

# PUC

ANA BEATRIZ FREIRE

" Uma outra realidade: o real na psicanálise e sua  
relação com o real na ciência"

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA - PUC/Rio

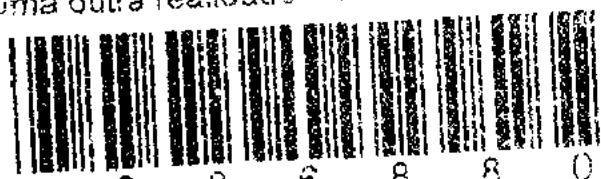
Rio de Janeiro, 04 de novembro de 1994

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

RUA MARQUÊS DE SÃO VICENTE, 225 - CEP 22453

RIO DE JANEIRO - BRASIL

N. Chamada: 150 / P9660 / ITESI UC  
Título: Uma outra realidade



0 0 8 6 8 8 0 1696  
Ex: 1-CENTRAL

**ANA BEATRIZ FREIRE**

**UMA OUTRA REALIDADE :**  
**o real na psicanálise de Lacan e sua relação com o real na**  
**ciência moderna**

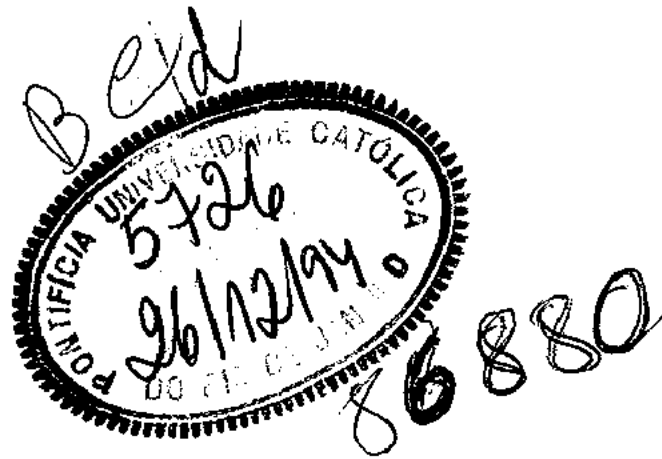
Tese apresentada ao Departamento de  
Psicologia Clínica como parte dos re-  
quisitos para obtenção do título de  
Doutor em Psicologia.

Orientador: Circe Navarro Vital Brazil

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLINICA  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATOLICA DO RIO DE JANEIRO

RIO DE JANEIRO, SETEMBRO DE 1994

UC 59767-4



150  
F8668  
TESE UC

Para Luiz

A professora Circe Navarro Vital Brazil, gostaria de dedicar meus primeiros agradecimentos pela confiança, respeito, apoio, dedicação que demonstrou neste trabalho e pelo esforço e desempenho para que este fosse realizado como defesa de tese.

Ao professor do Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII, M. Cottet, que deu a idéia do tema deste trabalho e em seguida, orientou-o na trama dos conceitos freudo-lacanianos, apontando de forma crítica seus impasses, redundâncias e incoerências.

A Antônio Godino Cabas, a quem atribuo a estrutura e as idéias principais deste trabalho. Foi a partir de suas sugestões que consegui redimensionar, dar "regua e compasso" à um trabalho que até então não passava de idéias dispersas. A amizade, atenção e cuidado com que me acolheu assim como o apoio que deu a este trabalho me serviram como "causa" motriz para a sua finalização. Sem ele, portanto, esta tese ficaria no seu estado preliminar. Sem dúvida, as idéias que aqui foram desenvolvidas trazem implícita ou explicitamente marcas de sua presença como interlocutor.

Aos amigos Neusa Santos Souza e Francisco Leonel com quem trabalhei ao longo de sua realização. Juntos, desenvolvemos discussões e pensamentos imprescindíveis para constituição deste trabalho. Ao Francisco, agradeço, particularmente, por ter aberto o caminho para o campo da matemática e ter me introduzido no grupo de física da Universidade Federal Fluminense - grupo que por sua vez agradeço pelos esclarecimentos epistemológicos. A Neusa, pela amizade, pelo diálogo sempre instigante e por ter me despertado para a clínica, em particular, para os problemas ricos e férteis que se apresentam em torno do psicótico.

A amiga Letícia Balbi pelos debates que realizamos ao longo de nosso percurso acadêmico e recentemente pela leitura crítica e atenciosa que dedicou à esta tese.

Aos amigos que direta ou indiretamente tornaram possível a elaboração desta tese : Angélica Bastos, Débora Danowski, Eduardo Pereira Passos, Lúcia Mariano, Marcio Goldman, Tânia Stolze Lima, Tereza Pinheiro e Virgínia Kastrup.

As professoras Maria do Carmo Pandolfo e Marcela Mortara, pela gentileza com que me auxiliaram na redação, na gramática e na compreensão da língua francesa.

A Capes que forneceu uma bolsa de estudo para realização do doutorado e propiciou minha estadia em Paris.

Ao Departamento de Psicologia Geral e Experimental da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde trabalho, que concedeu meu afastamento do país e, consequentemente, de minhas atividades docentes a fim de que eu pudesse me dedicar exclusivamente a esta pesquisa.

Aos colegas de pós-graduação em teoria psicanalítica da U.F.R.J., em particular, ao professor Luiz Alfredo Garcia Roza, pelo apoio e incentivo oferecido ao longo desta pesquisa: desde o processo de afastamento das atividades docentes ao acolhimento dado quando do meu retorno ao país.

## RESUMO

Este trabalho analisa o conceito do real na psicanálise, sua origem e os problemas clínicos, filosóficos e epistemológicos que dele decorrem. Seu objetivo é desenvolver este conceito na obra de Jacques Lacan, quem o definiu, assim como nos textos freudianos que esta obra se refere. A partir da afirmação lacaniana de que o conceito do real na psicanálise tem como origem a concepção do real tal como foi desenvolvida na ciência, comparou-se neste estudo estes dois campos do saber a fim de estabelecer os pontos de divergência e convergência que os circunscrevem. A hipótese de trabalho é que, apesar da ciência ter como alvo a rejeição da questão do sujeito, sua relação com o real não se define somente pela redução do real ao estatuto de impossível (*isto é, ao mundo idealizável através do simbólico*). Uma vez que há, em todo saber, um sujeito que está em questão — e mesmo na ciência há um, o sujeito cientista — conclui-se que existirá para todo sujeito a questão a respeito do lugar que o causa (como sujeito) ou da presença constante da sua relação com o objeto (mesmo que este apareça através da operação de suas fórmulas). Se o problema da causa sofreu uma "rejeição" pelo projeto de "codificação" e de "formulação" do real pela ciência, este problema retorna, apesar deste projeto, como resposta a uma espécie de questão metafísica colocada pelo sujeito cientista. A questão da causa respondida pelo cientista através de uma construção metafísica corresponde, portanto, o que, antes da ciência, se buscava, no campo da ontologia, como a questão do ser.



## RESUME

Ce travail envisage l'analyse du concept du réel dans la psychanalyse, son origine et les questions cliniques, philosophiques et épistémologiques qui y découlent. Il a comme but développer ce concept dans l'œuvre de Jacques Lacan - à qui on doit sa définition dans le champ de la psychanalyse - et les effets de sa mise au point dans les textes freudiens. Ainsi, ce travail est centré sur la réflexion autour de quelle réalité il s'agit dans la psychanalyse. A partir de la thèse lacanienne qui attribue la genèse du concept du réel à la science, on a fait une comparaison entre ces deux champs du savoir pour établir les points de divergence et convergence qui les soutiennent. On a comme l'hypothèse que, malgré l'effort de la science dans son idéal de "forclure" le sujet, la question de ce qui cause le désir de la plupart des savants est retournée. Sous forme d'une métaphysique, cette question revient pour le sujet qui se place non plus comme pur savant, mais aussi comme sujet qui s'inquiète et se divise devant le réel. Dans cette recherche du statut du réel pour la psychanalyse, on suppose qu'il y a autour de la question de la cause un lien qui justifie une comparaison entre la question de l'être, négligé par la science, et l'inquiétude du sujet pour la psychanalyse. A partir de la question de la cause, on conclut que la psychanalyse maintient la question de l'être et que dans ce sens elle réintroduit la question qui hantait toute l'ontologie avant la science.

## LISTA DE ABREVIATURAS E OBSERVAÇÕES SOBRE AS CITAÇÕES:

Os livros de Alexandre Koyré cujos títulos são longos serão citados por meio das seguintes abreviaturas:

E.H.P.P.: *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique* (1961).

E.H.P.S.: *Études d'Histoire de la Pensée Scientifique* (1985).

As citações de autores franceses foram, dentro do possível, traduzidas por mim a partir da comparação, quando existente, das edições brasileiras. Esta escolha teve como intenção evitar que a exposição se tornasse demasiadamente densa. No que concerne a obra de Jacques Lacan, muitas vezes me senti constrangida pela complexidade do texto e, conseqüentemente, fui obrigada a manter o texto no original. Acredito que sobretudo nos últimos seminários de Lacan ou em textos ainda não oficialmente traduzidos tais como "Radiophonie" e "R.S.I" e *Le Sinthome*, uma tradução, por mais cuidadosa que fosse, correria o risco de perder o sentido, os tropeços e "chistes" que lhe são próprios. Daí encontrarmos no presente trabalho, no que concerne a obra de Lacan, ora textos traduzidos ora não traduzidos. De qualquer maneira mesmo quando traduzida, a bibliografia tem como referência as obras editadas em francês (cf. "Referência Bibliográfica"). Como apoio para o trabalho de tradução utilizei para a obra de Jacques Lacan, a editora Zahar para os seminários e a editora Perspectiva para os textos dos *Escrits*.

No que concerne a obra de Sigmund Freud, adotei, para simplificar, a edição standard brasileira. Entretanto no capítulo três, sobre a realidade, utilizei quando possível as edições em francês, uma vez que este capítulo se baseia em comentadores franceses que fazem uma exegese dos textos freudianos do alemão em

## SUMARIO :

Lista de abreviaturas e observações sobre as citações.....	V
1. <u>Introdução: Lacan e os planetas</u> ou por que os planetas não falam?.....	1
2. <u>Genealogia do conceito de real (Koyré com Lacan) :</u>	
2. 1. Kepler e os astros errantes ou : pequeno ensaio sobre o espaço (e o real) e sua dependência de um real a ser estabelecido.....	23
2. 2. Relação teoria e prática em Koyré ou "o tempo e o real".....	51
2. 3. " <i>Hypotheses non fingo</i> " ou o real como impossível :	
2. 3. 1. Daquilo que, no sujeito, está fora-de-questão na ciência e seu tratamento do real.....	68
2. 3. 2. Real e teoria para A. Koyré.....	77
3. <u>A realidade da psicanálise</u>	
3. 1. O retorno do sujeito, enfim, em questão ou uma introdução.....	85
3. 2. O real e a causa ou ensaio sobre a causalidade freudiana e o retorno ao projeto metapsicológico de Freud por Lacan.....	93
3. 3. O <i>cógito</i> cartesiano e a ciência: "travessia" da ciência ideal (ou entre a certeza e a verdade).....	142
3. 4. Uma outra realidade	
3. 4.1. Que realidade?.. ..	187
3. 4.2. A forclusão e o real excluído.....	223
3. 4.3. A fantasia e o real que se inclui.....	237
3. 5. Pai, não ve que estou queimando?.....	248
4. <u>Considerações finais</u> .....	265
5. <u>Apêndice : será a psicanálise uma <i>Weltanschauung</i>?</u> .....	274
6. <u>Referências Bibliograficas</u> .....	290
7. <u>Bibliografia</u> .....	299

comfronto com as traduções francesas. Portanto neste capítulo em particular, para facilitar o trabalho, citei as editoras francesas que tais autores se referem.

Enfim, quanto a bibliografia, as referências foram efetuadas com a data original da obra, visando fornecer uma contextualização histórica mais precisa do momento em que os textos analisados e citados foram produzidos. A edição efetivamente utilizada, quando não coincide com a original, é mencionada no final de cada obra na "Referência bibliográfica" final.

## 1. INTRODUÇÃO: LACAN E OS PLANETAS OU POR QUE OS ASTROS NÃO FALAM ?

Michel Foucault mostrou em *As Palavras e as Coisas* como, até o fim do século XV, os elementos do mundo se comunicavam através da similitude: "a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem". Entre as figuras essenciais da semelhança, inscreviam-se então as articulações do saber da cultura ocidental: a *convenientia*, que funciona por conjunção e acoplamento do mundo onde as coisas se encontram: "a planta comunica com o animal, a terra com o mar, o homem com tudo que o cerca." A *aemulatio*, que funciona como reflexo e espelho: o rosto humano se duplica em êmulo do céu, o intelecto reflete, de modo menos perfeito, a sabedoria de Deus, os olhos, a grande iluminação que no céu representam o sol e a lua, a boca corresponde a Vênus- já que por "ela passam os beijos e as palavras de amor" - o nariz vai dar "a minúscula imagem do cetro de Júpiter e do caduceu de Mercúrio". A *analogia*, superposição da *convenientia* com a *aemulatio*: os astros que cintilam no céu têm as mesmas relações que "a erva com a terra, os seres vivos com o globo onde eles moram, os minerais e os diamantes com as rochas onde se enterram, os órgãos dos sentidos com o rosto que animam, as manchas da pele com o corpo que elas marcam secretamente". Enfim, a *sympathia*, que suscita o movimento das coisas no mundo, ponto de atração do pesado para o peso do solo, do leve para o éter sem peso. É ela que "impele as raízes para a água e faz girar com a curva do sol a grande flor amarela do girassol." Ela pode também tornar tristes e moribundas as pessoas que, por vizinhança com a morte, sentem o perfume das rosas do luto.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Foucault, M., *As Palavras e as Coisas*, Martins Fontes, São Paulo, 1981, capítulo: "A prosa do mundo", item I: "As quatro similitudes".

Bem diferente desse mundo antigo onde os elementos da natureza se comunicavam entre si, no mundo atual, neste mundo constituído pela ciência, caberia nos perguntar com Lacan: "Porque os planetas não falam?" Os planetas não falam, afirma ele no *Seminário II*, por que os fizemos calar.<sup>2</sup> Nossa ciência, aquela inaugurada por Descartes, fez calar as estrelas que agora tornaram-se astros (mudos). Entretanto, o real, as estrelas enquanto reais, retornam sempre para o mesmo lugar :

"as estrelas são reais, inteiramente reais, em princípio, não há nelas absolutamente nada que não esteja na ordem de uma alteridade com elas mesmas, elas são puramente e simplesmente o que elas são. Que a gente as encontre sempre no mesmo lugar é uma das razões pelas quais elas não falam."<sup>3</sup>

Trata-se de um mundo sem alteridade visto que não há sujeito que, nessa homogeneidade, introduza uma heterogeneidade. Ou, em termos da obra lacaniana, trata-se do real uma vez que se define como o que é "absolutamente sem fissura".<sup>4</sup> Baseando-se na física de Aristóteles, para a qual, no mundo bem ordenado, as coisas ocupariam um lugar que lhe é próprio, um lugar que corresponde à sua natureza, Lacan define o real como aquele que retorna sempre ao mesmo lugar. Nesse universo fechado, o movimento no mundo sublunar indica uma desordem cósmica que é compensada pelo retorno das coisas ao seu lugar de origem. Esse movimento copia o movimento, eterno e circular, do mundo supra-lunar que perdura indefinidamente, sem mudar de lugar, nas esferas celestes (abóbodas). Estes movimentos pertencem a uma cosmologia harmônica onde tudo se mede por uma escala de valor e de perfeição.

---

<sup>2</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1981 p.277.

<sup>3</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 278.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 122.

O movimento nesse contexto é na realidade atualização do Ser (perfeito). É o que Lacan quer mostrar com este percurso até o universo aristotélico é que, do ponto de vista da relação entre o sujeito e o real, o sujeito, nessa harmonia, se confunde com o Ser, ou antes, há uma coincidência do sujeito com o real uma vez que nesta cosmologia, não existe nenhuma alteridade, nem nenhum sujeito que possa se distinguir dessa harmonia. Na verdade, essa cosmologia é regida por uma hierarquia que qualifica seus elementos segundo o grau de perfeição: enquanto que sobre a terra se desenvolve um mundo pesado e opaco, centro da região sublunar de mudança e de corrupção, no mundo supra-lunar se exaltam as esferas celestes dos astros imponderáveis, incorruptíveis e luminosos.

Não de repente, mas com muito esforço, desvios obscuros e erros, esse mundo fechado, ordenado, baseado em noções de valor, perfeição e harmonia, de sentido e de limite explode. A ciência, o percurso do pensamento científico moderno substitui essa axiomática aristotélica pela concepção de um universo infinito. Essa mudança profunda do pensamento afeta os quadros mesmos da organização do mundo, que passa de uma atitude "natural" a uma outra, baseada na matematização do real. Para Lacan através da sua leitura de Koyré, essa revolução da ciência, operada por Galileu e Descartes, consistiu na delimitação do real pelo simbólico, pelas suas fórmulas que visam o mundo em seus ideais "escatológicos"<sup>5</sup>, mundo teorizável em seu ideal de um saber completo. Trata-se de uma delimitação do real que interroga o homem não somente sobre o lugar que ele ocupa, os limites de seu próprio corpo, mas também sobre a identidade que ele teve que constituir, ao se diferenciar do real "bruto", isto é, aquele que vai se ordenar pelas vias do discurso.<sup>6</sup> E se o mundo,

---

<sup>5</sup> Na realidade, é se referindo à verdade na religião, mais especificamente aos seus fins, que Lacan usa a expressão "eschatologique". (Lacan, J., "A Ciência e a Verdade" in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 872). Este termo designa, dentro da classificação de Aristóteles, a causa final e equivale à idéia de finalidade no sentido de fins últimos do homem.

<sup>6</sup> Lacan, J., *Le séminaire Livre VIII: Le transfert*. Paris, Seuil, 1991, p.94.

as estrelas, se tornaram mudos, é porque através dessa demarcação do real, através do discurso científico, nós fizemos com que se calassem. Operação que visa cada vez mais "encontrar, assinala Lacan, sob a garantia do discurso...a tomada última sobre o real."<sup>7</sup> Essa prioridade do discurso sobre o real, essa "apreensão do real"<sup>8</sup> enquanto tal pelo discurso é, em uma certa medida, o que aproxima a concepção científica do real psicanalítico. A noção de real em psicanálise tem como "origem" o real a que se refere a ciência. É esta última que constatou que o real puro, em si, é impossível, e que só existe realidade - no sentido daquilo que sob o real construímos pelas fórmulas - através da encarnação da estrutura.<sup>9</sup> É ainda nesse sentido que Lacan nos afirma :

Não estamos definitivamente certos de que os planetas não falam senão a partir do momento em que nós o fixamos com pregos, isto é, depois que a teoria newtoniana deu origem à teoria do campo unificado, sob uma forma que foi posteriormente completada, mas que já era perfeitamente satisfatória para todos os espíritos humanos. <sup>10</sup>

Vê-se bem que, desde Descartes e Galileu, passando pela física de Newton até a física quântica de Einstein, foi a ciência que fez calar as estrelas, circunscrivendo-as na linguagem. E se a questão "por que os planetas não falam" é pertinente para Lacan, é sobretudo porque ela permite refletir sobre a relação, sobre os pontos de divergência e de convergência entre o real da ciência e aquele da psicanálise. É nesse sentido que o real não é em si mudo, mas foi a ciência através suas fórmulas que o fez calar. As estrelas do mundo aristotélico tornaram-se, a partir da ciência moderna, mudas, estrelas circunscritas pelo simbólico, isto é, astros. Lacan

---

<sup>7</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.99.

<sup>8</sup> A expressão utilizada por Lacan é "prise sur le réel".

<sup>9</sup> Ver Lacan, J., "Radiophonie" in *Scilicet* n° 2/3, *Révue du Champ Freudien*, Paris, Seuil, pp.55-99., questão 4.

<sup>10</sup> Lacan, J., *Le Séminaire Livre II*, *Ibid*, p. 280.



constata, aliás, que esse percurso de apreensão do simbólico pelo cientista encontra suas origens primordialmente no mapeamento feito pelo homem dos movimentos dos astros - o que se testemunha pelo fato do mapa do céu ter sido uma das primeiras formas de simbolização da humanidade, anterior mesmo ao mapa do globo terrestre:

"O homem, diz ele, mesmo antes das ciências exatas, pensava, como nós, que o real era o que reencontramos na referência, no ponto marcado, indicado. Sempre à mesma hora da noite encontramos tal estrela sobre tal meridiano, ela retornará sempre para lá, sempre a mesma."<sup>11</sup>

É, portanto, pela constatação de que "não há universo senão de discurso", que psicanálise e ciência se convergem. Nesta vertente, o simbólico, sendo a morte da coisa, concerne tanto à psicanálise quanto à ciência. Aliás, foi a ciência que constatou a impossibilidade de um real puro, sem sentido e que demonstrou o fato de que ele (o real) só se presentifica pelo simbólico, isto é, pelas formulas simbólicas que podem no limite se reduzir a "três letrinhas" ( $g=m.a$ ) tais como a lei da gravitação - fórmula que fez definitivamente calar as estrelas. Em termos lacanianos, estas letrinhas correspondem à articulação significante (S1-S2), onde um significante representando um sujeito para um outro significante perde sua dimensão de corpo sem demarcação, corpo no nível do que podemos designar como real "puro". Entretanto, esse real enquanto não-sentido, se a ciência teve como finalidade, desde sua origem, cercá-lo, esvaziá-lo através do discurso, reduzi-lo a uma fórmula mínima, a um número, na psicanálise esse real não se cala e, malgrado as fórmulas e cadeias significantes que o circunscrevem, ele retorna, causando o sujeito. Nesse sentido, de um lado, o real que interessa à psicanálise implica, como na ciência, um

---

<sup>11</sup>Lacan, J., *Le Séminaire Livre II*, Ibid., p.342.

retorno ao mesmo lugar, uma irreducibilidade de sentido frente à polissemia e relatividade do universo do discurso. Por outro lado, a psicanálise não se interessa pelo mesmo não-senso que a ciência, pois para ela o real que nos concerne é aquele que se refere ao sujeito. Aqui, trata-se de um real que interessa ao ser falante não porque suscita a questão do sentido pelas fórmulas que o calam, mas porque "fala" do sujeito frente à verdade do seu desejo.

Assim, diríamos que, em relação ao conceito de real, Lacan tem como ponto de partida a concepção da ciência, que se sustenta na dita "primazia" do simbólico. Essa primazia aponta para a irreducibilidade do real, a princípio homogêneo e puro, à heterogeneidade das operações simbólicas. O real é como o globo celeste, onde as estrelas fixadas retornam sempre ao mesmo lugar. Entretanto, a concepção de real em Lacan se distingue desta concepção na ciência pois, apesar desta apontar para o impossível e o não-sentido do real, o que interessa à psicanálise não é apenas a irreducibilidade e homogeneidade do real frente ao simbólico, mas o fato de que aquele (em suas diversas formas) retorna e sobretudo inquieta o sujeito instigando-o e conduzindo-o em direção à investigação quanto à sua significação e o seu enigma.

Constatamos, portanto, que há duas faces na obra de Lacan quanto à sua relação com a concepção de real da ciência: ela se aproxima da constatação científica quanto à evidência da simbolização do real e seu acesso pelo simbólico, mas por outro lado aponta, como consequência desta tese, uma irreducibilidade do real ao simbólico, que não apenas se restringe à evidência de sua impossibilidade, como na ciência, mas que indica, a partir desta irreducibilidade, a causação do sujeito. A rigor, este Lacan da "primazia do simbólico" se encontra presente em toda a sua obra, em particular na "demonstração", no decorrer de seu retorno a Freud, da tese do "inconsciente estruturado como uma linguagem". Entretanto, esta tese que domina todo seu pensamento tem como consequência a questão, que ultrapassa a dimensão

da ciência, da causa do sujeito. Esta questão se encontra de forma explícita na obra de Lacan no *seminário XI*, onde se acham presentes de forma definitiva as consequências do objeto *a*. A partir deste conceito, o real pode ser definido na psicanálise em um duplo sentido: como um "Outro do simbólico"<sup>12</sup>, isto é, o que não pertence e é irreduzível a este, e como alteridade radical que causa o sujeito. Dito de outro modo, a definição do real como o "Outro do simbólico" apesar de ter sido elaborada pela ciência, ultrapassa-a, pois o real da psicanálise é um fora de sentido (*hors-sens*), não apenas por ser irreduzível a linguagem, mas também porque não deixa o sujeito tranquilo, o causa e, conseqüentemente, não se cala.

Esse real, Lacan, no *Seminário VII*, sobre a ética da psicanálise, nomeou como a Coisa (*das Ding*): aquilo que nos atinge lá onde menos esperamos.<sup>13</sup> Como na ciência, esse real não é fora de sentido (*hors sens*) em si, mas só adquire sentido, incluindo o sentido do não sentido, quando o apreendemos pelo simbólico. Assim como na ciência, o real para a psicanálise é, portanto, algo que ao mesmo tempo

---

<sup>12</sup> É C. Soler que utiliza a expressão "Outro do simbólico" para designar o real (cf. seu curso "La Clinique du réel"). A tese de um real como Outro do simbólico, em sua alteridade não se sustenta senão a partir de um sujeito - um sujeito suposto saber, como Deus por exemplo. Falando de Cantor, Lacan comenta: "Si la découverte du nombre transfini, nous pouvons fort bien la supposer s'être ouverte de ce que Cantor ait achoppé à tripoter diagonalement des décimales...que cette question ne nous masque pas cette autre concernant le savoir ainsi surgi: où peut-on dire que le nombre transfini, comme "rien que savoir", attendait celui qui devait se faire son trouveur? Si ce n'est en aucun sujet, c'est en quel on [ov, dit-il dans le page précédente] de l'être? Le sujet supposé savoir, Dieu lui-même ...le Dieu des philosophes, le voici débusqué de sa latence dans toute théorie... (cf. a idéia de Outro como "sujeito suposto saber): "La Méprise du sujet supposé savoir" in *Scilicet*, Révue du Champ Freudien n°1, Paris, Seuil).

<sup>13</sup> Na realidade, se historiamos o conceito de real na obra de Lacan, parecer-nos-á difícil falar de uma só concepção do real que percorra seu ensino: há, por exemplo, no início de "O Seminário da Carta Roubada", um real definido por um par de oposições de maneira estrutural. Entretanto, neste trabalho adotarei a definição mais recente de real, quer dizer aquela que vem como consequência da noção de *das Ding*, a saber, a concepção a partir do *Seminário livro VII*, mais especificamente a que se apresenta no *Seminário XI*, com o conceito de objeto *a* em sua forma mais acabada. Vale ainda lembrar que existe entretanto uma definição mais recente, aquela do real como fora de sentido (*hors sens*) que foi sobretudo desenvolvida em *O seminário R.S.I.*

suscita o sentido e lhe escapa. Entretanto, enquanto a ciência, através de suas fórmulas, tem por finalidade esvaziá-lo, cercá-lo, reduzi-lo a uma fórmula mínima e, quando possível, a um só número, a psicanálise, por outro lado, busca nesse real o que "fala" e causa, em seu vazio, marcas no sujeito. Enquanto a ciência opera sobre um suposto real puro transformando-o em pura fórmula, forcluindo seu sentido para o sujeito e fazendo calar os astros, o real da psicanálise, ao contrário, por escapar ao sentido, fala e constitui-se em "realidade", realidade psíquica. Em outros termos, o real da psicanálise implica, por oposição à polissemia e relatividade do universo do discurso, uma irreducibilidade absoluta e uma resistência à significação, que se demonstra na forma absoluta como aquilo que se apresenta por trás das diversas significações, na forma absoluta do trauma e no ponto irreducível do fantasma. Nessa perspectiva, mesmo que ambas trabalhem sobre o "*hors-sens*", psicanálise e ciência divergem quanto a seu interesse frente a este "*hors-sens*" do real: enquanto a psicanálise faz desse real a questão do falecer ("*parlêtre*"), que suscita a questão do sentido, não em uma fórmula que lhe faz calar, mas para um sujeito em questão, o não-sentido com que a ciência trabalha, em particular o não-sentido próprio à linguagem matemática, emudece o real. Fazendo entrar o real no mundo da possibilidade, da "realidade do homem", a ciência exclui a verdade do sentido para o sujeito. É o que testemunham os fantasmas que, a partir da ciência, se produziram, como por exemplo a viagem à lua. Através dos fantasmas, o cientista enquanto sujeito e sua verdade subjetiva devem ser excluídos, por trás das suas fórmulas ou de suas encarnações ou realizações - como por exemplo a espaçonave que conquistou a lua.

Entretanto, analisando de perto o percurso dos cientistas, observamos que a rigor estes, apesar de não quererem "nada saber quanto a sua significação", procuram por trás das fórmulas, a referência de sua posição subjetiva frente à verdade. Na perspectiva da ciência, porém, o que se deve abordar do real são suas

fórmulas que se operacionalizam, em detrimento da posição do sujeito ou, como Lacan insiste, em função de uma operação que exclui, foraclui a questão subjetiva que inquieta todo ser falante.<sup>14</sup>

Em resumo, se a concepção lacaniana do real se origina daquela da ciência, em um sentido mais restrito ela se diferencia desta, ao menos no que concerne aos efeitos da simbolização frente ao real: enquanto a ciência opera sobre o real, transformando-o em pura fórmula e, conseqüentemente, foracluindo seu sentido e a verdade como causa, calando, com efeito, as estrelas para um sujeito qualquer, a psicanálise nos faz sofrer e nos faz recolocar questões já esquecidas pela ciência, tais como "o que isso (as estrelas, o mistério do mundo, os astros) significa para mim enquanto sujeito?" ou, como se pergunta Schreber, "porque o sol, os astros me clamam através de Deus?". Enfim, é pela introdução do sujeito em questão que Freud distingue a psicanálise de uma *Weltanschauung*, isto é, de uma visão de mundo. É, em outros termos, a verdade do sujeito que Lacan reivindica em sua proposição de 9 de Outubro: "a posição onde eu [Lacan] fixe a psicanálise na sua relação com a ciência, é aquela de extrair a verdade que lhe responde em termos do

---

<sup>14</sup> Em "A ciência e a Verdade" (1966), Lacan afirma que a ciência não tem memória, pois esquece as peripécias na qual ela se constitui. Com efeito, a ciência e a história da ciência tradicional reconstruíram sua história a partir dos resultados já validados pelas suas conquistas mais recentes. Assim, ela opera por "forclusão" não exatamente do sujeito, mas da verdade como causa para o sujeito (o cientista em questão). Isto é, esse gênero de história se apóia no saber em seus resultados atuais e esquece a verdade que concerne o sujeito em seu percurso, pois essa história não visa e não julga a verdade senão pelo seu alvo. Em resumo, analisando a história científica pelo seu fim e não pela sua trajetória- isto é, pela sua perspectiva no sentido performático- os cientistas esquecem o percurso do sujeito, suas hesitações, suas crenças, seus fantasmas religiosos e místicos dessa pesquisa científica. Acredito que a história da ciência tal como Koyré a concebe, em particular seu conceito de obstáculo e erro como fazendo parte imanente da pesquisa científica, tem o grande mérito de destacar o lugar do sujeito (cientista) nessa "história sem memória". Se, segundo Lacan nesse texto, o papel da psicanálise seria de "colocar a verdade em exercício" (cf. Lacan, J., *Écrits*, Ibid, p.869), Koyré certamente está, no campo da história da ciência, próximo da psicanálise, ao menos, no que concerne a dimensão da verdade.

resto de voz do que nos foi legado."<sup>15</sup> A crítica de Lacan nesta proposição de 67 incide sobre a "demissão" da ciência e de alguns psicanalistas "do que nos faz responsável"<sup>16</sup>, a saber, desta verdade, a verdade do sujeito.

Partindo dessas considerações, pretendo neste trabalho analisar o conceito de real na psicanálise, tendo como diferenciador a concepção de realidade, de simbólico e de imaginário, assim como o conceito do real na ciência, uma vez que é a partir deste que se constitui o conceito de real na psicanálise. Com esse objetivo, escolhi a obra de Alexandre Koyré para balizar o percurso no que concerne à ciência. Essa escolha não é, evidentemente, casual. Ela tem sua razão não somente na referência explícita e implícita a este autor na obra de Jacques Lacan, mas sobretudo pela concepção de história que este autor introduziu na história da ciência. É esta concepção de história que justifica, aliás, a reverência que lhe dedica Lacan ao longo de sua obra, em especial quando se refere à ciência e sua relação com a psicanálise.

