o pensamento não morra, faz com que não seja estático e imóvel, mas que sua vida seja devir e inquietude.

O paradoxo do pensamento consiste em sua busca pelo aniquilamento da diversidade sob o formato do mesmo e do idêntico, ao passo que essa perseguição impossível pelo imóvel resultaria em sua própria extinção. Mas o pensamento não teria, pergunta Koyré (1934), reconhecido sua própria essência? Ele responde que frequentemente reconheceu, porém, ao deparar-se com ela, o pensamento “‘virou-se com horror’, não podendo ou não querendo admitir o fundo paradoxal da razão” (p. 655). Ele complementa afirmando que lógicos, filósofos e psicólogos, ora viram o dinamismo, ora viram o idêntico como o essencial da razão. Contudo, eles não conseguiram admitir simultaneamente o dualismo contraditório do pensamento, presente na procura absurda por sua autodestruição na quietude do ser.

O destaque dado por Koyré ao que chama de fundo paradoxal da razão, é apropriado e tratado por Lacan como uma antinomia presente no discurso científico. O psicanalista

reconhece, antes de mais nada, que o discurso da ciência é movimento, devir e inquietude. A racionalidade científica consegue gerar, no interior do campo constituído pelas experiências já concretizadas do pensamento, o que até então era impensado dentro de seus limites. Lacan redefine o movimento gerado entre o pensado e o impensado, como uma constante absorção da verdade no conjunto do saber cristalizado e imóvel. O sujeito da ciência é justamente o produto criado em cada momento de crise entre saber e verdade, no qual o *Cogito* cartesiano representa sua melhor encarnação.

A antinomia do discurso científico começa, segundo o que o psicanalista chama de ausência de memória da ciência. Na busca por uma teoria unificada que reúna seus diferentes campos, o discurso científico esquece que seu principal motor surge das crises, que são responsáveis por instituir outro regime de pensamento no interior das experiências já cristalizadas e imóveis do pensável. A ciência, observa Lacan (1965/1998), “esquece as peripécias em que nasceu uma vez constituída, ou seja, uma dimensão da verdade, que é exercida em alto grau pela psicanálise” (p. 884). Como observamos acima, o pensamento é inquietude, mas gostaria de se acomodar na quietude. Essa interpretação, faz com que o psicanalista declare que o discurso científico “não quer-saber-nada” da verdade que funciona como causa na mobilização de seu próprio campo (Ibidem, p. 889). O paradoxo da ciência resulta na exclusão⁵⁶ do que constitui o segredo de seus sucessos.

A ciência busca aplacar o caráter móvel e inquieto do pensamento ao tentar excluir de seu campo os processos de crises e rupturas, que são gerados na confrontação entre pensado e impensado, saber e verdade. Lacan conclui que, caso essa empreitada obtivesse êxito, ela resultaria na sutura do próprio sujeito da ciência. Porém, logo em seguida, o psicanalista sublinha que todos os esforços de tentar de suturar o sujeito recaem sempre no fracasso.

Ela [a lógica] é, de modo incontestado, a consequência estritamente determinada de uma tentativa de suturar o sujeito da ciência, e o último teorema de Gödel mostra que ela fracassa nisso, o que equivale a dizer que o sujeito em questão continua a ser o correlato da ciência, mas um correlato antinômico, já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo (Ibidem, p. 875).

Embora o pensamento queira se acomodar na quietude do mundo hipostasiado que construiu para si, o real faz questão de lembrá-lo que sua riqueza é inesgotável. E sempre que o real demonstra sua diversidade, o pensamento também se coloca em curso no esforço

⁵⁶ O termo exato usado por Lacan é *forclusion* (forclusão), no qual diz retomar do conceito freudiano de *Verwerfung*.

implacável de inteligência. Nada pode prever o que resultará do pensamento enquanto se move, pois, caminhar envolve risco, aventura e perigo. “A segurança absoluta torna o movimento impossível” (Koyré, 1933, p. 651). O movimento do pensamento provoca insegurança, porque ninguém pode garantir que cada passo dado não gerará crises, responsáveis por instituir outro regime de pensamento sobre o que já estava cristalizado e imóvel. A crise estará no horizonte da ciência desde que sua função seja de inteligência do real. É por essa razão também que qualquer tentativa de suturar o sujeito resultará em fracasso.