Cabe esclarecer que para Koyré, a história da ciência não deve ser compreendida como um catálogo de erros ou de sucessos que se medem a partir do que foi validado e sedimentado pela ciência em sua etapa final ou mais recente. Para ele, o trabalho do cientista e o recurso aos textos originais devem ser apreendidos como o percurso de um "espírito" em busca da verdade. Ou, em outros termos, a história da ciência não deve julgar o trabalho em andamento de um cientista, a *posteriori*, isto é, a partir da verdade como alvo, como aquilo que foi validado em seu termo final e acabado, mas a partir da verdade como meta, como aquilo que exprime a pesquisa em seu percurso de erros, obstáculos e desvios próprios à época

---

<sup>15</sup> Lacan, J.- "Proposition du 9 octobre 1967" in *Scilicet*, Revue du Champ Freudien, Editions du Seuil, Paris, n°1, p.23.

<sup>16</sup> *Ibid.*

em que está inserido. O que nos interessa na obra de Koyré é justamente a maneira pela qual ele considera o homem em seu esforço para ultrapassar os obstáculos que o conduziram a criticar os antigos postulados e a introduzir novas verdades. Nesse percurso em direção à verdade, ele demonstra que o espírito humano tem como recurso não somente os conceitos científicos, mas toda uma atmosfera espiritual e intelectual de sua época, incluindo crenças, religiões, concepções metafísicas. Nesse sentido, Koyré critica a história da ciência tradicional, que, mostrando os resultados das teorias a partir de seu percurso linear em direção às idéias validadas pela ciência atual, deixa excluída, foracluída a verdade enquanto causa para o sujeito, ou, em termos do próprio Koyré, "os esforços do espírito humano" em busca da verdade. Contrariamente a esta tradição, Koyré considera o sujeito em seus próprios "enganos imaginários", isto é, leva em consideração "a potência dos obstáculos", que se dirige "através do caminho difícil, tortuoso, incerto, que o conduziu a abandonar as verdades antigas e a afirmar novas verdades."<sup>17</sup>

Em um certo sentido, se compararmos o percurso da ciência com o da psicanálise, notaremos que a função de erro e de obstáculo está para o cientista e para o historiador da ciência que com ele se depara assim como os atos falhos estão para a psicanálise: enquanto, para o cientista, os erros são obstáculos das dificuldades que ele tem que vencer em nome da verdade, para o sujeito em análise, os atos falhos são os obstáculos reveladores do sujeito em questão. Em um sentido mais largo, ou-saria afirmar que os obstáculos de um pesquisador são, para o historiador da ciência

---

<sup>17</sup> Koyré sobre isso afirma: "Com efeito, o estudo da evolução (e das revoluções) das idéias científicas - só a história ( e com ela, conexas, a técnica) que dá um sentido a noção, tão louvada e tão desacreditada, de progresso - nos mostra o espírito humano envolvido [*aux prises*] com a realidade; nos revela seus defeitos, suas vitórias; nos mostra" com que esforço sobrehumano lhe custa cada passo na via da intelecção do real, esforço que desemboca, por vezes, em uma verdadeira 'mutação' do intelecto humano; transformação graças à qual noções, duramente 'inventadas' pelos grandes gênios, tornam não somente acessíveis, mas também fáceis, evidentes para os alunos do primário [*écoliers*]." (Koyré, A., *Études Galiléennes*, Hermann, éditeurs des Sciences et des Arts, Paris, 1966, P.11)

cia, como um real irreduzível nas formações associativas de um sujeito em análise. Para o historiador da ciência, o obstáculo é o revelador do impensável de uma época e, como consequência, aponta para o limite da axiomática onde este se insere, propiciando, deste modo, o pensamento da axiomática seguinte.<sup>18</sup> Analogamente, para a psicanálise, o não-sentido irreduzível da história do sujeito pode ser considerado como o retorno do real como limite até então impensado, que se repete sob a forma de um encontro (*tuché*) ou sob a forma de um pensamento que se atualiza pelas vias da cadeia significante (*automaton*). Na realidade, a noção de obstáculo para a história da ciência pode ser considerada em um duplo sentido: 1) como análogo a um ato-falho que se explica pelo deslocamento de significação, no caso deslocamento de significação de uma *épisthémé* para outra; 2) como impossível que aponta para o limite do que não se podia conceber em uma época e por esta mesma razão se torna pensamento, ou o que será pensável para a época seguinte. Koyré dá como exemplo da relação entre impensável e pensável as noções de projétil (*jet*) e de queda dos corpos - que indicam, dentro da axiomática de Aristóteles, o *impensável*, o limite externo, o que não se concebia imaginar nesse pensamento. Entretanto, Koyré observa que o que é impensável dentro da axiomática grega se torna justamente objeto de pensamento na física clássica.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Gérard Jorland em sua tese sobre Koyré, introduz essas noções próprias à enunciação da obra koyreniana nos seguintes termos: "A ontologia opera uma primeira divisão entre o pensável e o impensável. Mas, no interior do pensável, ela opera uma segunda divisão, entre o pensado e o impensado, devido à impossibilidade de uma dedução total." (Jorland, G., *La Science dans la Philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1981, p.69).

<sup>19</sup>Em uma passagem posterior à já citada, G. Jorland exemplifica essas noções, comparando a *épisthémé* grega com a clássica: "As noções da física clássica, que nos parecem tão naturais, tão evidentes, teriam parecido aos gregos, aos pensadores medievais, manifestamente falsas, senão absurdas. Elas são impensáveis em um campo de pensamento antigo ou medieval. Mas também uma axiomática não se completa jamais, ela comporta em si mesma algo de impensado, de noções que ela não chega a dominar e que garantem sua posteridade. A história do pensamento, incluindo o científico, não se desenvolve por erros em direção à verdade, ela é engendrada por essa tensão entre o pensado e o impensado. É então o impensado em uma axiomática que constitui seu limite e ao mesmo tempo dá lugar ao que ela não pára de questionar, de ela-



Em todo caso, o que interessa da obra de A. Koyré para a compreensão do conceito de real na obra de Lacan, é o estatuto do não-sentido. Aliás, a principal divergência entre psicanálise e ciência está relacionada com a posição que cada uma ocupa frente a este não-sentido. Desta separação uma outra diferenciação também importante se depreende, a saber, a separação entre o pensável e o impensável na história da ciência ou, em termos do percurso do sujeito em análise, entre o nada querer saber e o saber. Também é importante notar a separação, interna ao campo do pensável, entre pensado e o não pensado. Em ambos os casos, na ciência e na psicanálise, o impensado é decorrente do próprio processo de simbolização, da tomada do real pelo pensamento que, por definição, aponta para uma ininteligibilidade e resistência do real bruto frente à sua simbolização.<sup>20</sup> No caso da psicanálise, entretanto, essa impossibilidade é mais radical, pois é imanente ao real uma vez que este é definido como irreduzível frente ao pensamento, aponta para o limite deste. Em todo caso, mesmo que Lacan distinga a concepção do real

---

borar, de renovar de outro modo. Assim como o trabalho de reconstrução conduz a reintegrar o impensável de uma axiomática, ela não pode mais então senão se dissolver para deixar lugar a uma outra axiomática totalmente diferente. É porque ela efetuou no campo da física aristotélica esse duplo trabalho que conduz do impensado ao pensado e do impensável ao pensável, que a obra de Galileu pode constituir uma revolução do pensamento europeu." (Jorland, G. Idem, p. 253).

<sup>20</sup> Falando a propósito de Heisenberg, Lacan, no *Seminário livro II*, assinala a impossibilidade com a qual ciência se depara em suas construções teóricas nos seguintes termos: " Quando precisamos um dos pontos do sistema, não se pode formular os outros. Quando falamos do lugar dos elétrons, quando lhe dizemos para se aterem em um lugar, de permanecer sempre no mesmo lugar, não sabemos mais de jeito nenhum onde se encontra o que nomeamos correntemente velocidade... até segunda ordem, nós podemos dizer que os elementos não respondem lá onde os interrogamos. Ou mais exatamente, se os interrogamos de qualquer parte, se é impossível de lhes apreender em seu conjunto. " (Lacan, J. - *Le Séminaire livre II*, Ibid., p.281.) Essa impossibilidade é, para Lacan, própria ao universo do discurso enquanto que um significante renvia sempre a outro e, conseqüentemente, um só significante não pode por si mesmo se auto-significar. Talvez, poderia conjecturar e afirmar que esse obstáculo se resume na famosa e difícil fórmula: "não há metalinguagem" ou, em outros termos " não há Outro do Outro" no sentido de que não existe o conjunto dos conjuntos, pois haverá sempre um ponto de exceção, ponto ininteligível que falha em um conjunto fechado.

da psicanálise daquela da ciência, ele não deixará nunca de manter o debate entre essas duas perspectivas. E mesmo marcando a diferença da psicanálise frente à formalização da ciência - que através das fórmulas fez calar os astros -, ele sustentará, dentro do campo do pensável, um certo tipo de formalização, os *matemas*, que não são senão fórmulas que podem ser ensinadas e que tentam dar conta de um impensado como limite interno do pensamento, operando sobre o real<sup>21</sup> como o próprio impensável deste campo do pensar.

Acredito que a posição da psicanálise frente à relação entre linguagem e real é singular e, a esse propósito, ela mais uma vez aponta para semelhanças e diferenças frente à ciência. Lacan, no início de sua obra, seguiu, como Claude Lévi-Strauss, as pesquisas da linguística estrutural, em particular, a de F. Saussure através da releitura de R. Jakobson. A retomada por Lacan dessa via estruturalista tinha como proposta a demonstração do "criacionismo" do significante e sua independência em relação às teorias que procuravam a origem do inconsciente ora no social ora no corpo biológico. Por outro lado, levando em consideração a clínica e evitando cair em um idealismo, Lacan distingue o campo da psicanálise e a prática clínica do campo de saberes, o que a localizaria como puro discurso "metafísico" ou

---

<sup>21</sup> Cf. o debate sobre a formalização da dita oposição entre ciências exatas e ciências conjecturais em "A ciência e a Verdade". Vale a pena insistir que apesar de ambas as ciências terem como projeto a formalização, há uma diferença nesse projeto de "formularização" do real entre a psicanálise e as ditas ciências. Para a psicanálise, mesmo que o real seja circunscrito como na ciência por puras fórmulas, há sempre um resíduo do real que é irreduzível às fórmulas. Trata-se de uma irreduzibilidade que se testemunha pela impossibilidade, por exemplo de circunscrever por uma fórmula a "não relação sexual." Diferentemente do real da ciência que é atingível e afirmável por fórmulas, o real da psicanálise é irreduzível à fórmula que o circunscreve. Na realidade só uma parte deste é circunscrito, daí Lacan chamar pela fórmula do "mi-dire" ou em termos da "Nota aos Italianos", do irreduzível da relação (sexual) que é, diz ele, "impossible à écrire, soit que c'est en cela qu'il n'est pas affirmable mais aussi bien non réfutable, au titre de la vérité"...Car "il n'y a pas de vérité qu'on puisse dire toute, même celle-ci, puisque celle-ci on ne la dit ni peu ni prou. La vérité, a ne sert à rien qu'à fore la place où se dénonce ce savoir (Lacan, J., "Note Italienne", In: *Ornicar?*, bulletin périodique du Champ Freudien, Paris, Lyse, n°25, 1982, p.10).

como discurso "filosófico". Evitando, portanto, reduzi-la a um discurso entre outros, ele demonstra que a tese do "inconsciente estruturado como uma linguagem" tem como consequência dois postulados importantes que a fazem distinguir-se do idealismo: a materialidade do significante (que produz efeitos e danos -ravages- reais<sup>22</sup>) e o realismo da estrutura.<sup>23</sup>

A partir dessa perspectiva material, observaremos que, na psicanálise, existe, *a posteriori*, um realismo, o realismo psíquico, que se constata na obra de Freud pela concepção do trauma como uma realidade que se define por sua irreduzibilidade última frente às associações que o circunscrevem. Essa irreduzibilidade de uma "realidade" última como o trauma se apresenta na obra lacaniana como o "real". Lacan demonstra que nas operações de verdade o significante se liga ao real e que o sujeito da ciência, sujeito tal como foi introduzido por Descartes instalou uma importante operação de verdade. Se, portanto, existe uma epistemologia lacaniana, esta deve ser definida, como sugeriu J. Alain Miller, pela associação entre o "*a priori*" da linguagem, ou do que Lacan chama criação "ex nihilo" (cf. *O*

---

<sup>22</sup> Lacan em *O seminário livro VIII*, a propósito da inserção do significante no real, ou em seus próprios termos, da "presença do significante no real", comenta que a aparição de uma nova estrutura nas relações entre os significantes de base, a criação de um novo termo na ordem do significante, têm um caráter devastador (em francês "ravageant") - (Lacan, J., *Le Séminaire Livre VIII: Le Transfert*. Paris: Seuil, 1991, p. 226).

<sup>23</sup> Aqui, seguimos a orientação indicada por J.A. Miller em seu curso não publicado de 24 de Abril de 1985, que se intitula "1234". Neste curso, ele faz um percurso da obra lacaniana na história da lógica e epistemologia e, nesse seminário em particular, localiza o que se poderia chamar de a epistemologia de Lacan por duas vertentes aparentemente contraditórias na teoria do conhecimento: o criacionismo e o realismo da estrutura. Por criacionismo, compreendemos o fato da estrutura, da linguagem, não ter gênese, e se definir como um conjunto, *a priori*, organizado de elementos diacríticos - como impõe a noção do significante. No caso do realismo, acreditamos que as referências em questão apontam tanto para a materialidade do significante quanto para a concepção de uma "realidade" irreduzível aos deslocamentos metonímicos do significante. O conceito de "real" em Lacan parece ser decorrente dessa vertente "realista" que implica, conseqüentemente, uma concepção de causalidade que responderá, como veremos, à exigência tão presente nos meios científicos, de uma materialidade que possa ser confrontada com o idealismo.

*Seminário VII*), e o sujeito como efeito do significante - significante este que responde, por sua vez, como realidade frente às exigências do real.

Tendo em vista essas considerações, pretendo neste trabalho centrar minha reflexão em torno da questão : que realidade concerne à psicanálise? Partindo da importância do conceito de real na obra de Jacques Lacan, analisarei os efeitos que este conceito produz no seu percurso de "retorno a Freud", assim como na relação que existe entre psicanálise e ciência. Com essa perspectiva, subdividirei esse trabalho em duas partes: a primeira, onde analisarei a concepção de Alexandre Koyré sobre o real na ciência e a apropriação desta realizada por Lacan. A segunda, onde, a partir da relação entre psicanálise e ciência, serão desenvolvidos alguns problemas que concernem ao estatuto da realidade em psicanálise. Na primeira parte, a partir da análise do conceito e do estatuto do real no discurso científico, tentarei traçar as linhas mestras que permitirão distinguir esse conceito daquele desenvolvido no discurso psicanalítico, em particular nas obras de Freud e de Lacan. Penso que, simultaneamente à tese do inconsciente estruturado como uma linguagem, Lacan insistiu sobre o conceito de real como uma realidade irreduzível à linguagem, primeiramente, por constrangimentos clínicos, em particular pela questão dos fenômenos elementares, e em segundo lugar, para evitar que a psicanálise fosse conduzida para um idealismo ou mais especificamente para um discurso "convencionalista", onde a verdade se definiria apenas pela coerência lógica da linguagem.

Acredito que a distinção entre o conceito de real no discurso da ciência e o da psicanálise, assim como o destaque que Lacan deu a esse conceito se resumem nas seguintes observações:

- 1) No discurso científico, o real é concebido como objeto de manipulação pela ciência. Nesse sentido, o real é o objeto da formalização, do cálculo, e é por esta razão que ele evoca uma definição clássica a propósito do "objeto da ciência", tal como

Bachelard o postula. Trata-se de um real que deve ser entendido como produto da aplicação da razão.<sup>24</sup>

2) No discurso analítico, o real é concebido de modo diferente. Apesar de ter como ponto de partida o estatuto científico da "coisa pensante", o real, para a psicanálise, se manifesta a partir da causa e, conseqüentemente, em relação a um sujeito qualquer.

Notaremos aliás que é em torno da questão da causa, causa do desejo e, conseqüentemente, causa do significante, que podemos encontrar um elo entre a psicanálise e outros discursos tais como o da metafísica, o da ciência e o da religião.

Na primeira parte deste trabalho, pretendo abordar a perspectiva e posição de alguns cientistas frente à questão do real com a finalidade de demonstrar que a questão da causa (do desejo do sujeito) está presente em cada uma de suas trajetórias, apesar de haver por parte da ciência ideal um projeto de forcluí-la. Assim, veremos que na abordagem científica, a questão da causa se coloca, seja por uma ligação que se estabelece entre a causa e o espaço, seja entre a causa e o tempo.

Na segunda parte deste trabalho, desenvolverei, conseqüentemente, as questões que se seguem: 1) A questão da causa nas obras de Freud e Lacan, uma vez que a psicanálise não pode - sob pena de cair no obscurantismo - se abster de se pronunciar quanto a essa questão. 2) A questão da realidade na psicanálise, onde as seguintes perguntas podem ser colocadas: quais são as convergências e divergências entre o sujeito cartesiano (enquanto ele representa o lugar inaugural da ciência) e o sujeito do inconsciente? Qual é a relação entre Descartes e a psicanálise no que concerne ao problema da dicotomia entre saber e verdade (dicotomia também inaugurada por Descartes)? 3) A questão da realidade a partir das seguintes interrogações: Qual seria a relação entre realidade e real para a psicanálise? E para a ciência? Existiria alguma relação entre a forclusão do Nome do Pai

---

<sup>24</sup> cf. Bachelard, G., *l'Épistémologie*, P.U.F., Paris, 1971.

na psicose com a operação de forclusão da verdade do sujeito tal como ocorre na ciência? 4) A questão da *Weltanschauung*: Seria a psicanálise uma visão de mundo tal qual a religião, a magia, o marxismo e a ciência se propõem ser?

Nessa pesquisa acerca do estatuto do real para a psicanálise, suponho que exista em torno da problemática da causa uma articulação que justifica uma comparação entre a forclusão operada pela ciência frente ao ser e a inquietude do sujeito para a psicanálise. Dito de outro modo, a partir da questão da causa, acredito que a psicanálise mantém um conceito de ser e que, neste sentido, ela reintroduz a questão que sustentaria toda a ontologia anterior à ciência - questão do "ser enquanto ser", muito cedo assimilada à questão do ser supremo.<sup>25</sup> O que justifica a ligação entre a questão do ser que domina a metafísica e aquela do ser que se encontra no centro da psicanálise é a problemática, já anunciada, da causa. Esta problemática, bem explorada pela ciência, é, entretanto, aquela que retorna para a psicanálise sob forma de uma espécie de questão ontológica sobre o real do sexo (e seu limite, sua impossibilidade). Essa interrogação, que assimilo a um retorno à problemática metafísica e religiosa, foi de fato subtraída pela ciência.

Em resumo, parece-me que o dispositivo da ciência para dar conta do "real bruto" deixou a metafísica em suspenso. De uma maneira abreviada diria que, com o

---

<sup>25</sup> Pierre Aubanque em seu livro *O Problema do ser em Aristóteles* demonstra que em Aristóteles a filosofia primeira, quer dizer do "ser enquanto ser" é irreduzível à metafísica. Segundo ele, a filosofia primeira "não toma por objeto o ser divino", mas o ser em sua universalidade, quer dizer, enquanto ser." (cf. Aubanque, P., *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris: P.U.F., 1962, p. 68). Sem negligenciar os diferentes sentidos e as sutilezas para definir o campo da metafísica, teologia, filosofia primeira, chamarei ontologia o conjunto desses campos uma vez que eles tocam o problema do ser seja pela via da assimilação do ser ao ser divino, seja pela via de uma filosofia anterior que quer dar conta do problema mais fundamental do ser enquanto ser. Se considerarmos com Lacan que Deus é um dos nomes do pai, não vemos em que medida essa diferença concerne à psicanálise. O fundamental nessa pesquisa é o fato de que o sujeito, colocando a questão que o inquieta, toca, através da linguagem, obrigatoriamente o problema do ser. Este problema é frequentemente assimilado ao significante "Deus" como significante que permite ao sujeito situar-se diante das questões da vida, do sexo e da morte.

advento da ciência no século XVII, o ser começou a perder seus balizamentos e, mesmo após o surgimento da psicanálise, a questão do ser enquanto o que causa o sujeito perdeu espaço e evidência pelos saberes que pretendem construir uma *Weltanschauung*.

Entretanto, a questão do ser, da existência para o sujeito que sofre, permanece ainda importante. É esta a tese de Lacan quando, em "A Ciência e a Verdade", ele afirma que "para o sujeito da ciência", a magia e a religião, que abordam a questão da existência, não são consideradas senão sombras (a magia como "ciência menor" e a religião como sombra da própria ciência já que não consegue se dissociar desta no debate quanto à verdade"); entretanto, "para o sujeito que sofre", esses saberes são importantes.<sup>26</sup>

A questão sobre "o ser do sendo", ou antes, sobre a existência, sobre a causa é, para o sujeito, tão fundamental quanto inevitável. Cabe à psicanálise, consequentemente, responder a ela, mesmo que seja para afirmar que, quanto à etiologia da existência (da dor, da doença, do sintoma), existe sempre um desfalque, ou então que "só existe causa do que manca". O presente trabalho consiste em abordar, a partir deste real, do real dessa falta, a distância que separa a posição da ciência daquela da psicanálise.

No que concerne à relação entre ciência e psicanálise, não pretendo abordar a parte operacional das ciências, "nem exatas nem conjunturais"<sup>27</sup> - suas experimentações, suas equações, seus cálculos. Irei me referir, não à ciência propriamente dita, mas à história da ciência, e terei como base a obra de Alexandre Koyré, isto é, a relação desta com a obra de J. Lacan.

Nesta relação entre a dita "epistemologia" de Lacan em referência a Freud e à história da ciência tal como a concebe A. Koyré, é preciso evitar alguns engodos.

---

<sup>26</sup>Lacan, J., "La Science et la Vérité" in *Écrits*, Ibid, p.870.

<sup>27</sup> Aqui a referência maior é ainda o texto "La science et la Vérité".

Primeiramente, é necessário não fazer nessa análise uma comparação biunívoca. Isto deve ser evitado para não cairmos em um reducionismo de assimilar o pensamento de um ao do outro e, conseqüentemente, empobrecer a riqueza teórica de cada um. Em segundo lugar, não é porque Lacan se apropria do pensamento de A. Koyré e mostra grande respeito em suas referências a ele que deveríamos encontrar uma relação de filiação entre ambos.

Pela aliança desses dois grandes autores, procurarei simplesmente enriquecer, dentro do limite possível, a pesquisa em torno da problemática do real e da realidade em Freud e Lacan. Entre esses limites, vale a pena assinalar que não abordarei os textos originais dos cientistas aos quais Koyré e Lacan se referem, assim como dos interlocutores de diversas correntes epistemológicas com os quais Koyré debate. Em relação aos cientistas analisados por Lacan (entre outros, Ptolomeu, Copérnico, Kepler, Galileu, Newton, Einstein) evidentemente o contato direto com as fontes seria mais enriquecedor, sobretudo se se quer, como Koyré, seguir um autor passo a passo, apreender sua atmosfera espiritual e intelectual em seus esforços, seu percurso "instrutivo e apaixonante" em procura da verdade. Entretanto, essa pesquisa nos levaria a uma outra tese, a um outro projeto. Deparando-me com esse limite, no momento não ultrapassável, escolhi a própria obra de A. Koyré como fonte simbolicamente "original" no que se refere aos dados da ciência, pois acredito ser ele, melhor que ninguém, quem responde aos impasses e problemas impostos à história da ciência tradicional e que portanto oferece melhor fonte de debate aos interesses da psicanálise quanto ao real. Em relação aos interlocutores que Koyré discute, poderia citar P. Duhem, E. Meyerson, L. Brunschvicg, Caverni, Cassirer entre outros historiadores da ciência. Entretanto, para não cair no risco de me afastar em demasia de meu projeto, evitarei me alongar nessas referências e pesquisas e me restringirei às indicações dadas por Koyré e pelo próprio Lacan a propósito daquilo que interessa à minha questão. Penso



que, mesmo que a noção de real (como impossível) tenha sua origem na ciência, a insistência dada por Freud e, sobretudo por Lacan a uma realidade outra que aquela definida pelos significantes se explica por razões bem diferentes das razões da ciência: enquanto para esta o real está circunscrito através das fórmulas, que, por seu lado, só concernem ao sujeito cientista e à causa de sua verdade, para a psicanálise, o real está sempre definido por uma fórmula que não se justifica senão quando relacionado com a verdade que causa um sujeito qualquer. Quanto a isso, veremos que a posição de Freud está, muitas vezes, mais avançada do que aquela de Lacan, pois, diferentemente de Lacan - que no início de sua obra acreditava na reconstrução do trauma por via da diacronia significativa (cf. nesta tese o capítulo "O real e a causa" e, na obra de Lacan, "Le Discours de Roma") -, Freud procurou sempre, por trás dos sentimentos (*Stimmungen*), uma realidade (*Wirklichkeit*) que era irreduzível à possível reconstrução pelas representações. Tal realidade é, segundo uma de suas primeiras cartas a Fliess (ver carta 46), um excedente de sexualidade, que pode ser considerado como um prenúncio do conceito lacaniano de objeto *a*.<sup>28</sup> De qualquer maneira, já no percurso de Freud, posso afirmar que se trata, evidentemente, de uma realidade irreduzível frente a uma estrutura fechada e puramente simbólica tal qual se define no estruturalismo e em uma certa concepção de ciência. Essa irreduzibilidade se explica pela introdução do sujeito e da procura por Freud de um real que causa todo sujeito (incluindo o próprio sujeito Freud em sua "auto"-análise). Enfim, é da procura por Freud desse real e da criação deste conceito como "resposta sintomática" por Lacan que tratarei neste trabalho. Este problema do real tem sua origem na ciência, mas como uma resposta a esta, a psicanálise, através da introdução daquilo que causa o sujeito, ultrapassou o limite de

---

<sup>28</sup> Aqui seguimos a sugestão levantada por J. A. Miller em seu curso inédito de 13 de janeiro de 1988: "Cause et Consentement".

sua problemática levantando outras questões. Entre elas, estão as que se encontram nos temas abordados nos capítulos seguintes. Passemos, portanto, a analisá-los.

## 2. GENEALOGIA DO CONCEITO DE REAL (KOYRÉ COM LACAN)

### 2.1 KEPLER "E OS ASTROS ERRANTES"

OU: PEQUENO ENSAIO SOBRE O ESPAÇO (E O REAL) E SUA DEPENDENCIA DE UM REAL A SER ESTABELECIDO

*"Pois o espírito de Kepler é tal — pode ser, aliás, que não seja apenas o espírito de Kepler, mas o do homem em geral que seja assim — que ele não pode encontrar o caminho da verdade, sem ter, previamente, explorado todas as trilhas que levam ao erro" (A. Koyré)*

Lacan se refere várias vezes à obra de Kepler e aos comentários que sobre esta fez Koyré. De uma maneira geral, há duas implicações principais nas suas referências: inicialmente, ele constata que Kepler foi o primeiro a tornar evidente a preeminência da elipse sobre o círculo no movimento dos astros — constatação, como veremos, que produziu a negação de um dos mais antigos preconceitos, a saber, a circularidade. A segunda consequência retirada por Lacan dos estudos de Koyré sobre Kepler, está em correlação direta com a primeira. Trata-se do questionamento da referência, feita por Freud, a uma analogia entre a "descoberta" copernicana, a revolução de Darwin e a revolução introduzida pela psicanálise<sup>1</sup>. Segundo Lacan via Koyré, esta suposta revolução copernicana pertence de fato a Kepler e não a Copérnico, pois, como veremos, é através da introdução da elipse no movimento celeste que o heliocentrismo adquire todo o seu alcance. Em suma, é em um desses dois sentidos que, ao longo de sua obra, Lacan se refere a Kepler, a partir de Koyré. Mais especificamente ele fala disso em 1952, "Sur la théorie du symbo-

---

<sup>1</sup> Cf. volumes XVI, XVII, XIX e XXII da edição Standard brasileira das obras completas de Freud.

lisme d'Ernest Jones"<sup>2</sup>, em 1960, "Subversion du sujet et dialectique du désir"<sup>3</sup>, em seus seminários (por exemplo, no livro II, p. 280 e livro VII, capítulo VI), até 1970 e em "Radiophonie"<sup>4</sup>, onde ele comenta diretamente a célebre analogia freudiana entre a revolução supostamente copernicana e a psicanálise.

Analisemos no seu conjunto esses comentários, centrando-nos especialmente no *Séminaire livre VIII*, "Le Transfert".

Lacan, neste seminário (1960/61), falando da relação entre o discurso e a história, em particular sobre o discurso do Banquete de Platão, observa que a questão importante não é "como o discurso se situa na história, mas como a própria história surge de um certo modo de entrada do discurso no real"<sup>5</sup>. Pode-se notar que aqui o real é o inefável, o *dasein*, ou em termos lacanianos, é um referente primeiro (S1) que tem a primazia. E ele afirma que não é somente na civilização grega, neste "primeiro passo da ciência", que o universo aparece como universo de discurso, mas em um sentido mais largo, "jamais haverá universo senão de discurso". Quanto à relação entre a teoria e a "práxis", Lacan é, digamos, koyreniano quando ele afirma que "a teoria não é, como nosso emprego da palavra implica, a abstração da práxis, nem sua referência geral, nem o modelo do que seria sua aplicação. Quando aparece, a teoria é a própria práxis. A *théoria* é o exercício do poder, *to pragma*, o grande negócio"<sup>6</sup>. Vê-se através desta citação que Lacan, como Koyré, critica as interpretações da história da ciência que privilegiam a *práxis* e que colocam a teoria como reflexo, "a abstração" da práxis. Longe de ser o modelo a ser seguido, a aplicar, a teoria constitui, "encarna" a própria práxis<sup>7</sup>. A posição de Koyré

<sup>2</sup> Lacan, J., *Écrits*, Ibid, pp. 711-712.

<sup>3</sup> Lacan, J., Ibid, pp. 796-797.

<sup>4</sup> Lacan, J., "Radiophonie" in *Scilicet* n° 2/3, Ibid, quarta questão.

<sup>5</sup> Lacan, J., *Le Séminaire VIII*, Ibid, p. 98.

<sup>6</sup> Lacan, J., Ibid, p. 99.

<sup>7</sup> Aliás, veremos adiante que esta *theoria* é de tal forma imanente à sua práxis, que implica, no caso dos grandes cientistas, uma concepção de mundo para que o cientista enquanto sujeito

em relação a esse tema é bem aguda: não há divórcio definitivo entre teoria e realidade subjacente, e, conseqüentemente, a suposta práxis não é uma experiência pura, mas o produto da teoria, ou, em termos do próprio Koyré, trata-se de uma experimentação.<sup>8</sup>

Analisada de forma mais detalhada em um outro capítulo, a relação entre teoria e prática é bastante complexa na obra de Alexandre Koyré. Entretanto, uma vez que sua interpretação a este propósito é próxima e mesmo determinante da de Lacan, e, de uma certa forma, das observações que o psicanalista fez no que toca a relação entre simbólico, imaginário e real face ao "caso Kepler", vale a pena retomar alguns pontos da posição de Koyré.

Koyré é sobretudo um historiador e enquanto tal ele insiste que "as doutrinas se transformam e se modificam ao longo de sua existência histórica: tudo

---

possa encontrar o lugar que ele tem no universo. É neste sentido que Lacan no texto "La Méprise du sujet supposé savoir" localiza a *theoria* na mesma região que a teologia. Citemo-lo: "Le sujet supposé savoir, Dieu lui-même pour l'appeler par le nom qui lui donne Pascal (...) non pas le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mais le Dieu des philosophes, le voici débusqué de sa latence dans toute théorie. *Theoria*, serait-ce la place au monde de la théologie?" (Lacan, J., "La Méprise du sujet supposé savoir" in *Scilicet* n°1, revue de l'École freudienne de Paris, *Ibid*). Em suma, a teoria ocupa o lugar da coisa em si (S1) para a ciência e neste sentido ela pode ser análoga à questão da origem do sujeito.