Portanto, podemos concluir que Descartes representou um interlocutor de destaque na obra lacaniana. Na década de cinquenta, o objetivo de Lacan consistiu em destacar que Freud e Descartes representam o anverso e o reverso de um único discurso construído sobre o sujeito na modernidade. Por um lado, se o pensamento cartesiano trouxe o sujeito como agente de seus pensamentos e ações; por outro, o pensamento freudiano demonstrou que existem pensamentos e ações plenamente articulados, mas que ocorrem à revelia do indivíduo. Observamos que na década de sessenta, Lacan complementa dizendo que o campo analítico não apenas subverte, como também se fundou com o *Cogito* cartesiano. Nesse momento, o *Cogito* cartesiano é apresentado como o sujeito da ciência. A tese é sustentada no pressuposto de que o discurso científico avança produzindo crises, responsáveis por redefinir o que antes era pensável. Essas crises, nos termos lacanianos, surgem da constante absorção da verdade no campo do saber. Lacan chama de sujeito o produto gerado em cada uma das crises e rupturas entre saber e verdade. Por fim, embora o discurso científico dedique seus esforços na exclusão da verdade e na sutura do sujeito, eles recaem no fracasso. Isso ocorre porque, como informou Koyré, o pensamento jamais pode ser estático e imóvel, pois encontra seu vigor apenas no devir e na inquietude. São essas características que transformaram o campo aberto pela ciência moderna como o berço legítimo ao nascimento da psicanálise.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Alexandre Koyré constitui um componente imprescindível para conhecermos alguns dos pensamentos que serviram de pano de fundo no trabalho intelectual de Jacques Lacan. Nessa pesquisa, buscamos privilegiar dois traços dos estudos do filósofo e historiador russo que marcaram o psicanalista francês: o primeiro é constituído pelas teses epistemológicas e o segundo pela concepção de reforma espiritual ocorrida no século XVII, responsável por deflagrar o nascimento da psicanálise.

Observamos que Lacan, no manifesto do *Discurso de Roma* em 1953, já apresentava o seu programa de investigação, que pretendia dar outro status à psicanálise. Ele considerava necessário alinhar o domínio da psicanálise de acordo com o movimento que estava sendo promovido no interior da linguística e da antropologia graças aos trabalhos realizados por Jakobson e Lévi-Strauss. As teses apresentadas nos estudos de Koyré sobre o pensamento científico serviram para o psicanalista circunscrever os desdobramentos das ciências humanas no século XX. A atitude de partir do abstrato ao sensível agora também era uma exigência de outras áreas do conhecimento.

A própria definição de ciências humanas deixou de fazer sentido em virtude da premissa da estrutura inteligível que organiza o campo da língua, dos mitos, das comunidades indígenas e do inconsciente. A figura do Homem deixou de ser considerada como o autor exclusivo do pensamento frente ao postulado de que existem estruturas que pensam através dele. A estrutura pensa segundo suas próprias leis sintáticas e adquire materialidade na fala dos indivíduos, na forma como os mitos são contados, na organização da sociedade e no corpo paralisado dos pacientes históricos.

A invenção do inconsciente representou o triunfo da sintaxe no plano subjetivo, que só pôde ocorrer porque saímos de uma concepção de mundo e entramos em outra. Os valores que governavam o mundo antigo baseados na harmonia, no sentido e no desígnio foram destituídos frente ao espaço uniforme e eterno da geometria reificada do mundo que surgiu. Depois que o mundo deixou de conferir um lugar determinado para cada um dos entes, se tornou possível o surgimento de uma prática cujo ofício é sustentado em torno do saber insabido criado no jogo de articulação da letra. Em suma, o nascimento da psicanálise decorreu de uma reforma não apenas intelectual como também espiritual ocorrida no Ocidente.

No interior da reforma espiritual, observamos o aparecimento simultâneo do sujeito agente do pensamento e do sujeito subordinado ao pensamento produzido sem o seu consentimento. Ambos compõem o anverso e o reverso do mesmo discurso. Descartes e Freud

formam parte de dois lados de um único discurso que possui o período histórico bastante delimitado.