<sup>8</sup> Experimentação é um conceito do século passado que Koyré toma emprestado de Claude Bernard para substituir o termo experiência. Diferentemente deste último, o termo experimentação denota uma experiência já "preparada" pelo ponto de vista teórico. Koyré insiste em toda sua obra que a tecnologia ou a metodologia não guiam a teoria, mas são submetidas a esta: "eu penso que o lugar da metodologia não está no início do desenvolvimento científico, mas, digamos, em seu meio. Nenhuma ciência jamais começou por um tratado metodológico, nem jamais progrediu devido à aplicação de um método elaborado de modo abstrato" (Koyré, A., *Etudes d'Histoire de la Pensée Scientifique*, Paris: Gallimard, "Tel" : 1985, p.78). Ou ainda em seu artigo: "Galilée et Platon" ele comenta: "Seguramente nos escritos de Galileu nós encontramos inúmeros incentivos à observação e à experiência, e uma amarga ironia por homens que não acreditavam no testemunho de seus olhos (...) Entretanto, não se deve esquecer que a observação ou a experiência espontâneas do senso comum não desempenharam um papel de maior importância (...) na fundação da ciência moderna" (Koyré, A., "Galilée et Platon" in *E.H.P.S.*, *Ibid*, p. 168). Ver capítulo "Relação teoria e prática em Koyré ('com' Lacan)" desta tese.

o que vive está submetido ao tempo e à mudança. Apenas as coisas mortas e desaparecidas permanecem imutavelmente as mesmas"<sup>9</sup>.

Koyré, aliás, como Lacan no seminário sobre a Transferência, nos fala, a partir dos Gregos, em particular a partir de Platão, de sua concepção da relação entre teoria e prática, de um lado, e, de outro lado, o "real sensível". Como o próprio historiador nos afirma, esta insistência deve-se à importância e ao papel da herança grega na filosofia, ao menos na nossa<sup>10</sup>. Ele mostra a importância do *Timeu* nesta questão, pois, ainda que esta obra não contenha todo o platonismo, enquanto "mito" da criação apresenta as suas doutrinas fundamentais: a noção das Idéias-Formas, da separação entre o mundo sensível e o mundo inteligível e a ação do demiurgo como solução para o problema em questão, a saber, da relação entre as idéias e o mundo sensível. Evidentemente, tal concepção transformou-se ao longo da história; entretanto, não é por acaso que Platão sempre retorna a ela quando se trata desta separação entre sensível e inteligível. O mito retorna sob uma certa forma na obra de Koyré. O privilégio que ele dá estruturalmente à teoria em detrimento da experimentação e da metodologia não seria, de um outro ponto de vista, uma réplica da concepção platônica do *Timeu*?

Se platônico quer dizer aquele que sustenta que o nascimento de nossa ciência, como a dos Gregos, deve-se à prevalência do inteligível sobre o sensível, certamente Koyré o é; mas se platônico é aquele que sustenta o divórcio absoluto entre o mundo inteligível e o mundo sensível, Koyré certamente não o é. Dito de outra forma, para Koyré o ideal da ciência moderna é, sem dúvida, historicamente, realizar o platonismo, na medida em que, desde sua origem, ela não é experimental, mas teorização, matematização da natureza — matematização que torna correlativamente possível e necessária a experimentação. Koyré mostra que Platão

---

<sup>9</sup> Koyré, A., "Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen Age" in *E.H.P.S.*, Ibid, p. 38.

<sup>10</sup> Koyré, A., Ibid, p. 28.

não poderia ter construído uma física matemática capaz de tornar possível a inteligibilidade do real, quer dizer, ele não pôde perceber o espaço geométrico como o espaço real, porque ele se prendia ao mesmo tempo a uma representação do mundo como cosmo. E sem a física matemática, Koyré sustenta que "a ciência grega não poderia criar uma tecnologia verdadeira". Ao mostrar esta passagem do "mundo do mais ou menos" ao mundo da precisão, do cosmo estático ao mundo dinâmico, do mundo da experiência ao mundo da experimentação, do cosmo finito ao mundo infinito, do mundo da qualidade ao mundo da medida, do mundo impreciso ao mundo matematizado, geometrizado, Koyré afirma que "a ciência nova [a que nasceu com Galileu Galilei] é para ele [Galileu] uma prova experimental do platonismo"<sup>11</sup>.

Esta posição de Koyré enquanto historiador da ciência pode ser confundida com um idealismo? Em seu artigo "Perspectives sur l'histoire des sciences", referindo-se à formulação feita por M. Guerlac sobre a evolução da história em geral e da história das ciências em particular, Koyré responde de frente à acusação, da parte deste interlocutor, de ser um historiador 'idealista' e de negligenciar a ligação entre a chamada ciência pura e a ciência aplicada, e, por isso, de desconhecer o papel da ciência como fator histórico"<sup>12</sup>. Esta crítica parece ser dirigida diretamente a Koyré quando M. Guerlac especifica que "a história das ciências, que nestes últimos tempos realizou sua ligação com a história das idéias e não somente com a da filosofia, permaneceu muito abstrata, muito 'idealista'"<sup>13</sup>.

Se idealista é o historiador que constata que "a ciência, a de nossa época e a dos Gregos, é essencialmente *theoria*, pesquisa da verdade, e que por isso ela tem, e sempre teve, uma vida própria, uma história imanente, e é somente em função de seus próprios problemas, de sua própria história, que ela pode ser compreendida", então ele o é com certeza. Mas se por idealista define-se o historiador que não

---

<sup>11</sup> Koyré, A., "Galilée et Platon" in *E.H.P.S.*, p. 195.

<sup>12</sup> Koyré, A. *Ibid*, p. 395.

<sup>13</sup> Koyré, A. *Ibid*, p. 393.

considera a história imanente de um domínio, no caso específico do domínio da ciência, em função de seus próprios problemas e que, ao contrário, projeta no passado um estado de coisas atual, como se a teoria das idéias, a "axiomática" atual fosse uma finalidade, um resultado que guiasse o sucesso ou o erro das idéias passadas, nesse caso com certeza ele não o é. Se Koyré colocou em relevo o caráter teórico da ciência, ele chegou a isso sobretudo como uma reação contra as tentativas de interpretar a ciência moderna como promoção da técnica, tentativas que sublinham seu caráter prático para explicar o ativismo do homem moderno, comparando-o à atitude passiva, contemplativa da Idade Média e dos Gregos<sup>14</sup>: exalta-se esta técnica por seu caráter prático e eficaz, explicando sua origem seja pelo ativismo do homem moderno, seja porque ela é designada como uma "ciência de engenheiros" que substitui a pesquisa da inteligência pela do resultado — pesquisa que poderia se explicar por uma vontade de poder que tende a rejeitar a teoria em proveito da práxis. Em todo caso, apesar de seus argumentos diferentes, nas duas interpretações, constata-se, segundo Koyré, um desconhecimento da natureza do pensamento científico. Este autor se pergunta se esta insistência em geral e, em

---

<sup>14</sup> Analisando o artigo de Crombrie, "Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science", Koyré mostra que a tendência de Crombrie em considerar a ciência da Idade Média como experimental e conseqüentemente a origem do desenvolvimento da ciência moderna é "sui generis" em relação à maioria dos historiadores que opõem a ciência industrial ao ideal contemplativo, tanto da Idade Média como dos Gregos. Ainda que Koyré acredite ser mais verdadeiro, do ponto de vista histórico, considerar a tecnologia (demonstrada por Crombrie) da Idade Média (mais particularmente da Cristandade medieval), estreitamente ligada ao interesse da época pelo outro mundo, ele não toma nenhuma posição a este propósito. Ou seja, para Koyré, mais importante que a dicotomia ativo/passivo, é, repitamos, a tese, que ele sustenta, de que o nascimento e o desenvolvimento da ciência moderna não podem se explicar pelo fato que o espírito se tenha desviado da teoria em proveito da práxis (Koyré, A., *E.H.P.S.*, p. 74) - pouco importando que isso tenha acontecido seja na Idade Média, como afirma Crombrie, seja no século XVII com Bacon e Descartes. E, esta insistência, é afirmada por ele como historiador, constatando que "esta explicação não está de acordo com o verdadeiro desenvolvimento do pensamento científico, mesmo no século XVII (...), menos ainda com aquele do pensamento dos séculos XVIII e XIX [como sustenta Crombrie]" (Koyré, A., *Ibid*, p. 74).



particular neste artigo de M. Crombrie, a insistência sobre a ligação entre a chamada ciência pura e a ciência aplicada seria antes uma "reprojeção" dos critérios atuais sobre os passados e, então, nesse caso, tratar-se-ia de uma história abstrata que não leva em consideração a atmosfera intelectual e espiritual da época estudada, e que não toma senão a atualidade para julgar, *a posteriori*, o que foi validado anteriormente.

Voltando à psicanálise, diríamos que, assim como Koyré explica os modos de efetuação sobre o "real" por um modo de pensamento, Lacan, em *Le Séminaire livre VIII*, se preocupa com "como a própria história surge de um certo modo de entrada do discurso no real"<sup>15</sup>. Vê-se nesta passagem apresentar-se um Lacan totalmente próximo de A. Koyré, um Lacan que mostra que o "real" é o produto do discurso, ou, em termos de Koyré, "o real depende da transformação da imagem que se concebe, a imagem do mundo ou antes de uma ontologia". Apoiando-se, portanto, sobre o estudo koyreniano da revolução científica na chamada idade clássica, na medida em que ele mostra a mudança da ontologia tradicional baseada no círculo para uma outra, baseada na elipse, Lacan, um pouco adiante, neste mesmo seminário, comentará a suposta revolução copernicana. Vejamos o que ele diz sobre este tema, mais particularmente neste capítulo VII, cujo próprio título introduz a questão, a saber, "La Dérision de la sphère":

"E para colocar definitivamente os pingos nos ii, repito que não é o geocentrismo supostamente desmantelado pelo chamado cônego Copérnico que é importante, e é mesmo nesse sentido que é bem falso e inútil chamar de copernicana a revolução astronômica [...] Copérnico não passa de uma fantasia histórica. Teria sido diferente se seu sistema fosse, não mais verdadeiro, isto é, mais desembaraçado que o sistema de Ptolomeu de elementos imaginários,

---

<sup>15</sup> Lacan, J., *Séminaire livre VIII*, p. 98.

que nada têm a ver com a simbolização moderna dos astros. Ora, não é nada disso, porque seu sistema está repleto de epiciclos."<sup>16</sup>

É possível reconhecer, nesta passagem lacaniana, referências diretas à obra de A. Koyré, em particular a seus estudos de história do pensamento científico e aos estudos galileanos. Em seu artigo, "Les Etapes de la Cosmologie Scientifique", Koyré resume a teoria dos epiciclos, fundada pelo matemático Apolônio e desenvolvida por Ptolomeu, considerando-a, como o faz Lacan neste seminário, tanto em relação ao pensamento de Copérnico quanto ao de Kepler<sup>17</sup>. Sem entrar em detalhe na concepção de Ptolomeu que é, nos próprios termos de Koyré, "de uma profundidade e de uma potência matemática extraordinária", diríamos que, se esta teoria é considerada como contendo um obstáculo (ou, em termos lacanianos, se ela é "imaginária"), isso se deve sobretudo ao fato de que se funda sobre círculos e epiciclos: para explicar as irregularidades dos movimentos dos planetas causadas pelos afastamentos em relação à Terra, Ptolomeu, de uma maneira geométrica, imaginou que eles giravam, não sobre um único círculo, mas sobre vários, enganchados uns aos outros — o círculo sobre um outro se chamava o deferente, o círculo abaixo, o epiciclo. Foi justamente para evitar o aumento indefinido do número de epiciclos que Ptolomeu renunciou ao princípio do movimento circular uniforme, introduzindo a teoria do equântico. Os equânticos seriam um artifício, pontos de referência arbitrariamente definidos para tornar possível a medida dos movimentos irregulares dos astros<sup>18</sup>. Segundo Koyré, os equânticos seriam pontos,

---

<sup>16</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 111.

<sup>17</sup> Cf. pp. 91-98 deste artigo, "Les Etapes de la Cosmologie Scientifique" in *E. H. P. S.*

<sup>18</sup> Em linguagem lacaniana, os equânticos são como um significante primordial (S1) ou antes como o falo, na medida em que ele é o marco *a priori* arbitrário, mas que se torna *a posteriori* necessário e que dá um significado comum, ainda que fantasmático, aos sujeitos (neuróticos). À primeira vista, pode-se pensar os equânticos como um referente bem enquadrado no projeto de forclusão do sujeito pela ciência, pois aparentemente, eles não se referem a nenhum sujeito. Todavia, a teoria ptolomaica dos equânticos foi construída para dar conta da imagem que o su-

excêntricos em relação aos centros das órbitas planetárias, em torno dos quais os planetas, apesar da velocidade variável sobre sua órbita, possuiriam velocidades angulares constantes. Assim, segundo a teoria do equântico, os círculos não girariam uniformemente em relação a seus próprios centros (guardando a coerência com a irregularidade que apresentavam), mas, em relação a este "ponto interior excêntrico" (o equântico), eles manteriam uma harmonia. Segundo Koyré, Ptolomeu "encontrou um meio aparente de conciliar a aceitação do princípio com a impossibilidade de efetivamente segui-lo". Quer dizer, ele se chocava com a impossibilidade de, perceptivelmente, olhando a partir da Terra, manter a regularidade dos movimentos dos astros, pois eles se apresentavam como um movimento aparente de "retrocesso"<sup>19</sup>. Ele mostra, com efeito, que abandonando, através da introdução do equântico, o princípio do movimento circular uniforme, ele abriu mão da explicação física dos fenômenos, acarretando uma consequência "muito grave" para a astronomia, a saber, a ruptura entre a astronomia matemática e astronomia física<sup>20</sup>. Koyré indica que esta ruptura se mantém com Copérnico; e somente com

---

jeito faz dos movimentos aparentes dos astros e portanto, trata-se de uma imagem como resposta à questão subjetiva que pode ser formulada, à maneira de um delírio, pelos seguintes termos: algo se move em torno de mim?

<sup>19</sup> Se se observa várias vezes, noite após noite, os pontos que brilham na esfera celeste, constata-se que alguns se deslocam em relação aos pontos fixos (as estrelas): trata-se dos cinco pontos que correspondem aos cinco planetas. Estes planetas têm um fenômeno aparente que os diferencia de todos os outros corpos celestes, ou seja, os movimentos "retrógrados". Normalmente os planetas se atrasam em relação às estrelas, mas há irregularidades que são esses movimentos chamados, em astronomia, retrógrados. Considerando um planeta qualquer, Marte por exemplo, constata-se, após tê-lo observado várias noites em seguida, que o planeta se desloca para o Leste em relação às estrelas fixas: é seu movimento normal. Entretanto, haverá um momento em que o movimento para Leste se tornará cada vez mais lento, até a parada total. Depois disso, o planeta começa a se deslocar para o Oeste, quer dizer, seguindo o sentido normal das estrelas fixas. A partir deste momento, Marte pára de se atrasar em relação às estrelas e começa a avançar. No caso específico de Marte este movimento completo, quer dizer, seu movimento retrógrado, acontece durante um mês e meio — a partir daí o planeta termina seu movimento retrógrado e retoma seu deslocamento normal.

<sup>20</sup> Cf. o artigo citado acima: Koyré, A., "Les Etapes de la Cosmologie Scientifique", *Ibid*, pp.91/93.

Kepler, que tinha a ambição "muito moderna" de estabelecer a unidade entre a física e a astronomia, ela é superada. Koyré crê que, se Ptolomeu sustenta esta ruptura, é porque, do ponto de vista astronômico e prático, "seria inútil saber como, fisicamente e realmente, os planetas chegam a tal lugar determinado, quer dizer, para ele, o importante era saber "calcular as posições para poder deduzir as consequências astrológicas"<sup>21</sup>. Copérnico, ao contrário, procurando uma imagem coerente da realidade cósmica e constatando a impossibilidade de explicar fisicamente a astronomia ptolomaica deste equântico, libera a astronomia dos equânticos e estabelece uma ligação sistemática entre os fenômenos celestes. Ele conseguiu explicar tais fenômenos, afirmando que as irregularidades dos movimentos planetários, "a desordem do puro fenômeno", não eram senão puras aparências "irreais" e que se revelavam efeitos secundários, projeções no Céu do movimento da Terra. Assim, pela observação concernente aos diversos planetas, explicados, em parte, pelo movimento da Terra, ele termina por estabelecer uma nova imagem simplificada do Universo.

Koyré observa que é difícil saber as razões pelas quais Copérnico foi conduzido a desalojar a Terra do centro do Universo. Parece que não havia nenhuma razão científica (pois isto o teria levado a constituir uma astronomia que não possuía e que viria mais tarde com Tycho Brahé) e que provavelmente é por uma razão estética ou metafísica, quer dizer, porque considerava mais harmônico o Sol, fonte de luz, no centro do universo, que ele formulou a tese "heliocentrista". Koyré assinala que Kepler, assim como Copérnico, era "heliolatra" e tinha uma obra não inteiramente científica; entretanto, mesmo fundando sua obra científica sobre bases metafísicas, Kepler, "nas suas intenções, assim como nos seus resultados, ultrapassa bastante [a obra de] Copérnico"<sup>22</sup>. Kepler é, com efeito, considerado por

---

<sup>21</sup> Koyré, A., *Ibid*, p. 93.

<sup>22</sup> Koyré, A., *Ibid*, p. 96.

Koyré como "aquele que verdadeiramente inaugura a astronomia moderna"<sup>23</sup>, pois, relacionando os movimentos planetários ao Sol — não somente de uma maneira geométrica ou ótica como em Copérnico mas de uma maneira física e dinâmica — ele "tornou heliocêntrico não só o Universo, mas também sua astronomia"<sup>24</sup>. Esta importância atribuída a Kepler é singular na história da ciência e, mesmo que tenha sido anunciada antes de Koyré<sup>25</sup>, foi com sua obra que adquiriu todo o seu valor. Para este, entre os espíritos "cujo esforço conjugado produziu o que se convencionou chamar 'a revolução científica do século XVII', Johann Kepler ocupa um lugar absolutamente singular"<sup>26</sup>. Nós acreditamos que toda referência de Lacan ao caminho da ciência e da suposta revolução científica do século XVII, baseia-se, explicitamente ou não, na obra de A. Koyré. Ainda neste *Séminaire livre VIII*, ele afirma:

"Pois bem, o dito Kepler, em busca das harmonias celestes, chega, por um prodígio de tenacidade, e no qual se vê realmente o jogo de esconde-esconde da formação inconsciente, a formular a primeira compreensão daquilo em que consiste, verdadeiramente, o nascimento da ciência moderna."<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> Koyré, A., *Ibid*, p. 95.

<sup>24</sup> Koyré, A., "L'Oeuvre Astronomique de Kepler", in *Bulletin de la Société d'Études du XVIIe siècle*, jan. 1956, p. 90. Enquanto sujeito, Kepler foi quem colocou o Outro centro, a partir do qual a elipse pode se apoiar. Sobre este ponto, Lacan fala em "La Subversion du sujet et Dialectique du Désir": "Não se acredita que o heliocentrismo não é, por exaltar o centro, menos enganador do que o ponto de vista da terra, e que o fato de que a eclíptica dava sem dúvida modelo mais estimulante de nossas relações com a verdade [...] Pois se a obra de Copernico, como outros o notaram antes de nós, não é tão copernica quanto se crê, é nisso que a doutrina da dupla verdade aí oferece ainda abrigo a um saber que até lá cumpre dizê-lo, dava toda a aparência de contentar-se com isso? [...] Eis-nos portanto conduzidos a essa fronteira sensível da verdade e do saber da qual, afinal de contas, pode-se dizer que nossa ciência, num primeiro contato, parece bem ter retomado a solução de fechá-la." (Lacan, J., "Subversion du Sujet et Dialectique du Désir" in *Écrits*, p. 797).

<sup>25</sup> Bergson, H., *L'Évolution Créatrice*, Quadrige, PUF, 5e. édition, 1991, chapitre IV, p. 333.

<sup>26</sup> Koyré, A., *Le Séminaire livre VIII*, *Ibid.*, p.112.

<sup>27</sup> Lacan, J. *Ibid*, p. 112.

É também a partir de Koyré que a afirmação de Lacan sobre Copérnico, citada mais acima, adquire sentido. Assim, na passagem "Copérnico não é senão um fantasma histórico", é preciso ler com Koyré: a verdadeira revolução copernicana não se deve ao próprio Copérnico, não porque ele tenha tentado simplificar o universo afirmando que as irregularidades não são senão aparências (paradas, retrocessos) — ou em termos de Lacan, não porque seu sistema tenha estado próximo à imagem que nós temos do sistema solar real — mas porque, para não se "afastar de Ptolomeu" em demasia, os movimentos dos planetas não foram relacionados ao Sol, como seu sistema, mas ao centro da Terra<sup>28</sup>. Ou, ainda com Lacan, porque "o sistema de Copérnico era tão sobrecarregado quanto o sistema de Ptolomeu com esta superafetação ("superfétation") imaginária, que o tornava pesado e embaraçado"<sup>29</sup>.

Lacan chama a atenção, a partir dos estudos koyrenianos, para a grande ruptura que foi o abandono do círculo, do movimento circular dos astros, ao centro da qual se coloca Kepler. Lacan observa que Kepler conseguiu ultrapassar "o preconceito tão sólido" que é "a perfeição do movimento circular"<sup>30</sup>, partindo justamente deste mesmo preconceito, quer dizer, "de uma concepção puramente imaginária (...) do universo, inteiramente regulada pelas propriedades da esfera, definida como a forma que carrega em si as virtudes de suficiência, de forma que ela pode combinar em si a eternidade do mesmo lugar com o movimento eterno"<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Koyré, A., *Ibid*, p. 90.

<sup>29</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre VIII*, *Ibid*, p. 112. De fato o sistema de Copérnico é tão "embaraçado" quanto o de Ptolomeu pois ele se mantém ainda com a imagem que restitui a armadilha de um centro que é exatamente idêntico à posição do sujeito do cálculo para salvar as aparências. Era como se o sujeito estivesse ainda na função do ser que falta ao Outro e constataste: "apesar de tudo, o centro do Outro sou eu".

<sup>30</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 112.

<sup>31</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 112.

Mais uma vez, esta interpretação coincide com a de Koyré<sup>32</sup>. Analisando a partir de uma perspectiva afastada de uma tradição continuísta da história que procura em um cientista antes o alvo, o resultado final que seu percurso, foi Koyré quem mostrou que Kepler esteve, ao mesmo tempo, em vanguarda e retardatário em comparação a seus contemporâneos<sup>33</sup>; ele esteve "além" de sua época na medida em que foi o primeiro a superar a "obsessão"<sup>34</sup> da circularidade da qual um Galileu não conseguiu se liberar inteiramente e que Copérnico nunca ousou atacar; esteve "aquém" quando se opôs à infinitização do universo por Giordano Bruno e acreditou na existência de uma cúpula celeste envolvendo o mundo e contendo os astros fixos. Ainda em avanço quando consideramos ter sido ele o primeiro a realizar o projeto "de unificação científica do mundo astral e do mundo sublunar" substituindo "a cinemática dos círculos e a metafísica das esferas da astronomia tradicional por uma dinâmica celeste"<sup>35</sup>. E também atrasado, pois foi sobre uma

---

<sup>32</sup> Alguns anos mais tarde, em "Radiophonie", Lacan se refere diretamente a Koyré sobre a importância de Kepler quanto ao deslocamento do círculo como a mais perfeita forma: "Cet autour de quoi tourne, mais justement c'est le mot à éviter, autour de quoi gravite l'effort d'une connaissance en voie de se repérer comme imaginaire, c'est nettement, comme on le lit à faire avec Koyré de l'approche de Kepler la chronique, de se dépêtrer de l'idée que le mouvement de rotation, de ce qu'il engendre le cercle (soit: la forme parfaite), peut seul convenir à l'affection du corps céleste qu'est la planète" (Lacan, J., "Radiophonie" in *Scilicet* 2/3). Como bem acentua Lacan, a questão do verdadeiro heliocentrismo não é "girar" (seja a Terra em torno do Sol, ou vice-versa), mas gravitar. Ou antes, são todas as consequências físicas implicadas a partir daí, inclusive a lei da queda dos corpos. Justamente na diferença entre "girar" e "gravitar" reside a distância entre a suposta revolução copernicana e a verdadeira revolução de Kepler. Ainda nesse sentido, na sua nota à resposta à quarta questão de *Radiophonie*, Lacan acrescenta: "Le tournant véritable est dû à Kepler et, j'y insiste, dans la subversion, la seule digne de ce nom, que constitue le passage qu'il a payé de combien de peine, de l'imaginaire de la forme dite parfaite comme étant celle du cercle, à l'articulation de la conique, de l'ellipse en l'occasion, en termes mathématiques". (Lacan, J., *Ibid*, p. 83).

<sup>33</sup> Cf. a exposição feita por Koyré em 1960/61: "L'influence des idées religieuses sur la science moderne" in *De la Mystique à la science*, pp. 166/169.

<sup>34</sup> O termo empregado por Koyré é "Hantise", que pode ser traduzido por "obsessão".

<sup>35</sup> Koyré, A., "L'Oeuvre Astronomique de Kepler" in *Bulletin de la Société d'Étude du XVIIe siècle*, p. 67.

astrobiologia de inspiração pitagórica e cristã que fundou sua dinâmica. Em termos lacanianos, pode-se afirmar que ele esteve à frente quando, criticando a teoria da circularidade, localizou o sujeito em relação ao Outro a despeito do centramento do sujeito. E estava aquém dos seus contemporâneos quando recusou a infinitização, quer dizer a constatação de que este Outro não carrega nenhuma garantia quanto à unidade e integridade do sujeito e que portanto é também faltoso ("*manquant*"), quer dizer, aberto ao "indecidível", ao infinito. Koyré conclui que, apesar disso, e superando a "obsessão da circularidade", ele livrou a astronomia do pesado aparelho das esferas e dos círculos e é considerado, do ponto de vista "estritamente científico" (sic), como o verdadeiro fundador da *Astronomia Nova*.

Nesta dupla perspectiva, Koyré mostra que, por um lado, Kepler foi o primeiro a romper com a tradição astronômica tanto ptolomaica quanto copernicana; por outro lado, apoiando igualmente esta dinâmica sobre uma astrobiologia universal, atribuí a almas motrizes e sensitivas aos planetas e, vendo no sol uma expressão da trindade divina, sustentava, portanto, noções doravante condenadas do Cosmo.

Assim, tomando Kepler como gênio no domínio da matemática, da ótica, da astronomia e sobretudo como o primeiro a exercer sobre o desenvolvimento da ciência uma influência decisiva, Koyré mostra que tal importância não teria sido atingida se, "para sustentá-lo no seu isolamento, a paixão científica do astrônomo não tivesse sido duplicada pelo ardor do metafísico, e mesmo pela fé do crente"<sup>36</sup>. Longe de encontrar uma contradição neste duplo caminho, Koyré afirma, ao contrário, que foi esse conjunto de cortes e suturas que fez de sua obra uma revolução científica<sup>37</sup>. Reconhece-se aqui, que apesar do projeto da ciência de

---

36 Koyré, A. Ibid, p.70.

37 Vejamos literalmente a questão colocada por Koyré na introdução deste artigo sobre Kepler: "Ora, estes cálculos, este trabalho que ninguém teria feito em seu lugar, pois ninguém, entre seus contemporâneos, compreendia sua importância, Kepler os teria feito se, para sustentá-lo



rejeitar a causa do sujeito, ou, no caso, rejeitar seu lado religioso, quando se trata do sujeito Kepler, sua posição e a questão de sua causa enquanto sujeito volta a se colocar. Esta se coloca a partir do que Koyré denomina o "ardor do metafísico" e "a fé do crente", o que, no fundo, não é senão o lugar em que, através de seus fantasmas (S<sub>da</sub>) o sujeito Kepler chega a responder à questão de sua causa. Diríamos que no caso de Kepler o sujeito se coloca entre duas posições: a do sujeito do enunciado da ciência de um lado, e de outro a do sujeito dividido não somente pelo significante, mas também por sua causa. O primeiro sujeito (S) é o do "bom cientista", aquele que

---

em seu isolamento, a paixão científica do astrônomo não tivesse sido duplicada pelo ardor do metafísico e mesmo pela fé de crente?" (Koyré, A., *Ibid*, p. 70). Pareceu-nos importante retomar este parágrafo porque ele expressa toda a concepção da história da ciência de Koyré — inclusive a noção de obstáculo, de precursor e o recurso aos textos originais. Claro que como historiador da ciência, Koyré usa os textos originais de um autor — no caso os de Kepler. Mas diferentemente do historiador tradicional que faz um catálogo dos resultados de um autor, Koyré recorre aos textos como instrumento para uma pesquisa cujo objetivo é seguir o caminho do pensamento, passo a passo. Este caminho não é atingido *a priori*, mas descoberto por ele ao se colocar no lugar do cientista, quer dizer, nos limites, no campo intelectual em que se move. No caso de Kepler, Koyré leva em consideração suas crenças, seus motivos subjetivos, imaginários e intelectuais, pois ele sabe que é através deles que o autor se singulariza na axiomática a que pertence. Veremos que a problematização crítica operada por Kepler sobre a tradição astronômica, a tradição física — a física arquimediana e aristotélica — lhe possibilitaram levantar questões que ninguém, antes dele, tinha conseguido levantar (cf. neste texto, a impossibilidade na axiomática aristotélica de pensar o movimento dos planetas). Contudo, as soluções destas questões, o quadro axiomático de seu pensamento o obrigaram a formular, a engendrar problemas que seu próprio pensamento não chegava a dominar — daí a importância dada por Koyré aos impasses, aos obstáculos, na medida em que mostram o limite da axiomática do cientista. Na realidade, a singularidade de um estudioso pode se tornar um tema que opera uma revolução (ou uma "mutação" em termos de Canguilhem), desde que seus resultados e seus "impensados" ("impensés") sejam retomados nos "pensamentos" ("pensés") e no quadro conceitual correspondente. No caso de Kepler, esta singularidade era de tal forma única, ele era tão solitário, sua obra se coloca em uma ruptura tão profunda com o que foi pensado até ele, que Koyré afirma que a questão dos predecessores e da história que procura em um autor uma filiação nem mesmo chega a se apresentar. Entretanto, sem considerar sua obra segundo a noção de precursor — noção recusada por Koyré — ela pode ser considerada em sua complexidade ao mesmo tempo como sutura em relação ao aristotelismo, e como corte uma vez que ela transformou a tradição e a revolucionou. Neste sentido, a paixão de Kepler enquanto astrônomo duplicada pelo ardor do metafísico e pela fé do crente torna-se o exemplo paradigmático da concepção koyreiana da história do pensamento, ou seja, a história a uma só vez contínua e descontínua.

responde às questões do Outro, às questões que a ciência lhe impõe no limite de sua posição de homem pensador. O segundo sujeito ( $\$$ ) é, em um certo sentido, o mesmo que o primeiro (pois o sujeito da psicanálise é o mesmo que o da ciência) exceto que, diferentemente do outro (o sujeito simplesmente pensador), ele acentua aquilo que o afeta no fundo íntimo de seu ser.