O inconsciente não representa qualquer tipo de substância que reside no interior de cada indivíduo, ele é o insabido produzido por meio da prática de leitura e escritura sobre o material construído no processo analítico. Por essa razão, Lacan (1970/2003) não acreditava ser condizente afirmar que o invento do inconsciente significou um acontecimento semelhante à revolução copernicana, pois o modelo do astrônomo polonês ainda estava submerso nos valores de harmonia e de centramento que vigoravam no mundo pré-moderno. A invenção do inconsciente é semelhante a subversão de Kepler, que passou do harmônico ao desarmônico e do centro ao descentramento. Kepler realiza essa passagem graças ao modelo elíptico, cujo um dos focos consiste no simples ponto matemático que não possui existência empírica. É essa noção que dá o tom do tipo de descentramento produzido sobre o sujeito moderno após o nascimento da psicanálise.

A pesquisa entrelaça Koyré com Lacan sobre os planos das teses epistemológicas e do conjunto de mudanças sócio-históricas que resultaram na reforma espiritual no ocidente. Contudo, não podemos deixar de notar que outras faces do filósofo e historiador russo foram surgindo ao longo do percurso de investigação, como sua formulação entre o pensável e o impensável e também sua filosofia do tempo e da inquietude. Essas e outras marcas entre os dois autores podem ser melhor avaliadas em pesquisas futuras.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Categorias*. São Paulo: Unesp, 2019.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- BADIOU, Alain. Fórmulas de “O Aturdito”. Em: BADIOU, Alain; BARBARA, Cassin. *Não há relação sexual: duas lições sobre “O aturdito” de Lacan*. Rio de Janeiro, Zahar, 2013.
- BALMÈS, François. Lo que Lacan dice del ser. Buenos Aires: Amorrortu, 2002, p.148.
- BEKERMAN, Jorge. ¿Qué introducción?. Em: BAKERMAN, Jorge; AMSTER, Pablo. *La carta robada y su introducción: En torno del Escrito Uno de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Comunidad virtual Russell, 1999.
- BODEI, Remo. *Destinos personales: la era de la colonización de las conciencias*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2006.
- BONORIS, Bruno. *El nacimiento del sujeto del inconsciente*. Buenos Aires: Letra Viva, 2019.
- CASSIN, Barbara. *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil, 2004.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo, Martins Fontes, 2013.
- EIDELSZTEIN, Alfredo. Por un psicoanálisis no extraterritorial. *El Rey está desnudo*, Buenos Aires, vol. 1, n. 1, p. 75-103, set. /2008. Disponível em: <http://elreyestadesnudo.com.ar/portfolio/el-rey-esta-desnudo-n-1/>. Acesso em: 27 out. 2021.
- _____. Los conceptos de alienación y separación de Jacques Lacan. *Desde el jardín de Freud*, Bogotá, v.1, n. 9, p. 73-86, jan. /2009. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/issue/view/1296>. Acesso em: 27 out. 2021.
- _____. *O grafo do desejo*. São Paulo, Toro, 2017.
- _____. *La topología en la clínica psicoanalítica*. (3ª ed.). Buenos Aires: Letra viva, 2018.
- FINE, Gail. Investigação no Mênon. Em: *Platão*. KRAUT, Richard. (Org.). São Paulo: Ideias & Letras, 2013.
- FOUCAULT, Michel. (1966). *As palavras e as coisas*. (10ª ed.). São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- FULGENCIO, Leopoldo. *Mach & Freud: influência e paráfrases*. São Paulo: Concern, 2016.
- _____. Convocação para a fundação de uma "Sociedade para a Filosofia Positivista". *Natureza humana*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 429-438, dez. /2000. Disponível em:

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302000000200008&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 27 out. 2021.

FREUD, Sigmund. (1891). Carta de 2 de maio. Em: MASSON, Jeffrey. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

_____. (1895). Carta de 27 de abril. Em: MASSON, Jeffrey. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

_____. (1898). Carta de 10 de março. Em: MASSON, Jeffrey. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

_____. (1898). Carta de 22 de setembro. Em: MASSON, Jeffrey. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

_____. *Sobre a concepção das afásias: um estudo crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. (1895). Entwurf einer Psychologie. Em: GABBI, Osmyr Faria. *Notas a projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

_____. (1910). Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. Em: *Obras completas*. (vol. 19). São Paulo: Companhia das letras, 2013.

_____. (1915). *As pulsões e seus destinos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. (1925). Autobiografia. Em: *Obras completas*. (vol. 16). São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. (1933). Acerca de uma visão de mundo. Em: *Obras completas* (vol. 18). São Paulo: Companhia das letras, 2010.