Assim, no *Seminaire livre VIII*, percebe-se que Lacan não negligencia este aspecto puramente metafísico de Kepler, ou, em seus termos, imaginário. Trata-se do sujeito dividido ao mesmo tempo pelo significante e por sua causa que se dirige sempre ao Outro com a intenção de saber o significado que este universo impõe:

"As especulações de Kepler são dessa espécie [de uma concepção puramente imaginária]. São, aliás, refinadas, pois que ele introduz nelas, para nosso espanto, os cinco sólidos perfeitos inscritíveis na esfera - como sabem, só há cinco deles. Essa velha especulação platônica[...] É procurando uma relação harmônica que ele chega à relação entre a velocidade do planeta ao sol. Isso significa que ele percebe, ao mesmo tempo, que as órbitas planetárias são elípticas."<sup>38</sup>

Esta passagem para uma astronomia elíptica, termo final da obra kepleriana, não é feita senão, paulatinamente, "por tateamento" e nunca abruptamente: passo a passo, Kepler se afasta da tradição, fazendo rodeios cujas etapas são explicadas por Koyré. Longe de recorrer aos textos de Kepler para localizar no trabalho de seu pensamento, somente o que pode ser atualizado, "recuperado" a partir do que, a *posteriori*, foi validado, sedimentado pela história "linear" da ciência, Koyré trabalha a obra de Kepler no seu caminho "apaixonante e instrutivo" em direção à verdade. Nesta análise, os obstáculos são essenciais, pois "é através dos erros que o espírito se dirige para a verdade" — verdade definida, aliás, não como absoluta, mas

---

<sup>38</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 113.

justamente como obstáculo ultrapassado<sup>39</sup>. Dessa forma, Koyré estuda os erros e os fracassos de Kepler, assim como os de qualquer outro autor, como "reveladores" das dificuldades que precisou vencer ou dos obstáculos que teve que ultrapassar<sup>40</sup>. No caso específico de Kepler, vê-se que, para chegar a esta lei à qual se refere Lacan ("a relação entre a velocidade do planeta sobre sua órbita e a área da superfície coberta pela linha que liga o planeta ao sol"), ele teve que passar por exigências aristotélicas (por exemplo, a concepção de movimento determinada pela força motriz como proporcional às velocidades dos planetas:  $f = m.v$ ). Koyré esclarece que, curiosamente, este erro vindo da tradição "não impediu Kepler, muito ao contrário, de formular as leis dos movimentos planetários que formam a base da mecânica celeste de Newton"<sup>41</sup>.

Com efeito, Kepler redimensionou a astronomia copernicana — que postulava que os planetas continuariam a ser transportados pelas órbitas celestes que giravam, como a Terra, em virtude de suas formas esféricas — mas no quadro de uma metafísica mística se inspirou em Nicolau de Cusa. Portanto, insistamos, ele apresenta um duplo aspecto, aquém e além de Copérnico.

Em uma outra perspectiva, Lacan, assim como Koyré relaciona a teoria astronômica de Kepler a suas crenças teológicas e metafísicas. Ainda que os pontos de vista de um e de outro sejam bem diferentes, nós acreditamos que há pontos de vista comuns. Se, para Koyré, a história do pensamento científico não deve ser compreendida "como um catálogo de erros ou de sucessos, mas como uma história apaixonante e instrutiva dos esforços do espírito humano na seu percurso para a verdade" em que os erros, "a potência dos obstáculos" fazem parte "desta estrada difícil, sinuosa e incerta que os tinha levado do abandono das verdades antigas à afirmação de novas verdades", para Lacan, o imaginário, "os jogos de esconde-es-

---

39 Koyré, A., *Ibid*, p. 81.

40 Koyré, A., "Orientation et projets de recherches" in *E.H.P.S.*, p. 14.

41 Koyré, A., "De la mystique à la science", p. 165.

conde da formação inconsciente" constitui o universo do discurso e é imanente à "conquista do real, (...) à conquista filosófica, quer dizer, científica"<sup>42</sup>. Neste sentido, para ambos, a fundamental descoberta simbólica da elipse nas órbitas planetárias tem como fundamento as crenças imaginárias de Kepler em uma relação harmônica.

Vejamos, resumidamente, como essa relação entre teoria e mística se operou na obra de Kepler — obra que, repitamos, apesar ou por causa desta mística, "ofereceu a primeira apreensão daquilo em que consiste efetivamente o nascimento da ciência moderna"<sup>43</sup>. A partir desta observação percebe-se que o momento de nascimento de uma ciência não pode ser completamente compreendido se, simultaneamente aos riscos teóricos, não se considera a posição de um sujeito (cientista).

No *Mysterium Cosmographicum* (publicado em 1596), Kepler investigava as causas do número, das dimensões e do movimento dos planetas no contorno de uma metafísica mística que estabelece uma correspondência entre a estrutura divina e a estrutura do mundo. Nesta primeira obra de juventude percebe-se Kepler em sua convicção religiosa — convicção à qual ele permanecerá fiel durante toda sua vida. O Deus de Kepler é um produto convergente do platonismo e do cristianismo: platônico pois Ele geometriza eternamente o mundo segundo a geometria euclidiana; e cristão na medida em que Ele é trinitário. Esta estrutura trinitária revela o reflexo trinitário que Ele dá ao mundo. E se o mundo é esférico, é porque esta é geometricamente a mais perfeita forma e, enquanto tal, representa e simboliza da melhor forma a Trindade divina: o centro do mundo equivale ao Pai, a superfície ou a esfera celeste que o envolve, ao Filho, e o entremeio, isto é, o mundo móvel do éter e dos planetas, ao Espírito Santo.

---

42 Lacan, J., *Le Séminaire livre VIII*, Ibid., p. 103.

43 Lacan, J., Ibid, p. 113.

Se a teologia trinitária deu a Kepler a possibilidade da dedução, foi pela geometria que ele chegou a dar precisão aos "astros errantes": através da geometria, Kepler justifica não apenas a forma esférica do mundo, mas também o número dos planetas.

Caro leitor, [nos diz Kepler através de Koyré], propus-me a demonstrar, neste pequeno livro [*Mysterium Cosmographicum*], que Deus, todo poderoso e infinitamente bom, no momento da criação de nosso mundo móvel e da determinação da ordem das órbitas celestes, baseou-se para sua construção nos cinco corpos regulares, que gozaram de uma tão grande celebridade, desde Pitágoras e Platão até nossos dias; e que ele adaptou a sua natureza o número e a proporção das órbitas, assim como as relações dos movimentos celestes...".<sup>44</sup>

De fato Koyré mostra que, encadeando os cinco poliedros regulares uns aos outros e neles inscrevendo e circunscrevendo superfícies esféricas, obtém-se seis "esferas" ou órbitas planetárias cujas dimensões (distância do Sol)<sup>45</sup> correspondem grosso modo às dimensões da astronomia copernicana. Assim, provando que o número seis é perfeito e, mais, o primeiro dos números perfeitos, ele pressupõe que tal perfeição deve-se à motivação da ação criadora de Deus em relação às coisas. Logo, trata-se para Kepler de dar bases e fundamentos a um Deus que pode equivaler, em linguagem lacaniana, ao ponto de partida, a seu S1, significante primordial. Ou antes, Kepler, de fato, inverte o problema colocado desde a idade clássica: se o número seis é o primeiro número perfeito, este valor não justifica a

<sup>44</sup> Koyré, A., "L'oeuvre astronomique de Kepler", *Ibid*, p. 76.

<sup>45</sup> O jovem Kepler, não se contentando com o modelo simplesmente descritível de Copérnico, tentou encontrar razões físicas ou metafísicas da ordem e da harmonia do sistema solar a partir dos cinco poliedros da geometria euclidiana; a esfera de Saturno, a maior, deveria ser circunscrita sobre o cubo no qual a esfera de Júpiter estava inscrita. Esta, por sua vez, estava circunscrita sobre o tetraedro, no qual estava inscrita a esfera de Marte, etc... Eis a sucessão de esferas e poliedros: esfera de Saturno / cubo / esfera de Júpiter / tetraedro / esfera de Marte / dodecaedro / esfera da Terra / isocaedro / esfera de Vênus / octaedro / esfera de Mercúrio.

decisão divina de criar somente seis planetas; muito ao contrário, é a partir da própria criação que este número seis adquire seu excepcional valor. O número é, portanto, função das coisas numeradas — e pois, ontologicamente posterior a elas — e Deus teve que se fundar sobre relações estruturais preexistentes à criação<sup>46</sup>. Se Deus pode ser considerado, para Kepler, seu significante de partida (S1), cabe ao número seis, na qualidade de segundo marco (S2) — um dado saber estabelecido — dar sentido *a posteriori* ao significante primordial em questão: assim, Deus (S1) criou o seis (S2).

Todavia, se ele descobriu que o número dos planetas e as dimensões de suas órbitas podiam ser determinadas pelos cinco corpos regulares, não aconteceu o mesmo no que tange seu tempo de revolução, pois ele não dispunha de nenhuma forma geométrica perfeita que justificasse a excentricidade das órbitas planetárias.

Koyré assinala que somente ao estudar os movimentos do planeta Marte<sup>47</sup>, Kepler constata a insuficiência da geometria enquanto instrumento para determinar a estrutura do mundo, o que o guiará em "sua grande descoberta": as trajetórias dos planetas<sup>48</sup>. Assim, durante vinte e cinco anos (do *Mysterium Cosmographicum*, 1595, passando pela *Astronomia Nova*, 1604 até a *Harmonice Mundi*, 1619), sua concepção de mundo sofrerá modificações deveras importantes: as esferas e os círculos desaparecerão da estrutura do Cosmo, a noção de harmonia musical virá complementar a noção apenas espacial do "encaixe dos corpos

---

46 Koyré, A., "L'influence des idées religieuses sur la science moderne", p. 167 e "L'oeuvre astronomique de Kepler, p. 79.

47 "Com efeito, nos diz Koyré, de todas as órbitas planetárias, a de Marte é a mais excêntrica: é mesmo a única cuja excentricidade é suficientemente grande para que ela apareça nos dados da observação da astronomia pré-galileana, e mesmo pré-tychobraheiana. É justamente por isso que sua descrição através de movimentos circulares era tão difícil; de fato, assim como constatará Kepler, ela era impossível, para Ptolomeu assim como para Tycho Brahe, ou para Copérnico".

48 Segundo Koyré esta lei do movimento elíptico, assim como a lei das áreas, são as primeiras leis dos movimentos planetários. Estas leis são, aliás, aquelas às quais a história ligou o nome de Kepler (cf. "De la mystique à la science", p. 168).

regulares" (concepção aristotélica) e o Sol deixará de ser inteiramente imóvel, girando sobre seu próprio eixo. Deus já não será apenas geômetra, será também músico<sup>49</sup>. Então, enquanto para um Deus-geômetra, de um esquema poliédrico puro resultaria necessariamente um sistema de órbitas concêntricas sobre as quais os planetas se moveriam a velocidades constantes, para um Deus-músico tal esquema seria monótono demais e Ele acrescentaria a este um conjunto de relações harmônicas estabelecidas, "não entre os 'sons' propriamente ditos - pois não há sons no céu - mas entre as velocidades *angulares* dos movimentos dos planetas, tais como são vistos a partir do Sol"<sup>50</sup>. Exatamente em 1604 Kepler consegue abandonar os dogmas dos movimentos circulares. De fato, mesmo se produzida por uma superposição de movimentos, a trajetória de um planeta não seria um círculo. Koyré cita mais uma vez Kepler: "Esta esgotante tarefa não encontrou seu fim senão quando, por demonstrações extremamente laboriosas, utilizando observações muito numerosas [estabeleci] que a trajetória do planeta no céu não é um círculo, mas sim é uma trajetória oval, perfeitamente elíptica"<sup>51</sup>. A dinâmica celeste kepleriana funciona em concordância com o turbilhão solar que faz com que os planetas girem

---

49 Logo, um objeto novo, a música, ou antes a voz, veio cercar a enunciação de Kepler. Neste ponto preciso da história de Kepler, pode-se ver oscilar o antigo discurso e introduzir-se uma mudança de posição: enquanto que através da geometria, Kepler partia de Deus como significante primordial que precisou ser, *a posteriori*, certificado por um saber (a harmonia e a perfeição do número seis), agora é a voz enquanto objeto que causa o sujeito na sua divisão e faz com que ele construa um novo SI, quer dizer, um novo Deus, o Deus músico. Pode-se dizer que Kepler passou do discurso do senhor (maître) para o do analista:

a -----> S/S1 (um novo Deus)  
(música)

50 Koyré, A., "L'influence des idées religieuses sur la science moderne" in *De la mystique à la science*, cours, conférences et documents 1922-62, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Science Sociales, p. 168.

51 Koyré, A., "L'oeuvre Astronomique de Kepler" In *Bulletin de la Société d'Étude du XVIIe siècle.*, p. 104.

em torno deste turbilhão, por um mecanismo que dele, periodicamente, os aproxima e afasta. Esta ação dupla produz um movimento elíptico que obedece à seguinte lei: a velocidade do planeta em qualquer ponto de sua trajetória é inversamente proporcional à sua distância do Sol. De fato, a tarefa de Deus enquanto referência primordial (S1) é dupla: ele deve assegurar a relação do que é possível e necessário entre um e outro, no caso de Kepler entre as órbitas concêntricas, mas também deve assegurar a relação contingente: a relação com a harmonia. Esta relação harmônica que se garantiu por uma lei ("as velocidades angulares dos movimentos dos planetas") pode ser, enquanto relação contingente e singular para Kepler, assimilada ao que Lacan define como relação contingente, a saber, o amor. Da mesma forma que o dogma freudiano da impossibilidade de escrever a relação sexual, esta relação harmônica entre os sons não pôde ser escrita senão "traduzindo" em linguagem espacial e geométrica, isto é, "as velocidades angulares dos movimentos".

Por isso, submetendo os tempos de revolução dos planetas a uma regra comum (os quadrados dos tempos das revoluções são proporcionais aos cubos das distâncias médias dos planetas em relação ao Sol), Kepler os fez moverem-se com velocidades, não constantes, mas variáveis, quer dizer, não sobre círculos, mas sobre elipses. Do ponto de vista da harmonia musical, ele conseguiu, com essa fórmula, determinar as distâncias dos planetas (e logo suas velocidades) de maneira que seus "sons", ao menos os sons "assoviados" por eles nos "afélios e periélios" de suas órbitas, formassem acordes e não fossem dissonantes. Kepler acreditava que cada planeta tinha sua própria frase musical e que todos eles juntos combinavam-se em uma sinfonia perfeita cujo tempo de duração era o da Criação do mundo até o juízo final. Koyré observa que o mais surpreendente é que o cálculo das distâncias planetárias, segundo essa harmonia, está perfeitamente de acordo, em valor rela-



tivo<sup>52</sup>, com os dados empíricos. O que Kepler acrescentou a seu primeiro livro, o *Mysterium Cosmographicum*, foi o fator tempo — os tempos periódicos dos planetas apareciam aí, de forma geral, em conformidade com as distâncias que os separariam do Sol. Então Kepler consegue enfim resolver os três problemas colocados em seu livro de juventude (*Mysterium Cosmographicum*, 1595): na *Astronomia Nova* (1606), ele conhece as leis matemáticas, os mecanismos físicos segundo os quais Deus regulou os movimentos de cada planeta sobre sua órbita; e por último, no *Harmonice Mundi* (1619), consegue saber as relações entre as órbitas e os planetas e entre as distâncias do Sol e os tempos das circunvoluções. Kepler, em seu misticismo, só pode se ajoelhar diante de Deus por sua caridade, por lhe ter dado, a ele, um indigno humano, imerecidamente, a graça de conhecer o mistério de Sua Criação.

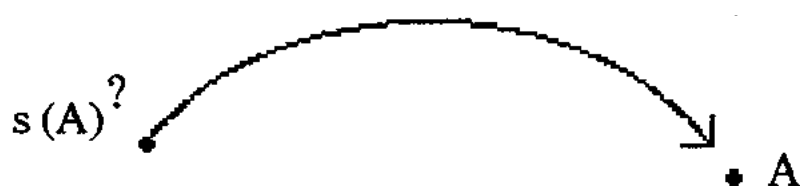
Koyré conclui sobre o "caso Kepler" que, mesmo sabendo-se, após Newton, que suas leis não eram corretas, ainda assim elas "formaram a base sobre a qual Newton ergueu seus *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*"<sup>53</sup>.

---

52 Em valores relativos, ou seja, tomando por unidade o raio da órbita terrestre. Koyré, A., *Ibid*, p. 168.

53 Koyré, A., *Ibid*, p. 109. Por exemplo, em relação ao conceito de massa: Kepler considera a velocidade do corpo como proporcional à força motriz e inversamente proporcional a sua inércia (resistência ou movimento), fazendo com que esta resistência seja ela própria proporcional à massa do corpo em questão — quer dizer, à quantidade de matéria (volume X densidade) que ele contém. Já Newton substituiu este conceito de inércia (definido como resistência ao movimento), pelo de inércia como resistência à mudança de seu estado de movimento ou de repouso. Nesta substituição, não é a velocidade, mas a aceleração que se torna proporcional à força motriz, porém o conceito de massa permanece intocado e portanto Koyré atribui a Kepler o mérito de ter "descoberto" o conceito de massa. Quanto à lei matemática de Kepler que diz que a velocidade do planeta em qualquer ponto de sua trajetória é inversamente proporcional à sua distância do Sol, Koyré afirma que se sabe, desde Newton, que é uma lei falsa, pois as velocidades são inversamente proporcionais não aos raios-vetores, mas às normais distâncias do Sol às tangentes do ponto da trajetória em que se encontra o planeta. Em todo caso, este erro é insignificante diante da importância das consequências deste raciocínio, a saber, a descoberta da elipticidade.

Podemos agora, após esse pequeno desvio através da obra de Kepler, voltar a Lacan, insistindo sobre o fato de que as relações entre a teoria e a metafísica são imanentes e que, como ele próprio explicita, as verdades precisaram de muito tempo para "desbravar seu caminho, em presença de um preconceito tão sólido como a perfeição do movimento circular"<sup>54</sup>. A exemplo da volta do recalcado, este tempo era o tempo necessário para que o sujeito Kepler enquanto pensador, inicialmente, se dirigisse ao Outro, procurando, neste apelo, conhecer o significado do Universo. Se tentarmos representar a conduta de Kepler enquanto sujeito em busca de sua causa no gráfico do desejo de Lacan, é possível que esta demanda de significação  $[s(A)]$  ao Outro (A) corresponda ao primeiro estágio do gráfico do desejo:

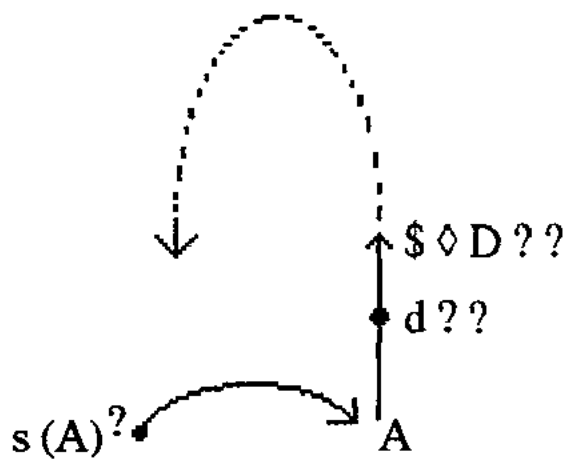


Ora, a partir desta confrontação com os destinos, os mistérios do universo, Kepler, como todo cientista, optou por responder com a formalização de suas descobertas. Entretanto, ainda que suas fórmulas dêem conta de uma parte de suas respostas, restam questões colocadas pelo sujeito às quais o caráter rigoroso de suas descobertas não responde. Questões como: Qual o sentido do mundo doravante geometrizado? Qual razão está por trás desta rede de fórmulas? O que o Universo quer dizer com esse ir-e-vir das elipses? A que tudo isso responde? Quais os projetos de infinitude para o homem...? Ou, em outros termos, Kepler se encontra, em última instância, diante da questão: que quer o Outro? Esta questão se coloca de forma dupla: seja sob a forma da demanda do Outro, seja sob a forma de seu desejo. Em termos

---

54 Lacan, J., *Ibid*, p. 113.

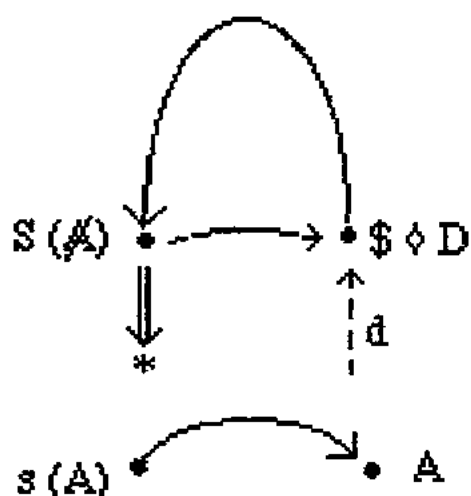
do gráfico do desejo esta interpelação pode ser representada sob forma de pergunta pelo seguinte esquema:



Certamente a demanda inicial sobre o significado do mundo  $[s(A)]$  reaparece por uma outra que se apresenta sob a forma inversa do que o Outro quer de mim, quer dizer, sobre a sua demanda ( $\$ \diamond D$ ). Esta questão, que aparentemente é o inverso da questão inicial, comporta um equívoco, pois o que se coloca como demanda do Outro implica, na verdade, a enunciação de um sujeito. Trata-se justamente do sujeito Kepler, escondido e submetido à questão do Outro. Assim, o próprio sujeito Kepler desaparece na demanda do Outro ( $\$ \diamond D$ ). Se aceitarmos a sugestão de Lacan em "La Science et la Vérité", designando o Outro desta demanda por A ciência no sentido da ciência ideal que tem como projeto foracluir o sujeito, diríamos que o sujeito Kepler desapareceu nesta demanda de "cientificidade". Neste esmaecer diante desta demanda, Kepler enquanto sujeito em pesquisa da causa de sua verdade, oferece uma dupla solução:

- a) De início, a solução do cientista que descobre o infinito e que constata a falta no Outro  $S(A)$ .
- b) Em compensação, a solução do sujeito que responde ao desejo do Outro por um fantasma que, de certa forma, vela a falta no Outro: trata-se do fantasma musical, da sinfonia harmônica que louva a grandeza do criador. Perante essa grandeza, em torno dos movimentos aparentemente caóticos das elipses, Kepler enquanto sujeito encontra a voz como objeto.

Em suma: a questão inicial sobre o significado do mundo  $[S(A)]$  repercute sob a forma de questão sobre a demanda do Outro ( $\$ \diamond D$ ) cuja resposta é uma elaboração científica de Kepler sobre o infinito  $[S(A)]$  que, por sua vez, deixa ainda uma questão como resíduo: Qual é o desejo do Outro ( $d$ )? A esta última questão não há senão uma resposta possível: o fantasma de Kepler que se encontra na sinfonia universal da voz de Deus. É uma voz que causa e abriga sua posição de sujeito:



Mas além da elaboração científica, Kepler demonstra através de sua teologia musical, que o real do sujeito se fundamenta sobre um objeto cuja natureza metafísica não deixa dúvida: Deus é o compositor e o maestro da orquestra desta sinfonia cuja imagem caótica das elipses reencontra a harmonia na regência do compositor. A direção de Deus revela que o objeto escondido da procura de Kepler, sua última causa, era este acalanto que o ninava desde a infância no seio do ser. Aí está o ser que neste momento ele reencontra no infinito das estrelas. A batuta de Deus ( $S1$ ), esse falo fundamental, o regeu na sua relação com o real, com a voz ( $a$ ) que o causa.

Voltando a Koyré, conclui-se com ele que o abandono da teoria do movimento circular contribuiu para expandir o cosmo aristotélico — em que os planetas eram "seres" fixos que não se moviam por si, mas pelas órbitas, esferas celestes nas quais eles se engatavam — na direção da concepção moderna do universo infinito. Acreditamos, aliás, que a importância atribuída por Lacan à "concepção elíptica" e portanto à "derrisão da esfera" — importância que lhe tomou um capítulo inteiro de seu seminário sobre a Transferência — deveu-se, entre outras razões, ao interesse

que ele tem por esse processo de infinitização do universo. Este fato é evidenciado neste seminário quando, após esses desvios pelos movimentos dos astros errantes (*via Koyré*), ele volta aos Gregos para explicitar sua concepção de infinito. Falando da oposição e da relação entre o movimento circular e o *apeiron*, mostra como essa última noção os levou a "infinitizar" a esfera<sup>55</sup>. Aliás, a referência ao livro de Koyré, "Du monde clos à l'univers infini" é, nesta passagem, declarada explicitamente. Penso que, se Lacan considera que a práxis da psicanálise implica o mesmo sujeito que o da ciência<sup>56</sup>, a posição deste sujeito se insere na emergência desta "infinitização", cuja origem se encontra nestas duas concepções estreitamente ligadas: a destruição do cosmo e a geometrização do espaço. Estes dois momentos inaugurais da ciência (clássica) se instauram com Galileu e Descartes. Assim, Lacan "ousou" (*sic*) "enunciar como verdade que o campo freudiano não seria possível senão algum tempo após a emergência do sujeito cartesiano, uma vez que a ciência moderna só começa com o passo inaugural de Descartes"<sup>57</sup>. A propósito da infinitização, diríamos que esta concepção fundada pela ciência é importante para definir o campo do inconsciente e é, portanto, a razão pela qual Lacan usa a topologia e a lógica de Cantor — que são outras vertentes da infinitização do que foi postulado e inaugurado por Galileu e Descartes. Neste mesmo sentido, a partir da concepção científica de sua época, Freud considera a introdução do inconsciente pela psicanálise como uma "segunda revolução" copernicana — com a condição, claro, que a revolução diga respeito ao sujeito na sua relação com o espaço, com o infinito, e portanto na sua relação com o Outro. Lacan concorda com tal enunciação freudiana; entretanto, ele mostra, com o instrumental da ciência de seu tempo, mais particularmente baseado em A. Koyré que, no nível do enunciado,

---

55 Lacan, J., *Le Séminaire livre VIII*, p. 113.

56 Lacan, J., "La science et la vérité" in *Écrits*, p. 863.

57 Lacan, J., *Le Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Ed. Paris: Seuil, 1973. p. 47.

Freud erra em atribuir a Copérnico o título de revolucionário, pois de fato este estava aquém da suposta revolução que carrega seu nome. Lacan radicaliza ainda mais, no seminário em questão, quando afirma que mesmo Galileu não ultrapassou esta "revolução copernicana", e Copérnico menos ainda<sup>58</sup>. Se Lacan é "severo" com Galileu, é porque quer chamar atenção para a importância de Kepler, a quem ele, tanto quanto Koyré, atribuem a ruptura operada pela evidência do movimento elíptico. Em relação a esta descoberta kepleriana, é verdade que Galileu era "tão retardatário quanto os outros, e reacionário, preso à idéia do movimento circular perfeito, visto como o único possível para os corpos celestes". Entretanto, através dos ensinamentos de Koyré, sabe-se também que Kepler, com uma dinâmica bem diferente e uma técnica matemática profundamente nova, se inspirava ainda em uma concepção do cosmo (de harmonia, série de corpos regulares, etc.) suplantada por Galileu. Na realidade, o que interessa à psicanálise, e que justifica a analogia freudiana entre sua descoberta e a suposta revolução copernicana, é que "a destituição de um centro em proveito de um outro, causa-se de fato pela necessidade de diminuir a soberba de todo monocentrismo"<sup>59</sup>. O nome de Kepler certamente encontra-se no princípio desta destituição, pois com a trajetória elíptica ele instaurou o verdadeiro heliocentrismo.

---

58 Lacan, J., *Le Séminaire livre VIII*, Ibid, p. 113.

59 Lacan, J., "Radiophonie" in *Scilicet* n° 2/3, Ibid, p. 73.

## 2.2. RELAÇÃO TEORIA E PRÁTICA EM KOYRE ("COM LACAN")

OU: PEQUENO ENSAIO SOBRE O TEMPO (E O REAL)

Em "Fonction et Champ de la Parole et du Langage" (1953), texto por excelência de um Lacan que privilegia o sentido (mesmo como causa do desejo), afirma-se que:

"...é claro que nossa física não passa de uma fabricação mental, da qual o símbolo matemático é o instrumento.

Pois a ciência experimental não é tanto definida pela quantidade a que se aplica na realidade, quanto pela medida que introduz no real.

Conforme se vê para a medida do tempo, sem a qual ela seria impossível. O relógio de Huyghens, que sozinho lhe dá sua precisão, não passa do órgão realizando a hipótese de Galileu sobre a equigravidade dos corpos, ou seja, sobre a aceleração uniforme que dá sua lei, por ser a mesma, à toda queda.

Ora, é agradável ressaltar que o aparelho foi determinado antes que a hipótese tenha podido ser verificada pela observação, e que por esse fato ele a tornava inútil ao mesmo tempo em que lhe oferecia o instrumento de seu rigor.<sup>1</sup>

A referência deste comentário é o artigo de Alexandre Koyré: "Une expérience de mesure", publicado na época em inglês, em *Proceedings of The American Philosophical Society* e reeditado em 1966 em *Études d'histoire de la pensée scientifique*.

Situemos, inicialmente, esta referência de Lacan no conjunto de seu artigo e no contexto da época. Ele parte, no que diz respeito à relação entre ciência e psicanálise, da consideração sobre o papel que esta desempenhou "na subjetividade moderna" e como, através deste papel, ela a ordenou "no movimento que na ciência

---

<sup>1</sup> Lacan, J., "Fonction et Champ de la parole et du langage" in *Écrits*, Ibid, p. 286.

a elucidada"<sup>2</sup>. Pode-se assinalar que, nesta época, Lacan acentuou a necessidade de restaurar a localização da psicanálise no campo da ciência e, portanto, a necessidade de lhe dar fundamentos e empreender sua formalização. Neste sentido, ele critica a prática "psicologizante" e a "pseudocientificação" do campo analítico que deturpam o verdadeiro sentido da estrutura: "Objetivação abstrata de nossa experiência sobre princípios fictícios, ou mesmo dissimulados do método experimental: nós reconhecemos aí o efeito de preconceitos que seria necessário limpar do nosso campo, se quiséssemos cultivá-lo segundo sua autêntica estrutura"<sup>3</sup>.

Distinguindo estas posturas do estruturalismo, ele evoca os "praticantes da função simbólica" para operar, com a linguística e Claude Lévi-Strauss, "uma reconsideração da antropologia". Dito de outra forma, ele propõe continuar o "questionamento" da noção de homem como princípio explicativo e objeto de investigação das chamadas ciências do homem — designação que, aliás, torna evidente a inadequação da qual ele fala<sup>4</sup>. Esta crítica liga-se à proposta de traçar "sobre uma teoria geral do símbolo uma nova classificação das ciências", em que essas ciências chamadas "do homem" substituiriam o conceito vazio de homem pela idéia de subjetividade<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 283.

<sup>3</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 284.

<sup>4</sup> Sobre isto comenta ele: "É conhecida minha repugnância pela denominação ciências humanas, que me parece o próprio nome da servidão" (Lacan, J., "La Science et la Vérité" in *Écrits*, p.859)

<sup>5</sup> Lacan, J., "Fonction et Champ de la parole et du langage" in *Écrits*, p.285. Percebe-se que pelo Lacan desta época, se a psicanálise pretende ser científica, ela deve ser estrutural e seguir o "anti-humanismo" proposto pela linguística como ciência "guia" deste movimento e como modelo de cientificidade das ciências do homem, assim como a antropologia de Claude Lévi-Strauss. Sobre isso ele afirma: "A linguística pode aqui nos servir de guia, pois este é o papel que ela tem na vanguarda da antropologia contemporânea, e a ela nós não poderíamos permanecer indiferentes" (Lacan, J., *Ibid*, p.284). Assim, ele fala da "forma de matematização em que se inscreve a descoberta do fonema como função" e, referindo-se, sem nomeá-lo, a R. Jakobson (e através deste, indiretamente, a Troubetzkoy) ele acrescenta: "a redução de todas as línguas ao grupo de um pequeno número destas oposições fonémicas, realizando uma igualmente rigo-



É de fato neste contexto — cuja referência à ciência humana é o estruturalismo — que ele menciona a concepção de A. Koyré quanto à ciência experimental e sua relação com a teoria.

Para Alexandre Koyré, a primazia do teórico sobre o empírico é um fato inquestionável para definir a ciência nascida no século XVII. Este postulado é sua principal tese no que diz respeito ao advento da ciência (clássica). Quer dizer, para Koyré, a passagem, que foi longa, do pensamento aristotélico ao pensamento de Galileu, ou antes, do que era impensável (em Aristóteles) para o pensável (em Galileu), deveu-se à substituição de um mundo impreciso, por um universo preciso, possibilitado por uma física matemática. Ainda que esta tese atravessasse toda a obra deste historiador da ciência, pode-se assinalar os artigos em que a relação entre teoria e prática, na constituição da ciência, é focalizada mais centralmente: "Galilée et l'expérience de Pise: à propos d'une légende" (1937), "Galilée et Platon" (1943), "Du monde de 'l'à-peu-près' à l'univers de la précision" (1948), "Une Expérience de Mesure" (1953) — que Lacan assinala — e "Le 'Motu Gravium' de Galilée: de l'expérience imaginaire et de son abus".

Contrariamente à idéia corrente que localiza a experiência como fator fundamental na origem da ciência, a qual é definida, portanto — em oposição a uma su-

---

rosa formalização de seus morfemas mais elevados, coloca a nosso alcance uma abordagem estrita de nosso campo". Ele se pergunta então: "não é expressivo que um Lévi-Strauss, sugerindo a implicação das estruturas da linguagem e a das leis sociais que regulam a aliança e o parentesco, conquiste já o próprio terreno em que Freud localiza o inconsciente?" (p. 285). Ele responde, sem distinguir campos de saber, mas antes, pelo que eles têm em comum, a saber, a estrutura: "A partir disso, é impossível não centrar sobre uma teoria geral do símbolo uma nova classificação das ciências em que as ciências do homem retomem seu lugar central na qualidade de ciências da subjetividade" (Lacan, J., Ibid, p.285). Ainda que ele mude de opinião mais tarde (nós pensamos, em particular, em "La Science et la Vérité", de 1965) e aponte a diferença da estrutura do inconsciente da psicanálise em relação à do estruturalismo, quanto à crítica da noção de homem, Lacan mantém sua posição de 1953. Assim, em "La Science et la Vérité", ele comenta: "Não há ciência do homem, pois o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito" (Lacan, J., "La Science et la Vérité" in *Écrits*, Ibid., p. 859).

posta vida contemplativa da Idade Média — como "ciência experimental", Koyré mostra que foi, antes, a teoria que tornou possível a experiência. Neste sentido, ele reintroduz a discussão redefinindo o estatuto epistemológico do conceito de experiência na idade clássica. Se por experiência compreende-se a que se percebe pelos sentidos na forma de sensações, quer dizer, a experiência bruta do senso comum, certamente a ciência clássica nunca a realizou. Ao contrário, Koyré mostra que, quando se procura de perto as supostamente célebres experiências de Galileu, percebe-se que estas nunca foram realizadas, pois as condições empíricas ideais que poderiam verificar o nível teórico destas questões, na sua época, eram impossíveis de se obter. Assim, em seu artigo "Galilée et l'expérience de Pise", ele mostra que, quando os historiadores da ciência procuram, com seu *a priori* da primazia do empírico na idade clássica, vestígios de experiências efetivamente feitas por Galileu, eles não encontram senão lendas, experiências jamais realizadas, como a de Pisa. A física de Galileu, "física de hipótese matemática" que implica uma física matemática como a de Arquimedes (física dedutiva e "abstrata") não exige experimento "real" empírico, mas, ao contrário, operando sobre um mundo inteiramente "teórico" ("um plano absolutamente duro", "uma superfície 'verdadeiramente' plana") se constrói sobre "experimentações", quer dizer, experiências pensadas. Assim, em *Études Galiléennes*, Koyré descreve este universo sem par na experiência sensível:

"Um plano absolutamente liso, uma esfera absolutamente esférica, ambos absolutamente duros: eis aí coisas que não se encontram na realidade física. Não são conceitos que se tira da experiência: são conceitos para ela supostos".<sup>6</sup>

Ou ainda, mais especificamente sobre a experiência de Galileu, ele afirma:

---

<sup>6</sup> Koyré, A., *Études Galiléennes*, Paris: Hermann: 1986, p.77.

"Física da hipótese matemática, física na qual as leis do movimento, a lei da queda dos corpos são deduzidas "abstratamente", sem fazer uso da noção de força, sem recurso à experiência com corpos reais. As 'experiências' invocadas por Galileu, mesmo as que ele executa realmente, não são, e não serão jamais, senão experiências de pensamento. As únicas, aliás, que poderiam ser feitas com os objetos de sua física. Pois os objetos da física galileana, os corpos de sua dinâmica, não são corpos 'reais'. Não se pode, com efeito, fazer entrar corpos 'reais' — reais no sentido comum — no irreal do espaço geométrico" (Ibid, p. 79).

Com estas citações, percebe-se a insistência de Koyré em mostrar o desnível existente entre o mundo teórico da ciência introduzida por Galileu e o mundo tal como é percebido — o que pode ser transportado à tese lacaniana "do real como impossível", no sentido da impossibilidade de ser completamente atingido pelo simbólico; pois vê-se que, ao menos para o sexual, a representação (significante) fracassa. Koyré observa que a ausência de experiência empírica em Galileu deve-se não somente ao fato de que ele teria previsto estes resultados<sup>7</sup>, mas porque há momentos em que a experiência empírica deveria ser expressamente evitada. Ele de-

---

<sup>7</sup> Koyré assinala que certamente Galileu previu os resultados das experiências de Renieri e de Riccili sobre a constatação que os corpos "'de mesma matéria', mas de dimensões diferentes, caindo do alto de uma torre e partindo ao mesmo tempo, não poderiam jamais se mover juntos". Ou ainda que Galileu tampouco tinha necessidade de esperar a elaboração empírica para saber a proporção entre a superfície dos corpos e a resistência do ar e a proporção entre o peso do corpo e a queda livre e a massa. Com efeito, ele já o constatara pelo cálculo. Neste último caso, ele sabia que se, no caso de uma bala, a superfície era o raio elevado ao quadrado e sua massa, o raio elevado ao cubo, a resistência do ar era mais intensa em relação às esferas menores do que às maiores. Quer dizer, se a resistência é proporcional à superfície do corpo (que se mede pelo quadrado) e se a queda é proporcional a seu volume (que se mede pelo cubo), evidentemente a medida ao cubo sendo superior ao quadrado, o corpo menor com uma superfície e, logo, com uma resistência menores, mas com um volume proporcionalmente mais significativo que a superfície (proporção do quadrado ao cubo do raio, no caso da esfera), cairia bem antes que um corpo mais pesado que ele. Assim, sem necessitar realizar a experiência, Galileu previra que uma bala de mosquete, apesar de seu pequeno tamanho, tinha proporcionalmente mais resistência que a bala de canhão (cf. Koyré, A., "Galilée et l'expérience de Pise" in *E.H.P.S.*, pp. 222-223).

veria evitá-la porque estes resultados empíricos, e conseqüentemente "distantes" do mundo afastado, teriam-no levado ao erro.

Tal foi o caso na afirmação de que "todos os corpos caem com a mesma velocidade", que somente valia para "o caso abstrato e fundamental do movimento no vácuo"<sup>8</sup>. A verdadeira razão pela qual Galileu não fez a experiência de Pisa foi, segundo Koyré, "que ele não poderia admitir" o que empiricamente teria levado a um resultado diferente de sua concepção de experiência ideal, a saber, a da queda simultânea dos corpos<sup>9</sup>. Assim, longe de realizar uma experiência empírica para verificar a simultaneidade da queda dos corpos — o que era impossível de ser feito em sua época —, ele recorreu a uma experimentação, quer dizer, a uma experiência em condições ideais para colocar em cena sua teoria. Trata-se da célebre experiência do plano inclinado como tentativa de "tornar neutra" a resistência do meio que interferiria com a velocidade do móvel. Com o plano inclinado, ele consegue obter velocidades inferiores às de um corpo em queda livre e, logo, uma resistência do ar também inferior. O outro "artifício" para substituir a queda dos corpos foi o pêndulo: dois pêndulos diferentes (de igual comprimento) cujos balanceiros seriam constituídos por corpos de peso diferente, demonstram o isomorfismo, quer dizer: apesar do peso diferente e, logo, das distâncias diferentes a serem percorridas, eles chegam no mesmo momento a sua posição de equilíbrio, e com a mesma velocidade<sup>10</sup>. Este isomorfismo teria sido uma confirmação da sua lei de queda, ou, como diz Lacan, da "equigravidade dos corpos", mas, segundo Koyré, infelizmente nenhuma medição direta dos períodos consecutivos de oscilação era possível, pois não havia relógio para fazê-lo. Aliás, com a finalidade de demonstrar a tese de que a matematização do "real" foi a condição *sine qua non* para que se realizasse a passagem do mundo do impreciso ao universo da precisão, Koyré

---

<sup>8</sup> Koyré, A. "Galilée et l'expérience de Pise" in *E.H.P.S*, *Ibid*, p. 222.

<sup>9</sup> Koyré, A., *Ibid*.

<sup>10</sup> Cf. Koyré, A., "Une expérience de mesure" in *E.H.P.S*, nota 1, p. 293.

reconstrói a história da origem do instrumento de medida do tempo e conclui, como apontou Lacan, que o cronômetro é a cristalização da própria teoria<sup>11</sup>.

Koyré compara a aparição do instrumento ótico com Galileu e a aparição do cronômetro com Huygens: na história da ótica, o instrumento adequado, diferentemente da ferramenta do mundo "artesanal", da imprecisão, não surgiu senão com a pesquisa puramente teórica de um Galileu; da mesma forma, o instrumento próprio para medir o tempo só apareceu após que as considerações puramente teóricas sobre o movimento cicloidal permitiram a Huygens a execução propriamente material de seu modelo. Koyré demonstra que esta passagem causou-se por uma transformação profunda do pensamento: na Grécia, assim como em Roma, "a vida quotidiana se subtraía à precisão", ela "se movimentava no mais-ou-menos do tempo vivido"<sup>12</sup>. E, alguns séculos depois, mesmo que a disciplina nos mosteiros exigisse o ritmo controlado do tempo, Koyré afirma que não se tratava ainda do universo da precisão e que os relógios medievais, verdadeiros objetos de luxo, estavam longe de ser precisos.

Koyré mostra que não é do relógio dos relojoeiros que vai "sair" a invenção do relógio da precisão, pois os relojoeiros viviam sempre no pensamento do nível do "quase", do "aproximadamente". O verdadeiro mecanismo cronométrico tem sua origem não de um relógio de uso prático, mas é, em oposição a ferramenta, "um instrumento, quer dizer, uma criação do pensamento científico, ou melhor ainda, uma realização consciente de uma teoria" (Koyré, *Ibid*, p.357). Koyré distingue, assim, a *techné*, a arte imprecisa de construir ferramentas, de um lado, e de outro lado, a tecnologia que é a realização efetiva, a execução material de um modelo, concebido previamente pela teoria. E se os relojoeiros do século XVIII puderam melhorar e aperfeiçoar os instrumentos de seus predecessores, foi porque eles

---

<sup>11</sup> Cf. Koyré, A., "Du monde de l'"à-peu-près' à l'univers de la précision", in *E.H.P.P*, *Ibid*, p. 353.

<sup>12</sup> Koyré, A., *Ibid*, p. 354.

viviam em uma "campo de saber" diferente, quer dizer, eles viviam após a "penetração" na realidade de uma tecnologia que vai transformar, progressivamente, fora do campo científico, o antigo pensamento do "aproximadamente" em pensamento de precisão.

Sustentando que é "através do instrumento que a precisão se encarna no mundo do mais ou menos, é na construção dos instrumentos que se afirma o pensamento tecnológico", Koyré afirma que "a história da cronometria nos oferece um exemplo expressivo, talvez o mais expressivo de todos, do nascimento do pensamento tecnológico que, progressivamente, penetra e transforma o próprio pensamento técnico, e também a realidade"<sup>13</sup>. Anteriormente, nos séculos XVI e XVII, o esboço de projeto de máquinas tinha um caráter simplesmente aproximativo quanto a sua estrutura, seu funcionamento, sua concepção, pois elas eram "medidas" por suas dimensões "reais" e, portanto, sem serem "calculadas"; no entanto, após a aplicação da ciência à indústria e o uso de fontes de energia e de materiais da natureza, se efetuou uma precisão das máquinas, tal como se percebe nas épocas seguintes (tecnologias do vapor e do ferro).

Retomando a referência lacaniana citada acima, diríamos que Lacan concorda com Koyré quando ele afirma que a questão da "ciência experimental" define-se "pela medição que ela introduz no real" e que certamente este real é, como o real da psicanálise, um real constituído pela teoria simbólica. Por esta mesma razão ele constata, com Koyré, que o relógio de Huygens é só o órgão que realiza, que materializa a teoria da aceleração de Galileu — e pode-se acrescentar, ainda com Koyré, que a idéia de tempo é inseparável da idéia de movimento, e, logo, foi apenas com uma nova concepção de movimento, isto é, com Galileu, que se deu a revolução intelectual capaz de oferecer os meios de realização do instrumento que é o relógio de Huygens. Aliás, alguns anos depois de "Fonction et champ de la parole et du lan-

---

<sup>13</sup> Koyré, A., *Ibid*, p. 353.

gage en psychanalyse", no *Séminaire livre II* (1954/55), Lacan afirma, como faz Koyré a propósito da origem do conceito de movimento na ciência, que tal conceito em Newton utiliza o tempo que é, por sua vez, um puro conceito e que, consequentemente, não se refere a "nada que diga respeito a realidades": "trata-se, diz ele, de pura linguagem, e não se pode considerar o campo unificado senão como uma linguagem bem feita, como uma sintaxe"<sup>14</sup>. Daí se deduz que o "referente"<sup>15</sup> de todo conceito científico é o próprio discurso científico tomado como tal.

Quanto à história da relação entre teoria e técnica ou tecnologia a propósito do relógio, Lacan acentua, curiosamente, que a teoria que oferece o instrumento em seu rigor prescinde de sua verificação pela observação, de tal forma que, no caso específico de Huygens, "o aparelho foi terminado antes que a hipótese pudesse ser verificada pela observação"<sup>16</sup>.

Embora Lacan não tenha jamais deixado de lado a importância primordial do simbólico e a primazia do significante, é preciso notar que, em seus seminários posteriores aos anos 50, ele redimensiona a relação entre o simbólico e o real, a tal ponto que pode-se dizer que ele indica uma incidência mais determinante do real face ao simbólico. Por exemplo, no *Séminaire livre XI*, fazendo valer o real a partir do objeto (a), ele substitui o que "o homem há três séculos define na ciência" "pelo nível do estatuto subjetivo determinado como o do objeto (a)"<sup>17</sup>. Ele assinala que a voz e o olhar (os objetos pulsionais que ele acrescentou aos de Freud) podem ser considerados a partir de exigências suscitadas, entre outras coisas, pela ciência:

---

<sup>14</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre II : "Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse"*, Ibid, p. 280.

<sup>15</sup> Cf. Lacan, J., *Le Séminaire livre XX: Encore*, Paris: Seuil, 1975.

<sup>16</sup> Lacan, J., *Ecrits*, Ibid., p. 287.

<sup>17</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Ed. Paris, Seuil, 1973, Ibid., p. 246.

"a voz, [diz ele], quase que planetarizada, senão estratosferizada por nossos aparelhos - e o olhar, cujo caráter invasor não é menos sugestivo, pois por tantos espetáculos, tantas fantasias, não é tanto nossa visão que é solicitada, mas o olhar que é suscitado" .<sup>18</sup>

Ora, se retomarmos o artigo de Koyré, "Du Monde de l'"à-peu-près' à l'univers de la précision", através destas observações de Lacan sobre o objeto, em particular sobre o objeto olhar, pode-se afirmar que este desempenhou um papel fundamental na passagem de um mundo impreciso ao universo infinito da precisão.

Inicialmente, o papel do olhar na chamada ciência grega, sobretudo no que tange a observação da cinemática celeste, é segundo Koyré totalmente importante. Se, com ele, considerarmos que a discussão mais importante do mundo antigo não se dava entre o heliocentrismo e o geocentrismo, mas sim sobre a divisão entre o mundo sublunar o mundo sideral, podemos constatar a importância que tinha então a observação dos movimentos das esferas e dos astros, na medida em que eram conformes às leis da "rígida geometria" e, assim, "absolutamente e perfeitamente regulares"<sup>19</sup>. Koyré mostra que se, nos céus, a física matemática era realizável, pois os movimentos eram perfeitamente regulares, ao contrário a matematização do mundo terreno não o era, pois para os Gregos a natureza era imperfeita:

"Disso resulta [ escreve Koyré] que querer aplicar a matemática ao estudo da natureza, é cometer um erro e um contra-senso. Na natureza não há círculos, elipses ou linhas retas. É ridículo querer medir com exatidão as dimensões de um ser natural: o cavalo é sem dúvida maior que o cachorro, e menor que o

---

<sup>18</sup> Lacan, J., Ibid., p. 246.

<sup>19</sup> Koyré, A., "Du monde de l'"à-peu-près' à l'univers de la précision", in *E.H.P.P.*, Ibid, p.343.



elefante, mas nem o cachorro, nem o elefante têm dimensões estritamente determinadas" .<sup>20</sup>

Em compensação, o mundo celeste se prestava à observação e à medida, o que, aliás, os Gregos faziam com "uma paciência e uma exatidão surpreendentes". Tratava-se de uma precisão que eles tinham adquirido graças aos cálculos e aos instrumentos de medida inventados por eles próprios. Ao contrário, eles não conseguiram matematizar o movimento terrestre, nem medir senão as distâncias.

Retomemos a tese de Koyré sobre isso: é exatamente pela introdução do instrumento de medição que o mundo da precisão chega a substituir o mundo do "aproximadamente". A incapacidade de uma medição unitária do tempo é testemunha da impotência dos Gregos em suplantar esta aguda oposição, esta dualidade radical entre o mundo celeste, da precisão e da perfeição, de um lado, e do outro, o mundo terrestre, mundo do mais ou menos. Ora, como já notamos a partir da obra de Koyré, não foi por acaso que foi Galileu, e não um fabricante de lentes qualquer, o primeiro a inventar o instrumento ótico. Com o telescópio — instrumento propriamente dito, pois ele é o produto de cálculos, de medições que ninguém até então tinha pensado em fazer — Galileu não somente ultrapassou a visão humana, como aproximou o universo da precisão, o mundo do céu, do mundo sublunar, mundo humano, muito humano, da imprecisão.

"Ora, [assinala Koyré] é na invenção — e por sua causa — do instrumento ótico que se efetua o salto e que se estabelece a intercomunicação entre os dois mundos — o mundo da precisão astral e o mundo do mais ou menos aqui de baixo — (...) é por este canal que se opera a fusão da física celeste e da física terrena", assim como é pelo cronômetro "que a noção de precisão chega a se

---

<sup>20</sup> Koyré, A., Ibid, p. 342.

introduzir na vida quotidiana, a se incorporar nas relações sociais, a transformar, ou ao menos modificar, a estrutura do próprio senso comum"<sup>21</sup>.

Acrescentaríamos com Lacan que é, conseqüentemente, por este instrumento que ampliou o olhar, que outros fantasmas, outras relações com o mundo e com o real se tornaram possíveis. A transformação é tão evidente que se pode falar em emergência de uma nova posição subjetiva, após o advento da ciência.

"Talvez que traços que aparecem em nossos dias de maneira tão explosiva sob os aspectos do que se chama mais ou menos propriamente os *mass-media*, talvez que nossa relação mesma com a ciência que cada vez mais invade nosso campo, talvez que tudo isto se esclareça pela referência a esses dois objetos [...a saber, o olhar e a voz]"<sup>22</sup>

Certamente o olhar e a voz "após Galileu" tornaram-se diferentes do que eles eram "antes de Galileu", para os Gregos por exemplo, tempo em que havia um abismo entre o mundo celeste e o mundo humano. Hoje, o homem realiza fantasmas nunca imaginados outrora: ele atingiu a lua, a velocidade da luz, descobriu o número real, a relatividade, infinitizou enfim cada vez mais o universo. Para Lacan, mais importante que o heliocentrismo — "o Rei-Sol" — é o "deslocamento do eixo da esfera fixas para o plano da elíptica"<sup>23</sup>. E ainda mais desconcertante, é o fotocentrismo, pois, não tendo como referência o centro, a luz não somente trocou um centro por outro, mas sobretudo, como a descoberta de Freud, diminuiu "a soberba que está em todo monocentrismo"<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Koyré, A., *Ibid*, p. 353.

<sup>22</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre XI*, *Ibid.*, p. 246.

<sup>23</sup> Lacan, J., "Radiophonie" in *Scilicet* n° 2/3, *Ibid.* p. 73.

<sup>24</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 73.

É assim que, enumerando todas as "rupturas" operadas pela ciência desde os Gregos, ele desloca a célebre "ruptura" da chamada revolução copernicana para a de Kepler, estendendo-a até Newton. Lacan reconhece não somente que a ruptura não se deve a Copérnico, mas que ela durou um século ou mais. Distintamente do paradoxo epistemológico que postula uma auto-suficiência da teoria face à verificação e à observação, vê-se através da psicanálise que um dito corte epistemológico, em particular o que é atribuído a Copérnico, apenas operou na medida em que atingia a subjetividade, ou seja, que ela operava sobre o objeto. Em todo caso, o que deve ser retido é que, passando pela introdução do movimento elíptico por Kepler, até o "momento de conclusão" por Newton — que "concluiu um caso particular da gravitação que regula a mais banal queda de um corpo" — e a "retificação" da gravitação por Einstein, Lacan constata que a estrutura é "a presença efetiva não da relação, mas da sua fórmula no real", quer dizer, a presença de sua escritura<sup>25</sup>.

É pois através do mundo da linguagem, do discurso, que se constrói o mundo, com a condição de que, nessa relação entre linguagem e real, a linguagem vá, diferentemente do Lacan do "Discours de Rome", além da estrutura do universo

---

<sup>25</sup> Cf. Lacan, J., *Ibid*, p. 75. Percebe-se que diferentemente da relação sexual que se define pela impossibilidade de se escrever, as relações dos objetos da realidade pela ciência, como as relações gravitacionais por exemplo, podem ser escritas. A função da escritura (significante sob significado) é, por conseguinte, efeito do discurso científico. A escritura, entretanto, não dá conta do que se passa no inconsciente (do sexo) para o sujeito, pois é somente na palavra, no apelo ao Outro que escuta e que decide o sentido, que o sujeito pode encontrar o que vai além da escritura: a letra, portanto, enquanto marca através da qual o objeto, o real se designa em uma escritura. (Ver Godino Cabas, Fabio Thá, etc., "O Escrito no Discurso Analítico" in *Letra da Coisa*, nº 12). Trata-se de uma marca que tem uma relação com a perda que o sujeito sofreu para tornar-se sujeito do significante. Tudo o que está escrito deve-se ao fato, diz Lacan em *Le Séminaire livre XX*, de ser impossível escrever a relação sexual, quer dizer, a escritura vem do fato de ser impossível escrever (cf. Lacan, J., *Le Séminaire livre XX*). Entretanto a fórmula torna-se de fato o próprio sujeito quando, através de um objeto, ele puder responder por seu ato: é assim a perfeição imaginada por Ptolomeu, a heliolatria para Copérnico ou, enfim, a musicofilia para Kepler, fórmulas que são, na verdade, o próprio sujeito.

fechado e da universalização da linguística e do estruturalismo. É a linguagem que produz o mundo, mas ela não o atinge senão parcialmente, pois há sempre um irreduzível nesta estrutura, uma exceção que a define.

Assim, a posição de Lacan face à linguística em *Radiophonie* é bem mais restrita que em 1953, e ele relativiza, certamente pelo desvio do objeto pequeno "a", a tese freudiana do "inconsciente estruturado como linguagem":

"O inconsciente, afirma ele, é talvez, como eu dizia, a condição da linguística. Nem por isso esta tem sobre ele o menor privilégio. (...) Pois ela deixa em branco o que aí tem efeito: o objeto 'a'"<sup>26</sup>.

Quanto à relação entre a linguagem e o real, enquanto outrora o real era o puro resto ("rebus") do que era estruturado pela cadeia significante, agora, ele pode ser inscrito pela fórmula — na medida em que esta age sobre ele. É nesse sentido, "para além do estruturalismo", que complementando a constatação, via Koyré, do relógio de Huygens, Lacan, dezessete anos após esta primeira passagem, assinala o "fracasso de uma simbolização correta" quando ele fala da ação da ciência, especificamente da ordem quântica de Einstein. Segundo Lacan, enquanto Newton deu o "passe de mágica" ao introduzir a ação à distância, sem contato, Einstein mostrou que há um ponto cuja incompreensão é imanente. Assim, Lacan afirma que "o verdadeiro alcance" de Newton foi a introdução da "ação (...) da fórmula que, em cada ponto, submete o elemento massa à atração dos outros, tão longe quanto se estende o mundo", isto é, sem nenhum contato entre os corpos ou, nos termos do próprio Lacan, "sem que nada exerça aí a função de um *medium* para transmitir essa força"<sup>27</sup>. O aparelho que "cristaliza" esta teoria, a saber, o primeiro veículo sobre a

<sup>26</sup> Lacan, J., "Radiophonie" in *Scilicet* n° 2/3, *Ibid.*, p. 62. Trata-se mesmo de um efeito como resíduo que se tornará causa. Ver sobre isso nosso capítulo sobre "A causa e o real".

<sup>27</sup> Lacan, J., *Ibid.*, p. 74.

lua ("LEM") serve para constatar que, pela fórmula ao mesmo tempo que "o real se mostrou como impossível", o universo tornou-se "acosmonauta", quer dizer, infinito. Por um lado, o verdadeiro alcance de Einstein foi ter mostrado, através de sua retificação da ordem quântica — em que, segundo Lacan, "le quantum d'action nous renvoie d'une butée plus courte qu'on ne s'y serait attendu de la physique" — que o efeito da fórmula, ou do ato que se produz, torna evidente o "prejuízo de uma simbolização correta"<sup>28</sup>.

Assim, eu concluiria que, enquanto, anteriormente, no *Séminaire livre II*, Lacan falava dos conceitos da ciência, em particular do conceito de tempo em Newton, como produto de um campo unificado, como "uma linguagem bem feita", em *Radiophonie*, ele rejeita toda "pretensão de que um campo se constitua sob o título de 'unidade', com o qual ele possa se inventariar"<sup>29</sup>. No caso específico de Newton, falando de como sua fórmula, sua ação era ressentida por seus contemporâneos, Lacan afirma: "A noção de campo não explica nada", ou antes, ela é feita para não explicar nada. Ela é feita para assinalar, ou como ele diz, para colocar "preto no branco", não a presença da relação (dos elementos em uma estrutura como no estruturalismo), mas a presença efetiva da "fórmula no real"<sup>30</sup>.

Quanto a esta questão do "como", Newton não precisou fingir, postular ficções, à maneira de Descartes, para respondê-las, pois a fórmula, afirma Lacan, está no real. A "fórmula está no real" quer dizer que mesmo se as letras, a rede dos significantes, não querem dizer nada a ninguém sobre a natureza, elas a regem assim mesmo segundo as leis bem organizadas por Deus. Koyré mostra que a recusa de Newton pelas hipóteses cartesianas funda-se sobre uma recusa mais profunda: a negação da existência de Deus. Se se tenta responder à questão do "como" os corpos de longe se atraem pelos mecanismos relativos à gravitação, esta implicaria neces-

---

<sup>28</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 75.

<sup>29</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 73.

<sup>30</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 75.

sariamente a recusa do espaço vazio e da afirmação da finitude — o que o levaria, assim, a negar a ação de Deus. Ainda que Newton não possa explicar a ação a distância (pois a suposição de uma força para atraí-las não é sequer uma hipótese fundada sobre qualidades ocultas, ela é simplesmente um absurdo), ele não coloca em dúvida a experiência da gravitação pois ele crê que sua verdadeira causa é a ação do espírito de Deus. Foi Ele quem garantiu que uma rede de articulação significativa (o campo) pudesse funcionar no real de maneira independente de nosso conhecimento.

Em termos lacanianos, esta evidência é, pelo que parece, aquela que corresponde ao fato de que o mundo e o sujeito não existem senão pela linguagem — uma linguagem bem compreendida em que a articulação significativa não depende de sua significação. Assim, para concluir, Newton (através de Koyré) mostra como não há necessidade de forjar hipóteses sobre essas "forças ocultas", pois mesmo se não se compreende como o mundo funciona, isto é, sua significação, tem-se a garantia de que no real há *ex-nihilo* fórmulas *a priori*, quer dizer, criadas por Deus:

"Doravante, nós vemos de maneira muito clara porque não devemos 'forjar' hipóteses'. As hipóteses, especialmente as mecânicas, implicando a negação do espaço vazio, e a afirmação da infinitude e por conseguinte a necessidade da matéria, além de serem falsas, conduzem diretamente ao ateísmo.

De fato, as hipóteses mecânicas relativas à gravidade negam a ação de Deus no mundo, excluindo-o dele. Com certeza é praticamente seguro — certeza que torna a 'fabricação de hipóteses' absolutamente absurda — que a verdadeira e última causa da gravidade é a ação do 'espírito' de Deus".<sup>31</sup>

Enfim, "Hypotheses non fingo", porque há uma criação "ex-nihilo" do Outro, do grande Outro divino. Aliás, na experiência natural, ou antes, no real,

---

<sup>31</sup> Koyré, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1962, p. 280.

pode-se encontrar, sem necessidade de procurar forças ocultas, os caminhos que levam à "logicidade" desta criação<sup>32</sup>. Assim Newton conclui seu *Scholium Geral*:

"Neste momento seria oportuno acrescentar alguma coisa sobre esta espécie de espírito bastante sutil que penetra todos os corpos sólidos, e que está escondido em sua substância; é pela força, e ação deste espírito que as partículas dos corpos atraem-se mutuamente a distâncias curtas, e que elas aderem-se quando contíguas; é por ele que os corpos elétricos agem a distâncias mais longas, e rejeitam corpúsculos vizinhos; e é ainda por meio deste espírito que a luz emana, reflete-se, inflete-se, retrata-se, e aquece os corpos; todas as sensações são excitadas, e os membros dos animais movem-se, quando sua vontade assim ordena, pelas vibrações desta substância espiritual que se propaga dos órgãos exteriores dos sentidos, pelos filetes sólidos dos nervos, até o cérebro; e então do cérebro até os músculos. Mas coisas assim não se explicam em poucas palavras; e ainda não se fez um número suficiente de experiências para poder determinar exatamente as leis segundo as quais age este espírito universal" .<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Ver a conferência de Miller, J.-A.: "Elementos de epistemología" in *Recorrido de Lacan*, Editorial Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, Buenos Aires, 1984.

<sup>33</sup> Newton citado por Koyré, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Ibid.

## 2.3. "HYPOTHESES NON FINGO" OU O REAL COMO IMPOSSIVEL

### 2. 3.1. DAQUILO QUE, NO SUJEITO, ESTA FORA-DE-QUESTÃO NA CIENCIA EM SEU TRATAMENTO DO REAL

Em *Radiophonie* (junho de 1970), referindo-se a Newton, Lacan afirma que "a 'chartre'<sup>1</sup>, o direito adquirido da estrutura é 'hypotheses non fingo'" e que "há fórmulas que não se imagina". Estas, "ao menos durante um certo tempo, estão reunidas ao real"<sup>2</sup>. Três anos mais tarde, em *Télévision*, ele acrescenta: "'hypotheses non fingo' quer dizer que não existem ('ex-sistent') senão discursos"<sup>3</sup>.

Para Lacan, esta fórmula newtoniana conjuga-se com a concepção do "real como impossível". Esta concepção de real formulada por ele pode, por sua vez, ser compreendida a partir dos estudos newtonianos interpretados por Alexandre Koyré e sua concepção de "hipótese", e a importância por este atribuída à teoria para a constituição da ciência.

Em *Études Newtoniennes*, Koyré desenvolve o sentido que Newton teria querido dar ao conceito de hipótese. Distintamente das interpretações de Andrew Motte, e por conseguinte de Mme. du Châtelet, que traduziram "fingo" por "imagino" (cujo infinitivo é *imaginar*), Koyré mostra que o sentido mais próximo daquele que Newton buscou dar a "fingo" seria "forjar, fingir, simular" ("feins", cujo infinitivo em francês é *feindre*, fingir). Ou seja, a fórmula "hypotheses non fingo" foi traduzida por ele por "eu não forjo hipóteses" ("je ne feins pas

<sup>1</sup> O termo "chartre" empregado por Lacan remete ao sentido medieval que significa: título de propriedade, de venda, de privilégio que se outorga a um outrem em direito feudal.

<sup>2</sup> Lacan, J., "Radiophonie" in *Scilicet* n° 2/3, p. 75.

<sup>3</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 65.



d'hypothèses"). Pois, observa Koyré, " *fingir, simular*" implica a falsidade, ao passo que formular e imaginar não. Forjar, simular uma hipótese é, logo, algo bem diferente de formular uma"<sup>4</sup>. A tradução de "fingo" pelo verbo imaginar (ou formular) se explica pela falha da tradução inglesa que aproximou o latim "fingo" do inglês "to frame" — tendo sido seguida pela tradução francesa. Segundo Koyré, esta tradução é uma reinterpretação que privilegiou algumas passagens dos textos newtonianos para defender uma epistemologia positivista. De acordo com tal interpretação, a fórmula de Newton implicaria a condenação de toda hipótese e, portanto, consagraria a tendência em se ater aos fatos tais como seriam dados pela experiência. Ora, examinando os textos newtonianos, Koyré mostra que eles estão bem longe de legitimar a tese positivista de uma rejeição radical das hipóteses.