GÓMEZ, Ricardo. La polémica Mach-Planck: ¿ni vencedores ni vencidos? *Análisis filosófico*, Buenos Aires, v. 1, n. 24, p. 5-27, mai. /2004. Disponível em: 14 de julho de 2020, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96362004000100001&lng=es&tlng=es. Acesso em: 27 out. 2021.

GUEROULT, Martial. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

GUITART, René. *Evidencia y extrañeza: matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. (vol. 3). México: Fondo de Cultura Economica, 2005.

HOLTON, Gerald. Où est la réalité? Les réponses d'Einstein. Em: MAHEU, René. (Org.). *Science et synthèse*. França: Gallimard, 1967.

JAKOBSON, Roman. *Seis lições sobre o som e o sentido*. Lisboa, Moraes Editora, 1977.

JORLAND, Gérard. *La science dans la philosophie: Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*. Paris: Gallimard, 1981.

_____. Revolução científica e intuição ontológica em Alexandre Koyré. Em: CONDÉ, Mauro; SALOMON, Marlon (org.). *Alexandre Koyré: história e filosofia das ciências*. Belo Horizonte: Fino traço, 2015.

KASNER, Edward; NEWMAN, James. *Matemática e imaginação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

KOJÈVE, Alexandre. *L'origine chrétienne de la science moderne*. Paris: Hermann, 2021.

_____. Entrevista a Alexandre Kojève: los filósofos no me interesan, busco a los sabios. Em: *El emperador Juliano y su arte de escribir*. Buenos Aires: Grama ediciones, 2003.

_____. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KOYRÉ, Alexandre. (1933). “Resenha de.” [MEYERSON, Émile. Du cheminement de la pensée. Paris: Alcan, 1931.] Em: *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*. Paris, 30, n. 5-6, 1933, p. 647-655.

_____. (1934). Hegel em Iena. Em: *Estudos de história do pensamento filosófico*. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2011.

_____. (1934). Copérnico. Em: *Alexandre Koyré: história e filosofia das ciências*. Belo Horizonte: Fino traço, 2015.

_____. (1937). Galileu e a experiência de Pisa: A propósito de uma lenda. Em: *Estudos de história do pensamento científico*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2011.

_____. (1938). *Considerações sobre Descartes*. (4ª ed.). Lisboa: Presença, 1992.

_____. (1939). *Estudios galileanos*. Madri: Siglo XXI, 1980.

_____. (1943). Galileu e Platão. Em: *Estudos de história do pensamento científico*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2011.

_____. (1948). Do mundo do “mais ou menos” ao universo da precisão. Em: *Estudos de história do pensamento filosófico*. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2011.

_____. (1951). Orientação e projetos de pesquisa. Em: *Estudos de história do pensamento filosófico*. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2011.

_____. (1951a). A contribuição científica da Renascença. Em: *Estudo de história do pensamento científico*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2011.

_____. (1953). Leonardo da Vinci 500 anos depois: A propósito de uma lenda. Em: *Estudos de história do pensamento científico*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2011.

- _____. (1953a). Uma experiência de medida. Em: *Estudos de história do pensamento científico*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- _____. (1955). *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*. Madrid, Akal, 1981.
- _____. (1955). Galileu e a revolução científica do século XVII. Em: *Estudos de história do pensamento científico*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- _____. (1956). As origens da ciência moderna: uma nova interpretação. Em: *Estudos de história do pensamento científico*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- _____. (1957). *Do mundo fechado ao universo infinito*. (4ª ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2006.
- _____. (1960). O De Motu Gravium de Galileu: Da experiência imaginária e de seu abuso. Em: *Estudos de história do pensamento científico*. (3ª ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- _____. (1962). *Introdução à leitura de Platão*. (3ª ed.). Lisboa: Presença, 1988.
- LACAN, Jacques. (1951). Intervenção sobre a transferência. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1953). Discurso de Roma. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. (1953). O simbólico, o imaginário e o real. Em: *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. (1953-54). *O Seminário I: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- _____. (1954-55). *Le séminaire II: Le moi*. Disponível em: <http://staferla.free.fr/>.
- _____. (1954-55). *O Seminário II: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. (1955). Variantes do tratamento-padrão. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1955-56). *O Seminário III: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. (1956). Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, “Sobre as relações entre a mitologia e o ritual”, com uma resposta dele. Em: *O mito individual do neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. (1956). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1956a). O seminário sobre “A carta roubada”. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1956-7). *O seminário IV: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