Neste exame, ele mostra que o termo hipótese em Newton tem, ao menos, três sentidos:

- 1) Hipótese pode ter uma acepção não pejorativa, que se pode chamar clássica, no sentido reconhecido e usual em astronomia, ou seja, como uma premissa de base ou uma proposição fundamental da teoria que se busca desenvolver. Esta acepção do termo hipótese está presente na primeira edição de *Principia*, em que os axiomas ou leis do movimento são chamados hipóteses.
- 2) Hipótese pode ainda significar uma proposição plausível ainda que não demonstrável.
- 3) O último sentido do termo é, segundo Newton, o sentido empregado, entre outros, por Descartes e Leibniz e quer dizer ficção gratuita e necessariamente falsa.

Ora, é exatamente contra este último sentido que se pode compreender a fórmula newtoniana em que ele explicitamente nega "forjar" hipóteses. Assim,

---

<sup>4</sup> Koyré, A., *Études Newtoniennes*, Paris: Gallimard, 1968., p. 60.

em uma passagem análoga ao "hypotheses non fingo" do *Scholium Generale* dos *Principia*, Newton escreve na *Optica* em inglês: "without feigning hypotheses", querendo dizer "eu não concebo 'ficções'". Para Newton, uma hipótese é aquilo que não segue os fenômenos, aquilo que não procede da experiência e da observação. Assim, Koyré cita e explora a passagem na qual Newton tenta esclarecer, discutindo com Cotes, esta famosa declaração. Este parágrafo foi acrescentado na segunda edição dos *Principia*. Vale a pena transcrevê-lo:

"Pois tudo que não se deduz dos Fenômenos é uma Hipótese: e as hipóteses, sejam metafísicas, físicas, mecânicas, ou as das qualidades ocultas, não devem ser recebidas na filosofia experimental.

Nesta filosofia, depreende-se as proposições dos fenômenos, tornando-as em seguida gerais através da indução. É assim que a impenetrabilidade, a mobilidade, a força (impulsiva) dos corpos, as leis do movimento, e as da gravidade, foram conhecidas. E basta que a gravidade exista, que aja segundo as leis que nós expusemos, e que possa explicar todos os movimentos dos corpos celestes e os do mar"<sup>5</sup>.

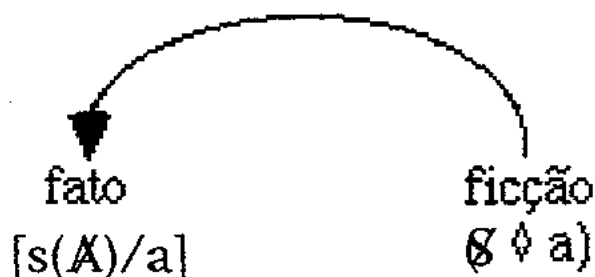
Afirmando que as hipóteses, metafísicas, físicas, mecânicas ou das qualidades ocultas, não têm lugar na filosofia experimental, Newton retoma os mesmos termos da crítica leibniziana (por exemplo "qualidades ocultas, mecânicas"), para ultrapassá-los e ao mesmo tempo fazer implodir a tradição cartesiana por eles implicada. Koyré observa que todas essas expressões (hipóteses mecânicas, físicas, metafísicas e das qualidades ocultas) podem ser ligadas aos referenciais da tradição cartesiana da qual Newton se distingue: as "hipóteses mecânicas" poderiam ser as deduções cartesianas da conservação da quantidade de movimento a partir da imutabilidade divina; as "hipóteses mecânicas" poderiam ser, seja a dos turbilhões cartesianos, seja aquelas através das quais Descartes é conduzido a ex-

---

<sup>5</sup> Citação de Newton in *Principia*, trad. Mme du Châtelet, t.II, p. 179, Koyré, A., *Ibid*, p. 62.

cluir Deus do Universo. Criticando esta tradição em que todos os conceitos procederiam de hipóteses e não da experiência e da observação, Newton propõe sustentar "hipóteses" de experiência, sem, por isso, ter necessidade de fingi-las, de inventá-las para estabelecê-las. Quer dizer, trata-se para o sujeito Newton de um esforço para destacar a intuição de sua teoria da relatividade (como a intuição de uma certa aproximação do real e dos enunciados do fantasia<sup>6</sup> —  $\$ \diamond a$  — o qual para ele significava fingir no sentido de ficção para Descartes). Koyré nos mostra que na física dos cartesianos as hipóteses vêm antes como uma sustentação obrigatória — portanto simuladas, "imaginárias" — ao passo que, na filosofia experimental newtoniana, elas vêm depois, como uma tarefa a cumprir, um programa de investigações ulteriores, e não têm, por conseguinte, esta conotação pejorativa que Newton criticava nos cartesianos. Neste sentido, "hypotheses non fingo" não implicava a exclusão radical de qualquer hipótese, como deixa supor a tradução de uma tradição autoproclamada "positivista" de *fingo* por formular ou imaginar, mas apenas a exclusão das hipóteses fictícias. Newton, de fato, não estava nem do lado de Descartes, nas construções das hipóteses antes da experiência, nem próximo à tese positivista de uma rejeição total das hipóteses — e, por conseguinte, de uma obrigação de se ater aos fatos tais quais são dados pela experiência. Newton tem uma atitude crítica em

<sup>6</sup> Se aplicarmos esta tentativa de Newton ao gráfico do desejo (em "Subversion du Sujet et Dialectique du Désir"), veremos que esta postura de excluir da teoria o imaginário que a sustenta corresponde para o sujeito Newton a uma travessia do fantasma como ficção em direção ao real, ao infinito, ou, em termos lacanianos, em direção ao inconsciente do Outro como garantia:  $S(\bar{A})$ . O que pode ser representado no gráfico por:



relação a estas duas posições e se coloca, poderíamos dizer, em um lugar intermediário: nada de hipóteses forjadas, sem a experiência, ao modo de Descartes; mas hipóteses sim, no sentido de um programa de pesquisas ulteriores à experiência. Dito de outra forma, trata-se da recusa da subjetividade que não vem de um fato, ou antes, trata-se para Newton da tese da primazia dos fatos.

Assim, Koyré estuda comparativamente as edições sucessivas dos *Principia* para mostrar que a interpretação positivista e a tradução de Mme. du Châtelet se apóiam sobre a segunda e terceira edições e não sobre a primeira. Ele mostra que um estudo comparativo entre as últimas edições e a primeira não foi jamais realizado: as diferenças entre a segunda e a terceira são pouco numerosas e pouco importantes, ao passo que as modificações feitas sobre a primeira são essenciais para uma interpretação correta do estatuto da concepção do termo hipótese no pensamento newtoniano. De uma maneira geral, onde, na segunda e terceira edições — respectivamente de 1713 e 1726 — se acham as *Regulae Philosophandi*, na primeira se acha antes uma série de hipóteses. Assim, em um estudo comparativo e detalhado das edições<sup>7</sup>, Koyré mostra que as hipóteses da primeira edição são, na

---

<sup>7</sup> Assim, considerando que as modificações feitas sobre a primeira edição são essenciais para dar uma interpretação correta do estatuto da hipótese no pensamento newtoniano, Koyré reproduz essas hipóteses e, dando sua tradução, mostra como elas se distribuem nas edições ulteriores. E repitamos: esta distribuição se apóia sobre a condenação de todas as hipóteses no sentido atribuído no *Scholium Generale*: a primeira hipótese formula a simplicidade da natureza não pródiga de causas supérfluas e ele acrescenta que para isso convém ater-se às causas que são verdadeiras e suficientes para explicar os fenômenos. Koyré mostra que na tradução de Mme. du Châtelet, há supressão da "injunção newtoniana de se ater às causas verdadeiras". Segundo ele, esta falta é testemunha de uma interpretação positivista que leva a traduzir "fingo" por "imaginar". A segunda hipótese deduz que os efeitos do mesmo gênero são sempre produzidos pelas mesmas causas, seja na Terra ou no Céu. Tanto a primeira quanto a segunda hipótese tornam-se regras. A segunda, portanto, ele a transforma em regra atenuando-a: nas edições seguintes, ele não afirma mais que os efeitos do mesmo gênero são produzidos pelas mesmas causas, mas que devem ser atribuídos às mesmas causas tanto quanto possível. A terceira hipótese postula a unidade da matéria e a identidade dos átomos. Ela desaparece para ser substituída por uma terceira regra que afirma que as qualidades dos corpos invariáveis na experiência devem ser tidas como propriedades essenciais dos corpos. É o caso das propriedades

realidade, distribuídas nas duas edições seguintes, em função da condenação de todas as hipóteses pronunciadas ao fim do *Scholium Generale* da segunda edição. As hipóteses da primeira edição distribuem-se em três classes: as leis ou axiomas, os fenômenos, e as hipóteses. Os fenômenos são estabelecidos pela experimentação e observação; os princípios ou axiomas são deduzidos dos fenômenos (por exemplo, os axiomas e as leis do movimento); quanto às hipóteses, elas não são nem fenômenos nem uma dedução dos fenômenos, "mas uma proposição assumida sem nenhuma demonstração experimental"<sup>8</sup>.

Segundo Koyré, Newton distinguiu, pois, entre as hipóteses da primeira edição, as que eram deduzidas dos fenômenos (que ele chamava princípios ou axiomas) de um lado, e do outro, as que não eram de forma alguma estabelecidas experimentalmente e que, portanto, ele deixava subsistir a título de hipóteses. Koyré mostra que, se houve essas modificações, foi porque o sentido e o conceito de hipótese já não era o mesmo da primeira edição<sup>9</sup>. Nas edições ulteriores, o sentido é antes "negativo", pejorativo: o que se estabelece em detrimento da experimentação. E, insistamos, é somente neste último sentido — sentido apresentado na segunda e terceiras edições — que Newton dirige sua crítica à física

---

como a extensão, a duração, a impenetrabilidade, a mobilidade, a inércia e a estrutura atômica da matéria. Ao contrário, a gravidade, ainda que ela seja uma atribuição constante a todos os corpos, sendo variável, não seria considerada como uma de suas propriedades essenciais. As hipóteses V a IX, que descreviam o sistema planetário kepleriano tornam-se "fenômenos". Newton acrescenta ainda uma quarta regra, na terceira edição: é preciso ater-se a uma teoria enquanto novos fenômenos não vierem confirmá-la ou infirmá-la.

<sup>8</sup> Ver Koyré, A., *Études Newtoniennes*, Ibid, p. 62.

<sup>9</sup> Percebe-se que a postura tortuosa do sujeito Newton o leva a modificar o sentido de hipótese e portanto sua continuação remaneja o conceito de subjetividade. Ele se apóia no axioma que se pode resumir nos seguintes termos: "nada de subjetividade, nada de fingo". Ou nos termos lacanianos de "Subversion du Sujet", é porque ele introduziu o Outro infinito que Newton questiona o fantasma, a ficção de Descartes. Ao contrário do método cartesiano, Newton quer a hipótese como garantia do significante que envolve o real e não para "fingir", fazer ficção. Neste sentido, ele tenta distinguir o objeto (real) do "fingo" (fantasma). "Non fingo" portanto tem o sentido último para Newton de "querer a verdade do real".

cartesiana e considera toda física como inteiramente hipotética. Tratando as hipóteses cartesianas como ficções, Newton introduz uma discussão mais ampla sobre a relação entre teoria, verdade e realidade. Ele mostra que, se uma hipótese é uma simples assunção, ou seja, se ela não mantém uma relação imediata com a verdade ou a realidade do que afirma, mas apenas uma relação indireta, mediada pelas suas implicações, é possível, como testemunha a física cartesiana, a existência de proposições verdadeiras, quer dizer, conformes à experiência, e que são deduzidas de hipóteses entre as quais algumas são reconhecidas como manifestamente falsas. Koyré nota que há passagens na obra de Descartes que acentuam ainda mais o caráter fictício da hipótese que Newton critica; ele cita o próprio Descartes:

"Eu desejo que o que escrevo seja tomado somente como uma *hipótese*, a qual talvez esteja muito distante da verdade; mas, ainda assim, acreditaria ter feito muito se todas as coisas deduzidas fossem inteiramente conformes à experiência" .<sup>10</sup>

Trata-se de uma lógica em que ao falso sucede o verdadeiro. A questão que se coloca para Newton é: em tudo isso, aonde está o real? Dito de outra forma, as mesmas conclusões podem se deduzir de diferentes premissas. Uma vez que uma hipótese não é um julgamento, ela tem uma relação mediata com a realidade que pode ser "indecidível". Diferentemente da matemática, em que a relação da proposição à verdade do que ela afirma é decidível, na medida em que a verdade das consequências permite inferir a verdade da hipótese, ou sua falsidade, na astronomia uma hipótese é um conjunto de proposições que permite ordenar e deduzir os fenômenos sem recorrer a verificação como critério de verdade para as proposições hipotéticas que as sustentam, e que entretanto não dependem. Estas hipóteses prescindem da

---

<sup>10</sup> Koyré, A., *Ibid.*, p. 59.

verificação já que o astrônomo as estabelecidas pela observação<sup>11</sup>. Se em astronomia, as hipóteses incidem sobre causas matemáticas, em física elas incidem sobre causas reais e neste sentido, para Newton, as hipóteses físicas não podem em caso algum ser fictícias<sup>12</sup>. A oposição newtoniana às hipóteses cartesianas é essencial,

---

<sup>11</sup> A esse respeito, citemos o próprio Koyré em seu livro sobre Newton: "Nós podemos, assim como os astrônomos desde Ptolomeu, chamar 'hipótese' uma proposição ou um conjunto de proposições que nos permitem ordenar e deduzir — ou predizer — os fenômenos celestes, "salvá-los", sem por isso ter que afirmar que a verificação destas proposições pelos dados da observação implica sua 'verdade' ontológica ou material. É neste sentido que Osiander, em seu prefácio ao *De Revolutionibus Orbium Coelestium* de Copérnico, apresenta o sistema astronômico deste último como uma pura hipótese, quer dizer, como um artifício matemático puro e simples que não implica de forma alguma a asserção da verdade do sistema, isto é, a asserção do movimento real e atual da Terra em torno do Sol, mas é mesmo perfeitamente compatível com a crença em sua imobilidade. (...) Todavia, é claro que as mesmas conclusões podem ser tiradas de premissas totalmente diferentes e que os fenômenos não determinam de maneira unívoca a série de hipóteses que deve "salvá-los". Assim, por exemplo, os epiciclos e os excêntricos da astronomia ptolomaica, como o próprio Kepler nos explica desde o início de sua *Astronomia Nova*, cuja 'Primeira Parte' intitula-se precisamente *De comparatione hypothesisum*. É pois possível que as duas, e mesmo as três hipóteses em conflito — a de Copérnico, a de Ptolomeu e a de Tycho Brahe — sejam todas capazes de 'salvar' os fenômenos e que, conseqüentemente, do ponto de vista puramente astronômico, não haja nenhuma razão para fazer uma escolha. Cada uma delas poderia ser verdadeira, e poderiam todas serem falsas." (Koyré, A., *Ibid*, p. 59).

<sup>12</sup> Em termos da relação da verdade e da realidade face ao sujeito, pode-se afirmar que, enquanto a física concerne ao sujeito que está ligado a uma matéria pura (o que no *Séminaire livre XX* Lacan chama gozo), a matemática visa o sujeito como definido pelo significante. Neste sentido, a relação do sujeito para a física, está em disjunção com a verdade (esta definida no sentido de coerência do discurso), ao passo que para a matemática, o sujeito (definido pelo significante) está em disjunção com o real. Se para a física há uma distância entre o sujeito ( $\$$ ) e a verdade e para a matemática, entre o sujeito ( $\$$ ) e o real, cabe à psicanálise responder pela junção entre verdade e real. Ela consegue fazê-lo, pois o sujeito que lhe concerne é produto de um entrecruzamento entre o gozo (do qual o sujeito nada quer saber e nenhuma escritura pode dar conta) e o significante enquanto envolvendo uma verdade do que, na linguagem, resta de gozo como matéria. É neste sentido que para a psicanálise há uma complementaridade entre a verdade do significante e o real do gozo. Através desta junção entre a matéria (gozo) e o significante (onde ela se inscreve), a psicanálise consegue dar uma outra saída ao problema da substância para a filosofia: para Descartes a matéria era o "eu penso", para Kant, o sujeito transcendental, ao passo que para a psicanálise o "j'ouïs" que é uma formação de compromisso entre uma matéria (gozo) e a palavra que a envolve. Propondo "j'ouïs", Lacan chega a uma matéria ligada à linguagem, evitando, portanto, cair seja em uma transcendentalidade, seja em um eu hipostasiado.

pois recusa o próprio fundamento da redução do real ao geométrico. Para o Newton de Koyré, empregar o termo hipótese no mau sentido, quer dizer, como ficção gratuita e necessariamente falsa, implica um divórcio entre a ciência e a realidade e, portanto, chega-se ou a um ceticismo completo ou à "substituição de uma realidade dada por uma realidade fictícia ou, ao menos, por uma realidade inacessível à percepção e ao conhecimento, por uma pseudo-realidade proposta para explicar o dado e dotada de propriedades imaginadas, ou forjadas, de uma maneira arbitrária e precisamente com esse objetivo"<sup>13</sup>. Partindo do emprego das hipóteses neste último sentido (o mau), é que Newton propõe, na segunda edição dos *Principia*, não mais denominar hipóteses as bases fundamentais e conformes à realidade de uma teoria que se toma como verdadeira, mas designá-las como leis ou axiomas. Mas, insistamos, este não foi sempre o sentido empregado por Newton: na primeira edição, este termo é tomado antes em seu sentido clássico — proposição fundamental de uma teoria; ao passo que na segunda ele é tomado no sentido de ficção, ou no mínimo, de proposição não demonstrada. Entretanto, se usarmos este termo no sentido da primeira edição, constatamos com Koyré que Newton frequentemente faz hipóteses.

"Assim, [conclui Koyré sobre esta questão], admitir a existência do vazio, dos átomos e de forças não mecânicas, não é fingir hipóteses; ao passo que postular o pleno, os turbilhões e a conservação da quantidade de movimento, é, ao contrário, se tornar culpado do emprego deste método. Acredito que nós temos o direito de concluir: a palavra hipótese parece ter se tornado para Newton, ao chegar ao final de sua vida, um desses termos curiosos, tais como o de heresia, que nós não aplicamos jamais a nós mesmos, mas apenas aos outros. 'Nós não fingimos hipóteses, nós não cometemos heresias; são eles — os Baconianos, os Cartesianos, Leibniz, Hooke, Cheyne, etc. — que fingem hipóteses; eles é que são os heréticos' ".<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Koyré, A., *Études Newtoniennes*, Ibid, p. 61.

<sup>14</sup> Koyré, B., Ibid, p. 73.



### 2.3.2. REAL E TEORIA PARA ALEXANDRE KOYRE

Nós acreditamos que esta demonstração e esta interpretação da fórmula newtoniana "hypotheses non fingo" por Koyré está de acordo com a consideração que este historiador faz sobre o papel privilegiado da teoria na origem da ciência. No caso de Newton, Koyré mostra que as experiências newtonianas se distinguem das dos empiristas (Boyle e Hooke) justamente pelo fato de que, para Newton, é preciso superar os dados da percepção sensível e proceder a medidas exatas: e é apenas em uma teoria que os fenômenos aparecem enquanto tais.

Ora, em um sentido mais amplo, esta crítica está diretamente ligada ao estatuto epistemológico da relação entre experiência e teoria para Alexandre Koyré. Uma de suas teses essenciais sobre a suposta revolução científica na chamada idade clássica, aponta-a como uma revolução teórica e não empírica. Segundo Koyré, para que os fatos de experiência tornem-se fatos científicos, é preciso que eles se inscrevam em uma teoria que permita, ou não, pensá-los. Se a ciência moderna é experimental, ela o é no sentido de que é a teoria que torna ao mesmo tempo possível e necessária a experiência. É por esse viés que ele distingue o mundo do "mais ou menos", de um lado, do universo da ciência, do outro, ou, o que ele nomeia universo da precisão: o primeiro é o mundo da experiência, ao passo que o segundo é preciso, justamente porque a teoria tornou a experiência possível e necessária pela precisão "a priori" da matemática.

Neste sentido, Koyré pode ser definido como platônico, se se considera platônico aquele que sustenta a prevalência do inteligível sobre o sensível. Entretanto, ele considera que o ideal platônico, o ideal da dedutibilidade total do real, é legítimo, mas apenas para um mundo das essências em que as formas são perfeitas. Para Koyré, o desnível entre a teoria e o mundo sensível (do devir) é um fato, mas não é impossível superá-lo. O papel da ciência seria justamente o de

tornar possível esse projeto platônico, pois, geometrizando o espaço, o mundo se tornou matematizável, passível de ser medido. Koyré, na qualidade de historiador da ciência, mostra justamente os meios de efetivação da teoria matemática, ou antes, a série de operações através da qual as concepções teóricas se realizam na natureza. Concomitantemente, ele analisa também as razões pelas quais a ciência grega não pôde criar uma tecnologia verdadeira e permaneceu ao nível da *techné*. Assim, em seu artigo "Du monde de 'l'a-peu- près' à l'univers de la précision"<sup>15</sup>, ele demonstra que se os Gregos, apesar de sua cinemática celeste e uma exatidão surpreendente através do cálculo e alguns instrumentos de medida, não elaboraram a física, foi porque nunca tentaram matematizar o movimento terrestre. E não poderiam fazê-lo, pois, na constituição da física (a nossa), foi preciso que a estática precedesse a dinâmica — quer dizer, foi necessário possuir o que os Gregos ainda não possuíam, a saber, a medida (de um Arquimedes) que permitiu a entrada em cena de um Galileu. Sua tese é que essa passagem do mundo do quase ao da precisão só se tornou possível pela "dominação da teoria sobre a prática".

Koyré mostra, entretanto, que, diante do problema do desnível entre a teoria e o "real", há dois perigos radicalmente criticados por ele: o empirismo puro — ou a chamada "filosofia experimental" — e o "positivismo". Quanto ao primeiro, ele o critica, pois se se acredita em última instância na experiência como guia da teoria, termina-se em um empirismo cego. Quanto ao positivismo, ele assinala que, se se acredita que o real é inacessível pela teoria, esta se limita a uma operação puramente formal dos dados da observação em nome de sua validade, renunciando, portanto, ao conhecimento do real e declarando "o divórcio definitivo entre a teoria matemática e a realidade subjacente"<sup>16</sup>. Para Koyré, "não é renunciando ao alvo aparentemente inacessível e inútil do conhecimento do real, mas ao contrário,

---

<sup>15</sup> Koyré, A., *E.H.P.P.*

<sup>16</sup> Cf. seu texto sobre "Les Origines de la science moderne" in *E.H.P.S.*, p. 81, em que ele critica o ponto de vista formulado por Proclus e Simplicius como representantes do positivismo.

perseguindo-o com audácia, que a ciência progride no caminho sem fim que a conduz à verdade"<sup>17</sup>. Segundo Koyré, o real da ciência é um real centrado pela medida, limitado pela dimensão do que é passível de ser medido. Acreditando na inacessibilidade aparente, mas não verdadeira, do "real", Koyré pressupõe que o problema do desnível entre o mundo sensível e inteligível é superável<sup>18</sup>. Pode-se anunciar que é exatamente em relação a este ponto preciso que há divergência e convergência entre as posições de J. Lacan e de A. Koyré: apesar de concordarem, em um certo nível, quanto ao privilégio do inteligível sobre o sensível ou, em termos lacanianos, do simbólico sobre os demais registros, quanto ao acesso possível do simbólico ao real eles divergem, certamente.

Retomando a fórmula "Hypotheses non fingo", diríamos que é bem na concordância destes dois autores quanto à primazia do teórico, da estrutura sobre a experiência, que o uso feito por Lacan desta afirmação newtoniana se esclarece. Quando ele afirma que esta fórmula é o direito adquirido ("*chartre*")<sup>19</sup> da estrutura, ele quer, mais uma vez, e desta vez por um outro viés — o da ciência e de sua história por Koyré — ratificar o "criacionismo", *ex nihilo, a priori*, da estrutura enquanto lugar da linguagem e do discurso. E é ainda acompanhando Koyré que a enigmática sequência desta passagem, "há fórmulas que não se imagina" e "ao menos durante um certo tempo, elas estão reunidas ao real" ("*font assemblée avec le réel*"), pode adquirir um sentido: se, como analisou Koyré, a fórmula newtoniana "hypotheses non fingo" quer dizer "não forjo hipóteses", no sentido de hipóteses fictícias e gratuitas, é porque estas fórmulas são, em linguagem lacaniana, imaginárias e, portanto, não são fórmulas verdadeiras (simbólicas), quer dizer, fórmulas

---

<sup>17</sup> Koyré, A., *EHPS*, p. 86, ênfase nossa.

<sup>18</sup> Neste sentido, ele ultrapassa Kant que postula a coisa em si inacessível ao conhecimento e o próprio Freud quando no *Abrégé de la Psychanalyse*, ele confessa "nada saber sobre o que é o real".

<sup>19</sup> Conferir nota n° 1 deste capítulo.

que poderiam engajar uma realidade (simbolizada) do real<sup>20</sup>. E, não sendo fórmulas verdadeiras, elas não se distinguem do real, confundindo-se com o "não-senso" que o constitui. Dizendo de outra forma, se Newton se recusa a forjar, simular "estas fórmulas", é porque, sendo "imaginárias" e não verdadeiras hipóteses — no sentido da primeira edição dos *Principia* — elas não conseguem "ao menos durante um certo tempo" "separar-se" ("*desassembler*") do real e torná-lo de uma certa maneira inteligível, quer dizer, elas não conseguem introduzi-lo na realidade simbolizada. Quando Lacan diz "há fórmulas que não se imagina"<sup>21</sup>, pode-se encontrar múltiplos sentidos nesta afirmação. Em primeiro lugar, pode-se entender que há fórmulas que numa certa época (ao menos por um tempo), que nem mesmo se imagina, quer dizer, elas não fariam nem mesmo parte do pensável em uma certa época. Tal seria a *idéia do projétil e da queda de corpos na física aristotélica, em que o conceito de movimento seria impensável em um mundo no qual os "seres" seriam fixos*<sup>22</sup>. E pode-se entender também que Lacan queira dizer que as fórmulas não são forjadas, pois elas são feitas para excluir o imaginário, "esvaziar" o sentido fictício (imaginário) tornando o mundo do "aproximadamente" um universo preciso do qual "a idéia de exatidão se apodera"<sup>23</sup>. Por diferentes razões, o que há em comum entre a formulação de Newton e a posição de Lacan, é o fato de que ambos querem extrair das fórmulas uma verdade do real e não fazer do simbólico uma ferramenta

---

<sup>20</sup> A psicanálise é capaz de extrair uma realidade através das fórmulas com a condição de que as fórmulas toquem cada caso, a singularidade e não a relação entre os casos. Há, entretanto, uma realidade que não pode se inscrever, é a realidade do gozo, na medida em que não há uma proporcionalidade entre o gozo, o que quer dizer, não há relação entre duas singularidades.

<sup>21</sup> Lacan, J., "Radiophonie" in *Scilicet* n° 2/3, *Ibid.*, p. 75.

<sup>22</sup> Em uma outra época, a de Kepler por exemplo, o conceito de movimento torna-se pensável, possível de ser colocado, o que testemunham estas três questões sobre o movimento: o que faz os planetas moverem-se? Por que os planetas superiores são mais lentos que os planetas inferiores? E enfim por que há um número determinado de seis e não quatro ou sete planetas, por exemplo? Estas questões levantadas por Kepler não poderiam ter sido colocadas pela astronomia medieval e antiga, pois para eles os planetas eram desprovidos de movimento.

<sup>23</sup> Koyré, A., *EHPP*, p. 343.

para forjar, simular o real. Em todo caso, o importante nesta afirmação de Lacan — e isto aliás se compreende nas duas possibilidades acima — é que "hypotheses non fingo" (Newton segundo Koyré) quer dizer que "não há universo senão de discursos" ou como diz Lacan em *Télévision*, "não ex-sistem senão discursos". Entretanto, neste "ex" compreendido no verbo "existir" e que designa a exclusão, a excentricidade do sujeito diante do discurso que o representa, reside, de certa forma, toda a diferença entre a concepção do historiador da ciência e a do psicanalista. Se Koyré "se aproxima" de Lacan quanto à importância e a primazia do simbólico sobre a "realidade", ele diverge quanto à possibilidade do alcance do primeiro em relação à segunda.

Retomemos detalhadamente: Koyré é um historiador da ciência e, como tal, propõe estudar a história desta progressão (em direção à verdade). Ele reconhece seu duplo aspecto, teórico e experimental, considerando que eles não somente estão ligados, mas, sobretudo, que o primeiro (o teórico) "domina e determina" (sic) a estrutura do segundo<sup>24</sup>. O projeto de Koyré é, então, esclarecer esta tradição platônica da ciência tornando evidentes as características essenciais do pensamento, sua estrutura, a partir de sua história. Nesta postura, ele busca a "ontologia", o "modo de pensamento" que tornou possíveis os modos de produção de uma época. E este modo de pensamento constitui-se não somente pelo discurso científico, mas por uma mistura deste com a filosofia e a teologia. A importância atribuída à verdadeira postura do cientista — com seus erros, suas crenças (metafísicas, religiosas) na busca da verdade — é, aliás, o que faz de Koyré um historiador que se atém ao valor da verdade como causa para o sujeito cientista e, portanto, o que o aproxima da concepção de sujeito da psicanálise, enquanto aquele que carrega a causa da verdade (do objeto). Entretanto, como historiador da ciência, ele define esta postura face ao real a partir da ruptura feita pela física, no

---

<sup>24</sup> Koyré, A., *Ibid*, p. 343.

sentido da ciência moderna, quer dizer, não a do mundo do "mais ou menos", mas a que começa a partir da aplicação "ao real das noções rígidas, exatas e precisas da matemática, e, em primeiro lugar, da geometria"<sup>25</sup>. Esta geometrização do real permitiu o nascimento da ciência propriamente dita, a partir do século XVII, com Descartes e Galileu. Ora, esta geometrização criou um mundo a parte, um mundo feito de fórmulas, um mundo puramente teórico e abriu um desnível (datado em Platão) entre esse mundo do discurso de um lado, e de outro a realidade tal como é sentida pela experiência, suscetível de ser percebida. De fato, ninguém nunca viu um corpo prolongar seu movimento em linha reta uniformemente, indefinidamente no vácuo. Ninguém o verá jamais. Sobre isso, Koyré é bem explícito em seus estudos galileanos:

O que se encontra na experiência, é o movimento circular ou, mais geralmente, o movimento curvilíneo. Não se está nunca — salvo no caso excepcional da queda, que justamente não é um movimento inercial — em presença de um movimento retilíneo. E entretanto é o primeiro — o movimento curvilíneo — que a física clássica se esforça em explicar a partir do último (...) Trata-se, para falar adequadamente, de explicar o que é a partir do que não é, do que não é nunca. E até mesmo a partir do que não pode ser jamais.

Explicação do real a partir do impossível. Curiosa postura do pensamento! Postura paradoxal (...): explicação ou melhor, reconstrução do real empírico a partir de um real ideal. Postura paradoxal, difícil e arriscada; e o exemplo de Galileu e Descartes nos fará imediatamente tocar com o dedo sua contradição essencial: necessidade de uma conversão total, de uma substituição radical da realidade empírica por um mundo matemático, platônico — já que é neste mundo somente que valem e se realizam as leis ideais da física clássica —, e impossibilidade desta substituição total que faria desaparecer a realidade empírica em lugar de explicá-la e que, em lugar de salvar o fenômeno, faria aparecer entre a realidade empírica e a realidade ideal, o abismo fatal do fato não explicado".<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Koyré, A., *Ibid*, p. 342.

<sup>26</sup> Koyré, A., *Études Galiléennes*, *Ibid*, p. 207.

Por esta longa citação, constata-se que o ideal platônico de fazer coincidir o "real" com a matemática é, através da medida e da ordem, dos quais os Gregos eram desprovidos, realizado pela ciência (a partir de Galileu e Descartes) mas com o custo da inteligibilidade total, "do abismo fatal do fato não explicado".

Ora, não é esta impossibilidade a que produz a primazia do discurso de que fala Lacan em sua fórmula "o real é impossível"? Sobre esse ponto, nós acreditamos que os dois autores coincidem, mais precisamente, na impossibilidade do saber total quanto ao real. Entretanto, a posição dos dois diverge quanto ao "grau" desta impossibilidade: enquanto, como se assinalou acima, Koyré crê que esta inacessibilidade é "aparente" e que ela pode ser "relativizada" — pois o impensado de uma época pode se tornar por muitas razões o pensamento de uma outra — o impossível de Lacan é o que é irreduzível à estrutura, definindo-a como "ex-istente", por seu "ex" de exclusão. O "abismo fatal" de que fala Koyré testemunha que mesmo para o sujeito da história da ciência há um ponto de horror onde ele se choca com seu ato, ele, Koyré, enquanto sujeito diante do fundo de seu ser. Entretanto, esta constatação é penosa e o sujeito a encobre com o véu do fantasma da ciência ideal em seu projeto de superar, em direção a uma *Weltanschauung*, este abismo, este ponto de não conhecimento, este umbigo que indica o desconhecido. Trata-se para Koyré de um fantasma que talvez se construa sobre a crença, ou mesmo a fé, na onipotência da matemática. Enquanto racionalista, à maneira do obsessivo, Koyré se apóia sobre a crença de que há um limite em toda esta impossibilidade, nesta constatação cruel e que no fundo ela deve ser suplantada. Enfim, Koyré enquanto historiador da ciência se apóia na constatação da impossibilidade da coincidência entre o mundo simbólico e o mundo empírico, ao passo que o sujeito Koyré, no fundo de seu ser se apóia sobre a fé de que tudo é possível. Lacan, por sua vez, enquanto psicanalista, se apóia sobre a constatação da impossibilidade (da relação sexual) e insiste: "o impossível é o real". Quer dizer, não

há possibilidade sobre a impossibilidade, "a infinitização", a ausência de garantia no Outro, a inconsistência do Outro [S(A)] não se restringe, como no caso da ciência, ao infinito como limite superável pelo simbólico. Para a psicanálise, a impossibilidade é imanente ao Outro e se os cientistas como sujeitos procuram o objeto quando eles se chocam com esse infinito, é justamente porque através do simbólico eles não chegam a encontrar o ponto de verificação que os causa. É somente através do objeto que eles encontram o ponto em que eles podem verificar sua causa: assim era Deus para Newton, concomitante a seu "hypotheses non fingo". Dito de outra forma, a impossibilidade é imanente ao ser falante. Como se verá na segunda parte deste trabalho, isso é freudiano ... E é esta estrutura imanente incompleta que define o inconsciente e o saber inconsciente:

"L'inconscient, on le voit, n'est que terme métaphorique à désigner le savoir qui ne se soutient qu'à se présenter comme impossible, pour que de ça il se confirme d'être réel (entendez discours réel). L'inconscient ne disqualifie rien qui vaille dans cette connaissance de nature, qui est plutôt point de mythe, ou même inconsistance à se démontrer de l'inconscient."<sup>27</sup>

Do real impossível à realidade aprisionada, há um saber (inconsciente) que se apresenta também como impossível ou como discurso real, ou ainda como discurso apresentado em sua origem pelo mito. Neste ponto voltamos ao tema do impossível e do "forjado", rejeitado por Newton em seu "hypotheses" (enquanto ficção gratuita) "non fingo", embora ele formule hipóteses, no sentido de proposição teórica, de discurso. Pois, enfim, não há mundo senão de discursos, ou ainda segundo Lacan em *Radiophonie*: "Que o campo newtoniano não se deixa reduzir a isso [ao ideal de universo] se designa bem com minha fórmula: o impossível, é o real"<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Lacan, J., "Radiophonie" in *Scilicet* n° 2/3, Ibid., p. 77.

<sup>28</sup> Lacan, J., Ibid, p.83.



### 3. A REALIDADE DA PSICANALISE

#### 3. 1. O RETORNO DO SUJEITO ENFIM EM QUESTÃO

##### CONCLUSÃO DA PRIMEIRA PARTE (OU INTRODUÇÃO À SEGUNDA)

Quando Lacan afirma em "La Science et la Vérité" que a ciência, assim como a paranóia, "fora clui" a questão do sujeito, ou antes, que ela opera uma rejeição da Coisa que causa o sujeito, ele quer dizer principalmente que a ciência com seu ideal rejeita, na relação em que o sujeito toca o real, a questão do ser. Evidentemente, há para a ciência as fórmulas, o simbólico que envolve o ponto em que a subjetividade encontra o real. Entretanto, o real da ciência, seus objetos, suas estrelas não são reais senão em si ou, como se vê Lacan afirmar no *Séminaire livre II*, não há no mundo da ciência nada que seja da ordem de uma alteridade a si mesmo.<sup>1</sup>

Trata-se de um mundo construído pela linguagem, um mundo em que, no limite, como em Aristóteles, o ser (em seu ideal de perfeição) encarna a coincidência do sujeito com o real na medida em que o sujeito enquanto imperfeito é um tipo de atualização do Ser (perfeito) ou da natureza imóvel. Nesta tentativa de delimitação do ser pelo simbólico, a ciência, ao contrário, não consegue "fora cluir" para o sujeito (cientista) as questões ontológicas que dizem respeito ao lugar que ele enquanto sujeito ocupa em relação ao real. Assim, para Kepler, o real não era somente centrado pelas fórmulas definitivas destas três leis, mas dependia sobretudo de uma imagem do mundo ou antes de uma ontologia.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Ver a Introdução da primeira parte deste trabalho, p. 2.

<sup>2</sup> Ver p. 32 do capítulo "Kepler e os astros errantes" deste trabalho.

Trata-se do Kepler "heliolatra" que se sustentava no fantasma do sol como centro do universo, ao mesmo tempo em que se opunha em seu fantasma à infinitização do universo. Kepler, ao mesmo tempo que fez explodir o fantasma da circularidade substituindo-o pelos do heliocentrismo e da heliofilia, apoiava-se ainda na crença de um mundo finito, opondo-se à idéia de que o Outro pudesse ser infinito, ou em termos lacanianos, que o Outro não proporcionasse nenhuma garantia, ou antes que o Outro fosse barrado.<sup>3</sup> Assim, como sujeito, Kepler não pôde afirmar a existência desse Outro como infinito. Esta limitação se manifesta quando ele formula sua hipótese de uma harmonia geométrica pelo número seis no Um (o Deus, a perfeição) ou ainda neste Deus músico que não tem nenhuma relação direta com as leis que Ele construiu sobre os movimentos dos astros. Entretanto, para o sujeito Kepler, Deus o satisfaz em sua demanda de saber quanto a sua posição diante do objeto: a voz, portanto, ocupa o lugar do desejo, do objeto *a*. Dito de outra forma, para Kepler Deus é o significante primordial que o apóia como sujeito ( $\$$ ) face à voz-muda que ele encontra no real. Vê-se que, apesar do esforço da ciência em excluir na abordagem do real a questão da subjetividade, ou em outros termos, apesar da ausência, para a ciência, da alteridade nas estrelas, o cientista (Kepler ou outro) enquanto sujeito, reintroduz o astro como alteridade para tentar extrair do real não apenas suas fórmulas, mas respostas sobre sua posição subjetiva diante do objeto. A partir deste real bruto, do movimento angular, Kepler acha não somente uma teoria verdadeira que dá conta do real em sua ausência de alteridade, mas também uma causa para seu desejo, a saber, a voz, como objeto "a-phone" que ele introduz como sujeito no campo do Outro. Assim, além da teoria e simultaneamente nela, ele coloca as três sinalizações seguintes: a causa de seu desejo, o objeto e o real. Sinalizações que não têm sentido senão quando existe um sujeito em questão,

---

<sup>3</sup> Ver o capítulo "Kepler e os astros errantes", p. 15.

pois o campo do Outro se introduz na relação do sujeito com o real, quando há um sujeito para assinalar uma alteridade.

Na primeira parte deste trabalho, mostrei a trajetória entre os grandes gênios postos em evidência por Alexandre Koyré, com a finalidade de demonstrar que, apesar do projeto de exclusão de sua causa pelo ideal da ciência, permanece sempre coexistente nas obras desses cientistas, um resíduo de ontologia que a ciência pretenderia excluir: este resíduo se apresenta seja sob a forma explícita de um Deus músico em Kepler, seja sob a forma de um Deus que escreve as fórmulas na natureza em Newton. Viu-se que o caso Newton é o mais evidente desta tensão entre, de um lado, o projeto científico de excluir uma subjetividade qualquer (projeto formulado por seu "hypotheses non fingo") e de outro lado, uma crença subentendida que se pode classificar como um refugio de uma questão ontológica, talvez metafísica e que retorna e sobrevém após esta forclusão. Agora, buscaremos definir a postura da psicanálise face ao real para tentar discernir o ponto em que a subjetividade e o real (ambos ao mesmo tempo) constituem o pivô de uma separação entre a ciência e a psicanálise.

A partir deste trajeto pela subjetividade de alguns cientistas e suas pesquisas em busca da verdade, tenho a seguinte hipótese: ainda que a ciência tenha como alvo a forclusão da questão do sujeito, sua relação com o real não se define somente pela redução do real ao estatuto de impossível (através do simbólico), mas, na medida que houver um sujeito em questão— e mesmo na ciência há um, o sujeito cientista — existirá o enigma a respeito do lugar do que o causa (enquanto sujeito) ou da presença constante da sua relação com o objeto. Assim, acredito que, se o problema da causa, ou em termos ontológicos, a questão do ser sofreu uma "forclusão" pelo projeto de "codificação" e de formulação do real pela ciência, este problema retorna, apesar da ciência em negá-lo, como resposta a uma espécie de

questão metafísica colocada pelo sujeito cientista<sup>4</sup>. É esta, parece, a questão que Lacan se coloca em "La Science et la Vérité" quando, simultaneamente à tese da ciência como operação de forclusão da verdade do sujeito, ele demonstra que a ciência tem também seus fantasmas (como por exemplo o de dominação completa do real). Do ponto de vista do sujeito (cientista), a causa formal não basta para explicar a relação da subjetividade face à verdade, mas é preciso também uma causa material. Trata-se, como veremos, do significante como causa material, com a condição de que esta causa não se apóie, como na linguística, sobre seu aspecto estrutural, mas que ela indique o objeto como causa do desejo do sujeito. É, diz Lacan em "La Science et la Vérité" "o drama subjetivo [do cientista] que custa cada uma de suas crises"<sup>5</sup>, e não o inverso. Ele dá como exemplo os dramas de um J. R. Mayer, ou de um Cantor. Dramas que, no contexto da crítica de Lacan ao sintoma de Freud, a saber, o Édipo, não devem ser reduzidos ao complexo edipiano, mas, uma vez que eles "empurram às vezes o sujeito cientista para a loucura", concernem à psicanálise. Na minha opinião, entretanto, se cabe à psicanálise "d'extraire la vérité qui lui [à la science] répond en termes dont le reste de voix nous est alloué"<sup>6</sup>, esta voz remete à questão do ser, a um campo que se chamava, antes da ciência, metafísico, que corresponde ao campo mais vasto da ontologia.

Trata-se de um campo que a ciência certamente pretendeu excluir, mas que se anuncia, apesar dela, no drama que se coloca a cada grande cientista. Trata-se da questão do ser. Questão que Lacan nunca deixou de lado e que, ainda que ele a tenha

---

<sup>4</sup> Ver a nota nº 21 do capítulo "Por que os planetas não falam?" ou "Introdução Geral".

<sup>5</sup> As crises às quais Lacan se refere são as da ciência cujo resultado é o que se chama um golpe de epistemologia, ou em seus próprios termos, "crise qui se résout dans la forme pour quoi le terme de: théorie généralisée ne saurait nullement être pris pour vouloir dire : passage au général, conserve souvent à son rang ce qu'elle généralise, dans sa structure précédente...[mais] drame, le drame subjectif que coûte chacune de ces crises (Lacan, J., "La science et la vérité" in *Écrits*, Ibid. pp. 869-870).

<sup>6</sup> Lacan, J., *Scilicet* nº1, Ibid.p. 23.

separado de seu lado metafísico, a formulou sob uma espécie de nova ontologia. Ontologia certamente, já que se trata da questão do ser. Mas nova, por outro lado, já que se trata de uma ontologia própria à psicanálise. Dito de outra forma, trata-se de uma ontologia em que a questão do ser, do Um, implica não uma substância que "hipostasiaria" o ser, mas uma Coisa que se pode chamar substância com a condição de que ela seja vazia, e que sua univocidade se dirija a uma multiplicidade. Aliás, penso que ao tentar discernir sua separação em relação à ciência que "fora clui" a questão do ser, Lacan não se abstém de levantar questões quanto ao ser e de ver nestas o problema mais específico do real. Assim, localizando a psicanálise entre a religião que se preocupa com a questão do ser e a ciência que a "fora clui", Lacan se pronuncia diante do auditório de filosofia da École Pratique des Hautes Études nos seguintes termos:

"Este ver ao qual estou submetido de uma maneira original [ele se refere à função do olhar segundo Maurice Merleau-Ponty], sem dúvida é a ele que deve nos levar a ambição desta obra, a este retorno ontológico, cujas bases deveriam ser encontradas em uma instituição mais primitiva da forma.

Para mim esta é uma boa ocasião para responder a alguém que, claro, tenho minha ontologia — por que não? — como todo o mundo tem uma, ingênua ou elaborada".<sup>7</sup>

Não será pela pesquisa deste ser que se pode compreender a pesquisa kepleriana de um Deus músico? Ou a pesquisa newtoniana de um Deus responsável por sua síntese? Ou ainda, a busca freudiana da Coisa, da realidade que ele chamou *Wirklichkeit*? Lacan, demonstrando a tese do significante como causa material, na última década de sua vida, aponta "uma outra forma de substância", a saber, a "substância que goza"<sup>8</sup>. "Mas o ser, afirma ele, é o gozo do corpo enquanto tal"<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Lacan, J., *Séminaire livre XX*, op. cit. p. 69.

<sup>8</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 26.

Claro que se trata de uma substância *sui generis*, de uma substância que assinala a impossibilidade de "fazer a harmonia", de fazer o Um diria Lacan, ou antes, que assinala a impossibilidade da relação sexual. Trata-se do gozo como "uma outra forma de substância"<sup>10</sup>. No que diz respeito a esta substância, Lacan demonstra que sua causa, sua existência é produto do significante. Significante que por sua vez é a verdadeira causa material, aquilo de que o mundo depende para existir — eis porque o Um só liga-se à essência do significante<sup>11</sup>. Com efeito, esta substância tem o estatuto que responde a duas tradições ao mesmo tempo: a que quer fazer da substância uma "transcendentalidade" e a cartesiana, em que a substância é o próprio "eu penso". Através da substância que goza, Lacan consegue responder às exigências da tradição materialista, sem cair em uma hipóstase do ser, de uma coisa *em si*, porque o *ex nihilo* é a própria linguagem que envolve e dá significado à coisa:

"O pensamento é gozo. O que o discurso analítico traz, é algo que já estava anunciado na filosofia do ser — há gozo no ser (...). O ser — se se quer a todo custo que eu me sirva deste termo (...) — é o ser da significação ("signifiance"). E não vejo porque seria decepcionar os ideais do materialismo o fato de reconhecer a razão de ser da significação no gozo, o gozo do corpo"<sup>12</sup>

Consequentemente, é em torno da tensão e complementaridade entre o simbólico (enquanto o significante é causa material para Lacan) e o real que se vai tentar traçar o ponto em que a subjetividade se localiza para a ciência e para a psicanálise. Penso que cercando este ponto em que a subjetividade e o real se encontram pelo significante, tem-se o ponto pivô de separação entre a posição da psicanálise e a da ciência em suas abordagens do real: enquanto para a ciência o real é

---

<sup>9</sup> Lacan, J., Ibid, p. 13.

<sup>10</sup> Lacan, J., Ibid, p. 26.

<sup>11</sup> Lacan, J., Ibid, p. 12.

<sup>12</sup> Lacan, J., *Séminaire livre XX*, op.cit., pp. 66-67.

impossível porque a fórmula que o cerca não o esgota completamente em seu devir, para a psicanálise este real concerne sempre ao sujeito — mesmo no auge de sua exclusão, quer dizer, na ciência — e inversamente o sujeito tira deste real uma alteridade, em relação a si mesmo, que é capaz de causá-lo.

Assim, acreditando que há sujeito mesmo onde se pensa que não, e que portanto a questão ontológica, a questão do ser retorna — ainda que este retorno se dê após uma operação de exclusão — tentaremos traçar as diversas maneiras de encarar a questão do real. Após ter tratado desta questão nos casos dos grandes cientistas assinalados pela história da ciência, tentaremos ver como tal questão se coloca para a própria psicanálise. Veremos que, para a psicanálise, a realidade psíquica não se distingue da realidade fantasmática e que no fundo o que se chama real é só uma resposta ontológica (para o sujeito em busca de sua verdade) ao que era excluído pela ciência. Parece que, se a psicanálise quer dar conta da antiga questão do ser, a resposta de Freud se afasta da de Lacan: Freud, como assinala Lacan, queria sempre "proteger", salvar o pai<sup>13</sup>, e confundia o ser com seus ancestrais, com o povo judeu e em última instância com Deus. Sobre isso observa Lacan:

"Felizmente Freud nos deu uma interpretação necessária (...) do assassinato do filho, como fundador da religião da graça. Ele não disse exatamente assim, mas notou bem que este assassinato era um modo de denegação que constitui uma forma possível de confissão da verdade.

É assim que Freud novamente salva o Pai. Nisso ele imita Jesus Cristo. Ele não colocou aí toda a ênfase. Mas contribuiu com sua pequena parte, como o que ele era, a saber, um bom judeu não totalmente pagem.<sup>14</sup>

Ao contrário, para Lacan a questão do ser implica o estatuto da não garantia, da inconsistência do Outro —  $S(\bar{A})$  ou, como ele se exprime em seus últimos se-

<sup>13</sup> Lacan, J., *Séminaire livre XI*, Ibid, p.58.

<sup>14</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre XX*, op. cit., p. 99.

minários, o real enquanto impossibilidade da relação sexual. Trata-se da impossibilidade do que pode ser designado em termos ontológicos pela não "totalização" da mulher, mulher como o que dá corpo ao significante Deus:

"E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como apoiada pelo gozo feminino?" (Lacan, J., *Le Séminaire livre XX*, op. cit., p. 71)<sup>15</sup>

É pela questão da mulher<sup>16</sup> que Lacan acredita poder responder à questão do desejo do Outro. Questão que era sempre colocada pela religião, pelos sujeitos cientistas e que a ciência subtrai à maneira de um "não querer saber". Esta questão do desejo do Outro, do que o Outro quer, é a questão da verdade diante da qual todo sujeito deve responder, diz Lacan, por um sintoma: sintoma como resposta que o sujeito dá face à vontade do Outro. O sintoma de Freud certamente era Édipo, seus ancestrais. Para Lacan, seu sintoma era o real, a questão do limite imanente do Outro, ou antes, do "Autre" , A Mulher. Se definimos o sintoma como aquilo de que o sujeito não pode se desembaraçar, pode-se constatar que o sintoma de Lacan é a questão da verdade da mulher, ou em última instância do real.

---

<sup>15</sup> Ver ainda o seminário não publicado *Logique du Fantasme*.

<sup>16</sup> Ver o capítulo VI, "Dieu et la jouissance de la Femme" in *Le Séminaire livre XX, Encore* e a constatação no seminário "Le Sinthome": "La femme...est un autre nom de Dieu, et c'est en quoi elle n'existe pas." (Lacan, J., Séminaire du 18 novembre 1975).



### 3. 2. O REAL E A CAUSA

OU ENSAIO SOBRE A CAUSA FREUDIANA E A RETOMADA DO PROJETO METAPSICOLÓGICO DE FREUD  
POR LACAN

O conceito de causa está diretamente ligado ao conceito de origem e determinação do psiquismo. Conseqüentemente, é ele que direciona toda a pesquisa freudiana para um trauma como conceito-piloto da etiologia das neuroses assim como, na obra de Jacques Lacan, ele vai circunscrever o objeto a e a posição do analista. Tendo em vista que a causalidade é um conceito que percorre toda a obra de Freud e Lacan e atravessa também toda a filosofia - desde os Gregos - e a ciência<sup>1</sup>, ela é uma das noções mais difíceis de se apreender. A causalidade é um conceito que merece a nossa reflexão. Primeiramente, porque ele está presente em toda a obra de Lacan. Em segundo lugar, porque foi para enfrentar o idealismo que Lacan, embora dife-

---

<sup>1</sup>É preciso observar que, para a ciência, a relação causalidade/determinismo não é consensual. Parece possível encontrar determinismos que impliquem numa ação comum dos fatores independentes ou semi-independentes - os quais, por sua vez, não têm qualquer relação de causalidade entre eles. Assim, Mario Bunge, em seu livro intitulado *Causalidad - El principio de causalidad en la ciencia moderna*, distingue vários gêneros de determinismos que se apresentam na ontologia da ciência moderna: autodeterminação quantitativa, determinação causal ou causalção, interação, determinação mecânica, determinação estatística, determinação teleológica e determinação dialética. Constata-se que a causalidade, segundo este autor, é um tipo de determinação, entre outros, numa escala de categorias de determinações. Costuma-se fazer um grande erro, confundindo a noção de determinismo com a de causalidade - já que a última não passa de um caso particular da primeira. Parece-nos que, no caso da psicanálise, a noção de causalidade é diferente da definição da Ciência segundo esse autor; se, por princípio causal, enquanto caso particular do princípio geral de determinação, entende-se o que se aplica quando a determinação se realiza de maneira unívoca (entre coisas e acontecimentos ou entre estados de qualidades das coisas ou entre objetos ideais), a noção de causa para a psicanálise vai certamente além dessa noção estreita, baseada na univocidade. Nesse sentido, é preciso ampliar a noção de causalidade tal como a define a ciência, para alcançar o sentido da psicanálise que inclui também o acaso (*tuché*). Quando se tenta colocar a psicanálise numa das categorias de determinismo assinaladas no campo da ciência, seria provavelmente na da mecânica quântica, pois esta não nega, segundo o próprio Bunge, a relação entre causa e efeito, mas sim as ligações causais rígidas entre essas duas noções. (Bunge, Mario *Causalidad: El principio de causalidad en la ciencia moderna*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 4a edición, 1978).

renciando o seu método de trabalho da ciência, insistiu na importância de se pensar o problema da prática psicanalítica em termos de causalidade.

Neste capítulo pretendo analisar o conceito de causa em Freud a partir das pontuações feitas por Lacan. Vou me limitar a fazer um percurso na rede conceitual em Freud e Lacan, pensando, sobretudo, no conceito de "objeto a" como "causa do desejo". Nesse estudo, tentaremos privilegiar o conceito de objeto a porque foi graças à sua introdução que Lacan elaborou o Real - conceito que o próprio autor considera como a sua criação, sua resposta sintomática.<sup>2</sup>

Ora, se compararmos o projeto da psicanálise com o da ciência, no que se refere a questão da relação entre subjetividade e real, podemos constatar que existe um certo afastamento entre as duas posições: enquanto os conceitos da ciência abordam o real excluindo a subjetividade e a questão do ser, a psicanálise introduz essa questão, salientando, na relação sujeito e real, a problemática do objeto como causa do desejo (do sujeito). Se tomarmos o caso de Newton como sendo o exemplo do projeto da ciência no seu auge de formalização, veremos aparecer, na discussão sobre a relação sujeito/objeto, em primeiro lugar um constrangimento que se estabelece na ciência frente à relação entre teoria, verdade (enquanto sistema coerente) e realidade. Aonde para Newton se tratava de seguir o caminho entre teoria, verdade e realidade<sup>3</sup> criando como sintoma a forclusão do sujeito e, em seguida, a forclusão da causa do seu desejo, na psicanálise o que se faz presente é a introdução do sujeito e conseqüentemente o real em seu estatuto de causa do desejo deste mesmo sujeito. Assim, é possível afirmar o seguinte: se o sintoma da ciência é a forclusão do sujeito, para Lacan, cuja proposta de retorno a Freud privilegia o lugar do sujeito, seu sintoma, ou como ele mesmo considera, sua resposta sintomática é o real.<sup>4</sup> Enquanto a ciência tratava da relação entre teoria, verdade e realidade,

---

<sup>2</sup> Lacan, J - "Le Sinthome", seminário de 13 de abril de 1976, in *Ornicar*, p.7/8.

<sup>3</sup> Ver p. 65 do capítulo "Hypotheses non fingo".

<sup>4</sup> Lacan, J.- " Le Sinthome", seminário de 13 de abril de 1976, in *Ornicar*, p.7/8.

Lacan, reintroduzindo o conceito de objeto *a*, estabelece em vez daquela relação, a associação entre objeto/causa e real, sendo que a causa passa a substituir, ao mesmo tempo, a verdade e a realidade, tal como eram abordadas pela ciência.

É assim que, através da noção de causalidade, analisei o caso dos grandes cientistas, já estudados por Koyré. Notei que apesar do esforço da ciência em abordar a questão da verdade e da realidade apenas pela teoria através da proposta fundamental de excluir, como desejava Newton, a "invenção" de hipóteses, de alguma forma, essas questões reaparecem também como causalidade para o sujeito (cientista). No exemplo de Kepler, por detrás das três leis que ele nos deixou como sendo definitivas, existe a causa do seu desejo que se manifesta em seu projeto de transformar o número seis na harmonia, perfeição do Uno, Deus. Ou seja, ao provar que o número seis é perfeito e o primeiro dos números perfeitos, Kepler cria um Deus que se torna, a partir de então, sua primeira referência, seu significado primordial de ponto de partida.<sup>5</sup> É desse significante primordial (S1= Deus) criado a *posteriori*, a partir de um saber (S2) - a evidência do número seis como harmonia - que Kepler inventa seu objeto *a*, isto é a voz.

Voltemos a Lacan: parece que a introdução do conceito do objeto *a* representa uma profunda reviravolta em sua obra. Reviravolta que revela um caminho que se afasta de sua proposta de uma "retorno a Freud" confirmada pelo título da aula número II do *seminário VII*: "O inconsciente freudiano e o nosso". Eis as perguntas que podemos formular quanto a esse seminário: por um lado, qual é o lugar e a originalidade da noção de causalidade que o objeto *a* introduz em relação ao inconsciente freudiano? E, por outro lado, qual a originalidade desse seminário em relação ao ensinamento de um Lacan anterior (ou seja, anterior a 1964)?

Parece que a formulação do objeto *a* apoia-se em duas tradições, remanejadas por Lacan: primeiramente, a tradição de uma causalidade inserida num quadro dia-

---

<sup>5</sup> Ver p. 21 do capítulo [Kepler com Koyré] com Lacan.

crônico (biológico - que pode ser formulado em termos de fases sucessivas no sentido de Abraham - ou hermenêutico), e, em seguida, uma causalidade sincrônica, estrutural. É preciso assinalar que tal causalidade, chamada estrutural, cuja tese "o inconsciente estruturado como uma linguagem" já se encontrava demonstrada nos primeiros textos de Lacan, permanece presente até o final da sua obra. Esta causalidade estrutural desde do início tem como objetivo opor-se às interpretações que colocam a função do objeto no quadro de um desenvolvimento genético. Entretanto, podemos constatar que, no final, em seus últimos seminários, Lacan completou a tese dessa causalidade estrutural com uma "nova" causalidade<sup>6</sup>, que não se inscreve integralmente no constrangimento da determinação significante. Essa assim chamada nova causalidade é introduzida pela problemática do real, mais particularmente, através do objeto a. É possível afirmar que a sua introdução tem como objetivo explicar fenômenos clínicos que não poderiam ser compreendidos pela primazia do significante. Trata-se de uma primazia, e tenho de insistir nesse ponto, que Lacan sempre defendeu, mas que ao mesmo tempo, quando pretende se estabelecer como causa única, se revela, para o próprio Lacan, como insuficiente. Ela se mostra insuficiente sobretudo se a psicanálise quer se distinguir de um puro formalismo e por conseguinte evitar ser reduzida a um discurso entre tantos outros.

É importante notar que enquanto o termo causalidade faz explicitamente parte do vocabulário conceitual de Lacan (desde a "causalidade psíquica" até a definição de objeto a,) ele não se encontra na obra de Freud. No entanto, este conceito não deixa de estar presente nesta obra e isso se torna evidente quando no seu projeto de devolver à psicanálise o seu lugar de direito no campo das ciências da natu-

---

<sup>6</sup> J.A. Miller, em seu seminário intitulado "Causa e consentimento", relata a noção de causalidade em Lacan e designa como "nova causalidade psíquica", a intersubjetividade, ou seja a causalidade antes da noção de causalidade significante. O que chamamos "nova causalidade" não se refere à intersubjetividade, mas sim ao objeto a como sendo ligado à noção de real que foge da chamada causalidade psíquica da corrente significante.

reza, Freud aborda a problemática da causalidade e busca através desta estabelecer uma teoria geral para a etiologia das neuroses. Observamos que nesse caminho à procura da etiologia das neuroses, ou melhor, à procura de causas (perdidas) das neuroses, Freud afasta-se progressivamente de uma relação direta e biunívoca entre causa (sexual, para todos os casos) e sintoma<sup>7</sup>. Ele se aproxima cada vez mais de uma relação múltipla e mais estrutural entre causa e efeito, questionando desse modo o conceito de causalidade tal como se apresentava em uma descrição puramente fenomenológica como ocorria na psiquiatria da época.

Na época da sua correspondência com Fliess, particularmente em 1893, Freud, em sua pesquisa da causa das psiconeuroses, considerava o traumatismo como sendo de ordem sexual. Ou seja, naquela época, ele postulava que a causa das psiconeuroses devia ser o "abuso" da função sexual. Assim, a neurastenia seria provocada pela masturbação, enquanto "exagero" sexual, no caso do homem; no caso da mulher, pela insatisfação ou carência sexual (Manuscrito B).

É bem conhecido o papel das histéricas no estudo freudiano em busca da causa "real", traumática, das neuroses. As histéricas enquanto doentes que "sofrem por causa de reminiscências", levaram a pesquisa freudiana primeiramente para o passado, isto é, em direção ao traumatismo enquanto "acontecimento" passado e contingente da sedução. Mais tarde, levaram Freud a repensar o estatuto desse traumatismo, o qual, de um "passado real", passa para um estatuto fantasmático, um passado da ordem do "imaginário".

Com as histéricas, o problema do traumático como causa torna-se mais complexo, o que leva Freud à substituição da "superposição" de duas causas (uma, o passado, e outra que atualiza o passado no presente) por uma só, "real", passada<sup>8</sup>. Ele constata que na vida de uma histérica, houve certamente um fator de predisposição

---

<sup>7</sup> cf. Freud, "Comunicação Preliminar" (1895) in *Estudos sobre a histeria* em colaboração com J. Breuer.

<sup>8</sup> Lacan, J., *Le Séminaire Livre VI: L'Étiologie de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1986p.40

que é necessário, mas nem sempre suficiente como causa da doença. A causa, na realidade, irá se desencadear *a posteriori*. É o que constata Freud quando observa que se a predisposição não for suficiente, é preciso um segundo fator (de "segunda ordem") que complete e reforce o primeiro ("indispensável"). Essa polissemia ou "multiplicação" do fator causal torna-se um traço importantíssimo, pois era justamente graças a esta "complexificação" que a psicanálise definia-se como tal - diferenciando-se assim das teorias que reduziam as neuroses, ora a uma causa puramente predeterminada, como a teoria de Charcot/Janet ou até mesmo de Freud em sua pesquisa com Breuer, ora à interferência do social, como desejava Reich. No Manuscrito B, apesar da sua insistência sobre a teoria do "coitus interruptus" e do "abuso" sexual como causa da neurastenia, Freud, graças à teoria de uma etiologia baseada numa causa dupla, não insistiu sobre a causa de origem puramente sexual. Se assim o fizesse, teria se afastado da psicanálise propriamente dita e, conseqüentemente, seria levado para uma terapia simplesmente profilática, pela libertação sexual.