- _____. (1957). A Instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1958). A significação do falo. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1960). Posição do inconsciente. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1960a). Subversão do sujeito e dialética do desejo. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1960-61). *O seminário VIII: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. (1961). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1961-62). *Le séminaire IX: l'identification*. Sem publicação. Disponível em: <http://staferla.free.fr/>.
- _____. (1964). *O seminário XI: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. (1964-65). *Le séminaire XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Sem publicação. Disponível em: <http://staferla.free.fr/>.
- _____. (1965). A ciência e a verdade. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1965-66). *Le séminaire XIII: l'objet de la psychanalyse*. Sem publicação. Disponível em: <http://staferla.free.fr/>.
- _____. (1966). Do sujeito enfim em questão. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- _____. (1966). Pequeno discurso no ORTF. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. (1966). Meu ensino, sua natureza e seus fins. Em: *Meu ensino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- _____. (1966). Of structure as an inmixing of an Otherness: prerequisite to any subject whatever. In: MACKSEY, Richard; DONATO, Eugenio. (Orgs.). *The languages of criticism and the sciences of man: the structuralist controversy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.
- _____. (1966-67). *Le séminaire XIV: Logique du fantasme*. Sem publicação. Disponível em: <http://staferla.free.fr/>.
- _____. (1967). A psicanálise. Razão de um fracasso. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. (1967a). O engano do sujeito suposto saber. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

- _____. (1967b). Proposição de 9 de outubro de 1967. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. (1967). Lugar, origem e fim do meu ensino. Em: *Meu ensino*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- _____. (1967-68). *Le séminaire XV: l'acte psychanalytique*. Sem publicação. Disponível em: <http://staferla.free.fr/>.
- _____. (1968-69). *Le séminaire XVI: d'un Autre à l'autre*. Disponível em: <http://staferla.free.fr/>.
- _____. (1969-70). *Le séminaire XVII: l'envers de la psychanalyse*. Disponível em: <http://staferla.free.fr/>.
- _____. (1970). Radiofonia. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. (1971). *O seminário XVIII: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- _____. (1971-72). *O seminário XIX: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.
- _____. (1972). Televisão. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. (1975). Conferência no Instituto Tecnológico de Massachusetts. Em: *Lacan in North Armorica*. Porto Alegre: Fi, 2016.
- _____. (1975-76). *O Seminário XXIII: O sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- KRYMKIEWICZ, Martín. Fake Lacan: la obra oscura de Milner. Em: BONORIS, Bruno; PAL, Tomás (Org.). *Afluencias: escritos sobre el psicoanálisis que nos toca*. Buenos Aires: Órbita lúcida, 2021.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1945) A análise estrutural em linguística e antropologia. Em: *Antropologia estrutural*. (vol. 1). São Paulo: Ubu, 2017.
- _____. (1952). A noção de estrutural em etnologia. Em: *Antropologia estrutural*. (vol. 1). São Paulo: Ubu, 2017.
- _____. (1955) A estrutura dos mitos. Em: *Antropologia Estrutural*. (vol. 1). São Paulo: Ubu, 2017.
- _____. (1960). A estrutura e a forma. Em: *Antropologia estrutural*. (vol. 2). São Paulo, Ubu, 2017.
- _____. (1962). Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. Em: *Antropologia estrutural*. (vol. 2). São Paulo, Ubu, 2017.
- _____. Prefácio. Em: JAKOBSON, Roman. *Seis lições sobre o som e o sentido*. Lisboa, Moraes Editora, 1977. Publicado também em: “As lições da linguística”. Em: *O olhar distanciado*. Lisboa, Edições 70, 1983.

- _____. (1964). *O cru e o cozido*. (Mitológicas, vol. 1). São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- MILNER, Jean-Claude. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- MONTAIGNE, Michel. Da incoerência de nossas ações. Em: *Ensaio*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo, Companhia das Letras, 2016.
- PLANCK, Max. A unidade da concepção do universo na física. Em: *Autobiografia científica e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- PLATÃO. *Mênon*. Rio de Janeiro: Loyola, 2001.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- SALOMON, Marlon. O problema do pensamento outro em Alexandre Koyré e Lucien Febvre. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 7, n. 15, p. 124-147, ago/2014. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/715>. Acesso em: 21 fev. 2022.
- TOMEI, Mario. *Topologia elemental: un saber previo a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva, 1993.
- VAYSSE, Jean-Marie. *L'inconscient des modernes: essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*. Paris: Gallimard, 1999.