Vale lembrar aqui a pesquisa freudiana para o trauma: em 1896, particularmente no manuscrito K e na carta 52, Freud apresenta como hipótese para a etiologia das neuroses, a teoria da sedução traumática. Em 1896, em "Novas Observações sobre as Psiconeuroses de Defesa", ele faz uma exposição definitiva dessa teoria: todas as psiconeuroses (a histeria, a neurose obsessional, e o que ele chamava na época de confusões alucinatórias) apresentam em comum um mecanismo de defesa que se desencadeia, provocado por uma idéia que produz um desprazer ao eu. Tais idéias causaram uma impressão de desprazer, não porque contivessem qualidades negativas, mas sim por estarem ligadas a acontecimentos "reais" de sedução sexual na primeira infância. Naquele fase, Freud já introduz a concepção de "só-depois", segundo a qual a experiência não é traumática na ocasião do "abuso sexual", mas a partir da experiência da puberdade que, por sua vez, está associada às idéias regis-

tradas do acontecimento passado. É essa associação entre uma idéia dolorosa do passado e uma idéia posterior à puberdade que leva à libertação do afeto doloroso e, em seguida, ao recalque e outros diversos sintomas. No caso particular da histeria, ele afirma que as histéricas sofrem por causa das reminiscências que oferecem "duas características da maior importância":

"O acontecimento cuja lembrança inconsciente foi guardada pelo sujeito é uma experiência precoce de relações sexuais com irritação verdadeira dos órgãos genitais, em consequência de abuso sexual praticado por outra pessoa, e a fase da vida na qual se insere este terrível acontecimento é a primeira infância, que vai dos oito aos dezoito anos, antes que a criança tenha alcançado a maturidade sexual. Experiência de passividade sexual antes da puberdade: esta é, pois, a etiologia específica da histeria."<sup>9</sup>

Sem deixarmos de considerar os diferentes caminhos que levam Freud a diferenciar as psiconeuroses entre si, eis o problema que, de uma forma geral, ele formula: como é possível explicar que uma experiência não patológica em si tenha o poder de desencadear, através da sua lembrança, um processo neurótico? Ou então, como é possível que uma lembrança possa libertar um desprazer para uma percepção?

É em termos de defesa primária provocada por uma experiência, percebida anteriormente como dolorosa, que Freud tenta responder aos problemas levantados pela defasagem entre realidade e lembrança.<sup>10</sup> De fato, numa perspectiva laciana, a teoria de defesa primária não representa uma solução teórica de Freud para resolver realmente a questão da defasagem entre duas realidades ("real" ou representativa). Ela representa na verdade uma defesa imanente à pesquisa "auto-

---

<sup>9</sup> Freud, S. "A hereditariedade e a etiologia das neuroses" (1896), p. 55.

<sup>10</sup> cf. "As psiconeuroses de defesa" (1894), onde Freud utiliza o termo "defesa primária" pela primeira vez.

analítica" de Freud frente à "crueldade" do real".<sup>11</sup> A esse respeito, Lacan afirma o seguinte, no seminário sobre a Ética (*Livro VII*):

"A realidade é precária. É justamente na medida em que seu acesso é tão precário, que os mandamentos que traçam seu caminho são tirânicos. Enquanto guias para o real, os sentimentos são enganadores. A intuição que anima toda a pesquisa auto-analítica de Freud não se expressa de outra forma quanto à abordagem do real. Seu processo só pode ocorrer primeiramente pelo caminho de uma defesa primária. A profunda ambiguidade dessa abordagem exigida do homem para com o real, inscreve-se de início em termos de defesa. Defesa que já existe, antes mesmo que sejam formuladas as condições do recalque como tal...<sup>12</sup>

Segundo o próprio Freud, a "teoria da sedução" baseada numa hipótese quantitativa de acumulação de energia está ligada a duas condições: a capacidade determinante correspondendo ao sintoma e à força traumática.<sup>13</sup> Desta forma, Freud pensa chegar à etiologia das psiconeuroses, evitando assim passar pelos fatores predisponentes postulados pela teoria de Charcot/Janet e pela sua própria, no início de sua pesquisa (com Breuer).

De fato, quanto à referência à época inicial da sua pesquisa sobre a etiologia das neuroses, no artigo "Sobre as Psiconeuroses de Defesa" (1896), Freud questiona sua primeira hipótese publicada em 1895 em "Neurastenia e Neuroses de Angústia", nos seguintes termos:

---

<sup>11</sup> Perecebe-se aqui a distância entre o real e a verdade, tão importante para o projeto de Newton: evitar "forja" hipóteses, com o objetivo de encontrar uma verdade na coerência da teoria que esconderia a crueldade do real que o causa.

<sup>12</sup> Lacan, J. *Le Séminaire livre VII*, *Ibid.*, p. 40.

<sup>13</sup> Manuscrito B e "A etiologia da Histeria" in: "Neurose, Psicose e Perversão", p. 85.



"... [Porque] a histeria não podia ser completamente explicada pela ação do traumatismo; tínhamos de aceitar que a capacidade de reação histérica já estava presente antes do trauma".<sup>14</sup>

Ou então constatando que "...o que continuava sem explicação" em sua "primeira comunicação sobre as neuroses de defesa" ainda inquietava-o, ele se interrogava, neste mesmo artigo, nos seguintes termos:

"Como é possível que o esforço de pessoas sadias até aquele momento, para esquecer uma tal experiência traumática, possa ter como resultado o recalque concreto, e abra a porta para a neurose de defesa?"

E ele explicava que:

"Tal fato não era devido à natureza da experiência, já que outras pessoas, embora submetidas às mesmas circunstâncias, continuavam gozando de perfeita saúde."<sup>15</sup>

Foi assim que, um ano após sua primeira hipótese sobre a etiologia da histeria, mais precisamente em 1896, Freud chegou, como já vimos, à noção do "só depois": a predisposição histérica foi substituída pela ação posterior ("après coup") do traumatismo sexual. Nesse ínterim, Freud não conseguia ratificar essa nova versão. Cada vez que a teoria da sedução lhe parecia adequada, outro problema se apresentava. Entre outros, Freud buscava a origem da dor para resolver o problema da lembrança dolorosa e a questão do "insucesso da defesa". De uma maneira geral, ele

---

<sup>14</sup>Freud, "As psiconeuroses de defesa" (1894) in "Neurose, Psicose e Perversão", op.cit. p.65.

<sup>15</sup>Freud, Ibid, p. 65.

tentava responder à questão da origem da dor introduzindo o conceito de neurônio-chave.<sup>16</sup>

É interessante observar que Freud, em plena pesquisa sobre o trauma, não conseguia resolver a questão sempre problemática da defasagem entre dois fatores determinantes que ocorreram em épocas diferentes: o trauma (chamado acontecimento "real") e sua lembrança. Ele tenta então apelar para a biologia, particularmente para o conceito de puberdade tardia.<sup>17</sup> No entanto, apesar de inúmeras tentativas, ele acaba sempre às voltas com questões circulares entre causa e efeito: por exemplo, a energia sexual não pode ser descarregada porque está inibida pela lembrança - ou então, ao contrário, essa energia fica sendo ainda mais aguçada porque a lembrança não pode ser descarregada? É a dor que produz o aparecimento do eu, enquanto responsável da causa secundária, ou é a causa primária que produz a dor? Ao se chocar com essas perguntas sem solução, e introduzindo a teoria da sexualidade infantil direcionada desde já para a "saída" desses curto-circuitos entre causa e efeito, Freud revela a Fliess a célebre constatação: "Não acredito mais na minha neurótica".<sup>18</sup>

Sabe-se que, após inúmeros rodeios, Freud chegou à noção de recalque, a qual teve a vantagem, em relação às suas primeiras teorias, de explicar a defasagem entre uma causa traumática afastada no passado e seu efeito sintomático no presente. Ou então, indo um pouco mais além, parece que, através do conceito de recalque, Freud chega a perceber a concepção de uma lembrança esquecida, a qual, apesar do desconhecimento consciente do sujeito, produz seus efeitos. Sobretudo, através deste conceito, ele consegue elaborar uma causa propriamente

---

<sup>16</sup> Para explicar os excessos de excitação endógena, Freud vê-se obrigado a introduzir (desde o texto "Projeto de uma psicologia científica") a noção de neurônios chaves. Trata-se, na verdade, dos neurônios produtores de excitação que provocam uma elevação da quantidade de energia no sistema  $\psi$ . Tal elevação é percebida, ao nível do sistema  $\omega$ , como sendo dolorosa.

<sup>17</sup> Cf. Freud, S. a Carta 52.

<sup>18</sup> Freud, Carta 69.

psíquica. Em outras palavras, a teoria do recalque torna-se uma referência importante na pesquisa freudiana, pois, a partir dessa teoria, o próprio recalque transforma-se na causa das neuroses.<sup>19</sup>

Assim, em 1915, em seu texto metapsicológico, o "Recalque", Freud considera o recalque como a "pedra angular" da etiologia das neuroses - expressão que, aliás, aparecerá posteriormente em sua obra. A partir daquele momento, Freud ratifica que a causa não pode mais ser considerada como fator único ("o trauma"). Ela se transforma num processo de três fases: o recalque primário (*Urverdrangung*), o recalque propriamente dito ou secundário e a volta do recalque. Entre esses três momentos, o recalque originário é o que irá substituir o que Freud procurava como fator primeiro do traumatismo. Esse primeiro momento mítico o levou a retomar a teoria da fixação numa "suposta fase pulsional"<sup>20</sup> na qual acreditava resolver a determinante causal da neurose. Dessa forma, naquele texto, o recalque originário é definido como o momento em que se estabelece uma fixação da pulsão num representante psíquico (ideacional). A *posteriori*, ou seja a partir dos ensinamentos de Lacan a esse respeito, podemos afirmar que a "susposta fase pulsional" funciona para Freud como uma matriz, com a qual a definição de recalque limita um certo real.

Convém lembrar que, na obra freudiana, o conceito de fixação está ligado aos três tipos de regressão: topográfica, temporal e formal. Na regressão topográfica, a excitação é definida como um movimento regressivo para a percepção. É

---

<sup>19</sup>J.A. Miller, em sua aula inédita de 16 de dezembro de 1987, mostra que o recalque na obra de Freud tem um status de causa, na medida em que ele entende que o desaparecimento do recalque provoca a cura. Nesse sentido, Miller demonstra que a importância desse conceito se deve ao fato de que ele impõe uma discontinuidade entre causa e efeito, na medida em que a causa não deixa de provocar certos efeitos porque está escondida (para o sujeito). Pelo contrário, como na causalidade psicanalítica o sujeito está implicado, é preciso que a causa esteja escondida, perdida, para que os efeitos persistam.

<sup>20</sup>Lacan, *Écrits*, *Ibid.* p.261.

neste sentido que o termo é usado no texto "Interpretação dos Sonhos". Na regressão temporal, trata-se de um "retrocesso" em dois sentidos: ora para o objeto anterior ao movimento libidinal iniciado, ora para um modo de funcionamento anterior ao desenvolvimento atual da pulsão. Esses dois tipos de regressão correspondem respectivamente às fixações da pulsão, isto é, a fixação no objeto ou num momento do seu desenvolvimento. Existe, finalmente, a regressão formal que é correlativa às duas outras regressões e se apresenta nos sonhos, simbolismos, e no processo da linguagem. De fato, esses três tipos de regressão são complementares e ocorrem apenas de maneira simultânea; pois, como afirma Freud em 1914, "o que é mais antigo no tempo é mais primitivo em sua forma e topograficamente situa-se mais perto da extremidade perceptiva."<sup>21</sup>

Na realidade, os processos de fixação e regressão são artifícios que Freud encontrou para explicar diferentes causas de neuroses. Como todos os conceitos freudianos, eles também obedecem a um tipo específico de estudo em sua obra. Em 1893, em uma conferência "Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos", essa concepção é anunciada pela idéia da fixação de um sintoma. Naquele mesmo ano, em "Alguns pontos para o estudo comparativo das paralisias motor orgânicas e histéricas", ela é utilizada no sentido de uma fixação numa reminiscência. Em 1897, no "Manuscrito L", a fixação não se restringe à associação com o trauma, mas se estende a uma combinação do trauma com a fantasia. No entanto, em Freud essa noção só irá alcançar uma "plena" compreensão quando ela for definida, de maneira conceitual, como "ponto de fixação", produto de uma frustração. Tal associação com a frustração só acontecerá nos artigos dos anos 1912, ou seja, "Os tipos de desencadeamento da neurose"(1912), "A disposição para a neurose obsessiva" (1913), e, indiretamente, "A dinâmica da transferência"(1912). Nessa época, Freud explica a dife-

---

<sup>21</sup> cf. parágrafo acrescentado em 1914 à "Interpretação dos Sonhos".

rença das psiconeuroses a partir do apoio dos estados pré-genitais no desenvolvimento da libido.

De fato, ele sempre hesitou entre a definição dos tipos de neuroses pela cronologia, baseada ora na fase de vida em que a doença se manifestou, ora no fase em que o sujeito passou a se defender contra a reviviscência da experiência traumática.<sup>22</sup> Em 1899, na carta 125, ele faz a sua auto-crítica e substitui a primazia da idade em que ocorreram os traumas sexuais pela teoria que associa "a escolha das neuroses" à sexualidade: "O aleoerotismo" diz respeito à "escolha" da histeria e da neurose obsessional e o auto-erotismo diz respeito às psicoses paranóicas. A partir dessa época, Freud postula a teoria das fases que constará em toda a sua obra. Em "Os três ensaios" de 1905, ele apresenta a sucessão de possíveis "pontos de fixação" a partir do auto-erotismo; em 1913, introduz a fase anal-sádica, em 1915 a fase oral, e, finalmente, em 1923, a fase fálica.

Com efeito, depois de introduzir o narcisismo, a partir dos "Dois princípios do funcionamento mental" (1917), ele abandona as primeiras hipóteses onde a histeria e a neurose obsessional se diferenciavam, respectivamente, pela passividade ou atividade diante do trauma, substituindo-as por uma teoria onde a etiologia passará por "uma escolha" que depende antes de uma estrutura que associa a fase específica do desenvolvimento de eu e da libido do que uma inibição disposicional do desenvolvimento. Tais disposições e inibições do desenvolvimento são responsáveis pela regressão e a fixação numa fase anterior. Assim, no artigo "A disposição à neurose obsessiva" (1913), ele vai classificar a neurose obsessiva como característica de uma fixação na fase anal, e a histeria numa fase de desenvolvimento mais tardia - pois há nela a primazia do órgão sexual. Quanto à parafrenia, ele a atribui a inibições e fixações muito primitivas.

---

<sup>22</sup> cf. em 1906, o papel representado pela sexualidade das neuroses, e a carta 57 para Fliess (1897), onde ele apresenta sua oscilação entre as duas posições.

Dessa forma, o estudo freudiano pode ser resumido em duas etapas que se encadeiam: a do trauma na pulsão e, em seguida, a da pulsão no Sujeito (S)

Em sua busca obstinada da causa objetiva das neuroses, Freud afasta-se progressivamente de uma relação direta e biunívoca entre causa (sempre sexual) e sintoma (cf. "Comunicação Preliminar") e se aproxima cada vez mais de uma relação múltipla e mais estrutural entre causa e efeito. É verdade que, após a introdução do conceito de recalque, a causa primeira, original, e, conseqüentemente mítica perderá sua importância como tal e assumirá um lugar supostamente "real", posterior, com o recalque secundário. O traumatismo passa a ser um "*hors-sens*" (estatuto de real propriamente dito) que se constitui, *a posteriori*, pelo recalque secundário. O Terceiro tempo, o da volta do que foi recalcado, é o momento em que o recalque falha e o sintoma "emerge". De fato, é o momento em que o traumatismo que, em si, era um "*hors-sens*" assume a forma de sintoma, o que lhe devolverá o estatuto de resultado e de causa de todo o processo, já que ele também é produtor de sentido.<sup>23</sup>

O estudo freudiano, do trauma até a fantasia, mostra uma oscilação entre uma dupla função: ou Freud se coloca como mestre (S1) que responde, enquanto Outro, ao chamado do que ocorre com o sujeito, ou então ele procura na função do objeto (embora mítico) a função de causa, própria da estrutura do sujeito. A primeira função ocorre quando Freud, no início do seu trabalho, questiona a hereditariedade como uma simples "pré-condição" de neurose. Neste caso, ele responde como mestre a um sintoma, ou seja a um pedido qualquer. A concepção de hereditariedade, como causa das neuroses, era um dos termos da ciência ideal da época. Freud, ao substituí-la por uma causa sexual, acaba substituindo o discurso universitário (discurso já estabelecido do saber) pelo discurso do mestre<sup>24</sup>. Suponho que foi essa troca da he-

---

<sup>23</sup>A esse respeito, ver a aula inédita de J.A. Miller: "Causa e Consentimento" (1987/88).

<sup>24</sup> Um sujeito que se identifica ao seu próprio significante, o qual, por sua vez, o representa, é um sujeito que se coloca como mestre. Trata-se de uma das interpretações para o fato seguinte:

reditariedade, como fator causal, para a causa sexual, que tornou possível a transferência propriamente dita<sup>25</sup> e o dispositivo propriamente psicanalítico.

A segunda função, a função do objeto como causa e não mais como endereçamento de um significante ao Outro, é introduzida por Freud justamente através do mito, particularmente, do mito do pai sedutor. Essa dupla função corresponde, aliás, ao que Lacan postula como dupla vertente da função da análise: a da interpretação dada por um significante suposto do analista (função de transferência como mero endereçamento ao Outro) e a do objeto *a*, mais particularmente, do analista na posição do objeto.

Entretanto, com a ausência da garantia do pai sedutor, e pela imposição da teoria da fantasia, Freud introduz a dimensão da verdade e do mito enquanto operador que irá permitir ao sujeito articular aquilo que escapa ao simbólico. Ele renuncia então à busca de um trauma como puro excesso de excitação e passa para a fantasia, através da reconstrução. Nessa passagem do trauma para a fantasia, percebe-se entretanto que Freud persiste na pesquisa de uma realidade perdida - mesmo se essa realidade não se apresenta mais sob a suposição de um aconteci-

---

segundo Lacan, Freud sempre quis "proteger" o pai, isto é, ele o protege quando faz do pai um mestre: pai, enquanto mestre, salvaguardando a representação do sujeito por uma identidade com o significante paterno, diante do prazer que lhe escapa. (Ver, a esse respeito, **Philippe Julien** : "O amor do pai em Freud", in *Littoral*, n°: 11/12, p.158, e o último capítulo do nosso trabalho, ou seja: "Pai, você não vê que estou queimando?")

<sup>25</sup> O sentido que se dá à transferência é o que foi estabelecido por Lacan, em sua fórmula de "La Proposition de 9 Octobre", ou seja:

$$\S \text{-----} \rightarrow S_q$$


---

( S1,S2,S3...Sn)

Trata-se da fórmula onde a transferência se define como transferência de um significante supostamente causado por um significante qualquer. Em outras palavras, a transferência passa a ser definida a partir do momento em que um sintoma (um significante qualquer) torna-se endereço, demanda (outro significante) para o Outro (o analista). É o caso de Freud, e devemos observá-lo, quando ele interpretou o "fora-sentido" como um sintoma, segundo a forma do discurso do analista:  $a \text{-----} \rightarrow x/S1$

mento vivido, mas sim sob a forma de um sentimento de realidade (*Wirklichkeit*), de uma fragmentação de realidade própria à reconstrução ou à fantasia.

Assim sendo, se aceitamos esse tipo de busca da realidade, é possível afirmar, com Lacan, que o estudo freudiano vai do trauma à fantasia, ou do real (mítico) à sua reconstrução, ou ainda da exatidão à verdade, ou melhor, da realidade fixa ao fictício.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Se "o mito é uma tentativa de dar uma forma épica ao que se opera da estrutura" (Lacan, J., *Télévision*, p.51), podemos afirmar que nesse estudo do trauma à alucinação até o mito da morte do pai, Freud tenta explicar a origem do simbólico. Se retomarmos a definição lacaniana do mito como aquilo que tem a ver com a verdade do real, e não se restringe ao saber da ciência (do mestre), podemos afirmar que Freud, de fato, oscila entre o saber estabelecido pela ciência e o saber ("disjunto") próprio do mito. Trata-se de um saber separado, afirma Lacan, porque toda estrutura de ficção se relaciona com uma verdade. Essa verdade sempre é a assim chamada "não-toda", "meias-palavras", na medida em que não há verdade em si, mas verdade reconstruída - reconstruída a partir e atrás do que se diz. Essa oscilação típica de Freud, entre o saber (da ciência) e a verdade do mito, se desdobra da maneira pela qual Lacan volta a Freud: ora se aproxima de Freud, ora se afasta. Aproxima-se quando se trata de Freud "criador" da pesquisa do saber inconsciente, da dimensão do mito que impõe a verdade à ciência. Ele se afasta quando Freud usa o discurso do mestre, "rejeitando" e excluindo a dinâmica da verdade. (ver a esse respeito *Le Séminaire livre XVII: l'Envers de la Psychanalyse*), ou seja quando Freud, em busca dos ideais da ciência e das ciências ideais, torna-se um Freud "cientificista", desejando proteger, salvar o pai, e, com isso, adquirir uma garantia de saber. É com esse critério de ideal de ciência que se pode afirmar que Freud encara o lugar do analista como uma função não "objetivada", mas objetiva. Ao acreditar num significante do analista que possa garantir sua posição subjetiva na transferência, Freud postula que o analista representa um sujeito capaz de permitir a transferência (ver a respeito da função do analista, a diferença entre a posição objetiva de Freud e a objetividade - do lado do objeto - para Lacan em *Freud et le désir du psychanalyste* (S.Cotted, Ibid, Paris, Navarin Editeur, Diffusion Seuil, 1982, p.192). No entanto, embora Freud tenha definido a função do analista utilizando-se do aspecto objetivo, é quando ele elabora o inconsciente que o próprio Freud ultrapassa o ideal do saber científico e impõe à ciência, contra a vontade dela, esse outro "saber" (do mito) que ela, como discurso do mestre, já havia excluído. No que se refere a esse assunto, Lacan fala explicitamente da sua diferença em relação a Freud, assinalando que, ao nível da enunciação, isto é, no que diz respeito ao discurso do inconsciente, ambos se aproximam: "... O discurso analítico se especifica, se diferencia ao formular a pergunta de que serve esta forma de saber (da ciência), que rejeita e exclui a dinâmica da verdade... Ela serve para reprimir o que preenche o saber mítico... Na verdade, nesse ponto, eu me afasto das afirmações de Freud sobre o assunto. Para o discurso da ciência, esse saber separado, tal como o encontramos no inconsciente, é estranho. É realmente surpreendente que o discurso do inconsciente se imponha... o inconsciente responde a algo que



É em "Função e Campo da Fala e da Linguagem" que encontramos um Lacan mais próximo do Freud da teoria do recalque como causa de sentido.<sup>27</sup> Assim, nesse texto, Lacan "traduz" a teoria freudiana de 1915 através da tese segundo a qual o recalcado é um significado e a volta do recalcado é o sintoma enquanto significante: "O sintoma é o significante de um significado recalcado da consciência do sujeito."<sup>28</sup> De fato, para Lacan o recalcado e a volta do recalcado são a mesma coisa, ou duas faces do mesmo processo, pois o trauma, enquanto contra-senso distante, só se transforma em causa, significado, a partir do significante, o qual, "só-depois", retorna sob a forma de sintoma.

Com efeito, nesse artigo, Lacan tenta explicar esse trauma real, não mais com as mesmas ferramentas que Freud, mas com a teoria do significante. Enquanto Freud, de certa forma, fez com que o trauma "recuasse", colocando-o num lugar de causa "primeiramente" "perdida" em relação ao recalque, Lacan "recupera" essa busca sempre "inalcançável" e volta ao trauma originário, estabelecendo uma etiologia onde a causa se explica a partir do significante. A teoria de Lacan de

---

tem a ver com a instituição do discurso do próprio mestre. Isso se chama o inconsciente. Ele se impõe à ciência como um fato." (Lacan, J., *Le Séminaire - livre XVII : L'Envers de la psychanalyse* Paris: Seuil, 1991. p.104). Freud introduz, através do mito, um saber que Lacan chama de separado, e que se refere à verdade do que o inconsciente impõe. Essa verdade é a do objeto, no caso do mito de Édipo, introduzida pelo pai sedutor. Trata-se do pai (sedutor) que se impôs a Freud como solução ao problema da causa da estrutura, isto é, pai como causa, objeto que Freud buscava para explicar a gênese do seu desejo. (ver o último capítulo deste trabalho: "Pai, não vê que estou queimando?").

<sup>27</sup> Nessa análise de "Freud com Lacan" a respeito da causalidade, seguiremos os passos da aula de J.A. Miller intitulada "Causa e Consentimento" (1987/88), particularmente a idéia de que "a etiologia lacaniana do significante é a transcrição da etiologia freudiana da dupla causa", ou seja, de uma causa predisponente que se acrescenta a um incidente externo. Assim como o próprio significante, que se desdobra em S1 e S2, essa dupla causa, conseqüentemente, divide-se entre o ponto fraco predisponente (S1) e o acidente (S2) o qual, por sua vez, dá um sentido ao primeiro, *a posteriori*. Na obra freudiana, é justamente a noção de recalque que vai por um fim no conflito entre causa primeira e secundária, na medida em que contém, ao mesmo tempo, a idéia de uma origem (predisposição que se fixa) e do seu desencadeamento.

<sup>28</sup> Lacan, J. "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", in *Écrits*, Ibid.p.280.

"Função e Campo da Fala e da Linguagem" pode então ser considerada como um "retorno a Freud" no que se refere ao recalque como processo estrutural das causas cujo sintoma é o efeito. Essa analogia é pertinente desde que considerarmos a crítica de Lacan à idéia freudiana da "regressão da libido" e substituirmos, na obra freudiana, a volta do recalcado (como "irrupção que nasce no lugar onde ocorreu a fixação") por, usando os termos de Lacan naquela época, "a revelação da fala plena".

Voltemos ao exemplo da histeria a partir de certos comentários de Lacan nesse texto de 1953:

"A ambiguidade da revelação histórica do passado nem está tão ligada à oscilação do seu conteúdo entre o imaginário e o real, pois ele se situa em ambos. Ela tampouco é enganadora. Ela nos apresenta o nascimento da verdade na fala, e, dessa forma, nos chocamos com a realidade daquilo que não é nem verdadeiro nem falso.[...]

No que se refere à verdade dessa revelação, a palavra presente é a sua testemunha na realidade atual; é ela que a fundamenta em nome dessa realidade. Ora, nessa realidade, apenas a fala é testemunha dessa parte dos poderes do passado, a qual foi afastada em cada encruzilhada escolhida pelo acontecimento."<sup>29</sup>

Encontramos aqui um Lacan que "atualiza" a teoria freudiana da fixação e do recalque com uma etiologia do sentido ("só depois"). Em outras palavras, pouco importando o traumatismo em si - pois, ele foi excluído desse artigo -, o que importa para Lacan nesta época é a verdade e não mais, como em Freud, a realidade passada. E essa verdade é a da fala, na medida em que ela se revela na "fala presente que é sua testemunha na realidade atual". Nesse texto, concomitante com a influência do estruturalismo da linguística e de Lévi-Strauss<sup>30</sup>, é fácil reconhecer a importância

---

<sup>29</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.256.

<sup>30</sup> cf. Lacan, J., *Ibid*, p.284/285.

dada à história e ao hegelianismo. Essa importância se evidencia quando constatamos nesse texto a associação entre causa e reconhecimento: na oposição fala plena/fala vazia, o sujeito está implicado na relação deste "vivido" passado que se atualiza no sentido tomado no presente, uma vez que o que ele se tornou, como sujeito, se revela como efeito do que ele viveu como causa.

Com o recalque, enquanto produtor de sentido, Lacan realça a teoria do recalque "historiado" pelo intermédio do sentido do trauma, e questiona a cena inserida no desenvolvimento das fases, na medida em que ela implica numa maturação instintual e não histórica. Assim, as chamadas fases pré-genitais que Freud tomou emprestadas de Abraham, para explicar toda fixação, tornaram-se, para Lacan, produtos, efeitos de sentido para o sujeito.

Em "O Discurso de Roma", a fala é tudo o que opera como função no campo da linguagem, implicando na verdade, mais do que na realidade. A fala vazia não compreende apenas as expressões utilizadas no "blá-blá-blá" do dia a dia. Numa perspectiva mais ampla, pelo fato de ser vazia, ela traz uma dimensão do vazio do próprio ser e não passa de uma outra maneira de revelar uma falta que pertence ao sujeito por estrutura, isto é uma falta-de-ser imanente à própria estrutura. Esse vazio do ser aprofunda-se cada vez mais na pesquisa subjetiva do reconhecimento graças ao trabalho. No final, o sujeito "acaba reconhecendo que aquele ser foi a sua obra apenas no imaginário, e que tal obra frustra nele qualquer certeza".<sup>31</sup> Podemos reconhecer aqui o hegelianismo de Lacan (introduzido por Kojève), onde a fala vazia é apenas o que tranquiliza a alienação que se revela na frustração do escravo, em relação ao produto do seu trabalho, e a alienação frustrante que tal trabalho lhe proporciona.<sup>32</sup> Esse lado imaginário da fala, apesar do seu aspecto de engodo e ilusão, não deve ser interpretado, por oposição à fala plena, como aquilo

---

<sup>31</sup>Lacan, J., *Ibid*, p.249.

<sup>32</sup> cf. Lacan, J, *Écrits*, *Ibid.*, p.249/250.

que deve ser afastado, mas antes pontuado na medida em que as "besteiras" são necessárias e imanentes à "revelação" da verdade.

Do outro lado da dicotomia - que não deve ser concebida de uma maneira maniqueísta -, encontra-se a fala plena. No caso da histeria, essa fala se manifesta pela anamnésia, por uma "rememoração", não daquilo que verdadeiramente ocorreu enquanto "realidade", mas de rememoração enquanto verdade. É dessa forma que se desvenda o sentido simbólico da interpretação. Seu "pleno" implica no sujeito, enquanto ele realiza a "falta-de-ser" no que ele disse na perlaboração (na reminiscência). Aqui é a "revelação" da verdade que está em questão, pois como afirma Lacan "não se trata na anamnésia psicanalítica de realidade", mas de verdade, porque o efeito de uma fala plena é de reordenar as contingências passadas, dando-lhes o sentido das necessidades futuras, tais como são constituídas pelo pouco de liberdade onde o sujeito as apresenta."<sup>33</sup>

Nessa passagem, ao diferenciar a realidade (enquanto "passado perdido") da verdade, Lacan recua diante da exigência de Freud para encontrar uma passagem de cena real e "uma objetivação total da prova, quando se trata de datar a cena primitiva"<sup>34</sup>. No caso da histeria "que sofre por causa de reminiscências", assim como no caso do "homem com os lobos" (ao qual Lacan se refere nesse trecho), o mais importante é o sentido "après coup" ou o que Lacan chamava "as ressubjetivações do acontecimento que lhe parecem necessárias para explicar seus efeitos a cada momento em que o sujeito se reestrutura".<sup>35</sup> Talvez possamos entender a expressão "pouco de liberdade" (citada acima) como a abertura aparente das escolhas que o simbólico oferece ao sujeito. Acrescento "aparente" porque, se o simbólico é, em uma certa perspectiva, um determinante mais "flexível", menos constrangedor

---

<sup>33</sup> Lacan, J., Ibid., p.256.

<sup>34</sup> Lacan, J., Ibid., p.256.

<sup>35</sup> Lacan, J.Ibid., p.256.

que o trauma, na medida em que este estabelece uma relação biunívoca entre causa e efeito, nada impede que, a partir de Freud, ele seja bastante determinante.<sup>36</sup>

De maneira geral, poderíamos dizer que esse artigo, embora sendo uma "volta" a Freud pelo sentido, coloca-se, quanto à questão do real, aquém e além de Freud. Além porque Lacan, ao sublinhar o aspecto do sentido, evita se esbarrar, assim como Freud, numa teoria evolucionista das fases. Aquém porque, de certa forma, ele reduz a importância e a insistência freudiana de um real traumático. Assim, ao reduzir o conceito freudiano de fixação a um "estigma histórico"<sup>37</sup> e ao seu sentido posterior, ele transforma todo "real" passado em sentido, isto é, em "realidade" propriamente dita, sem levar em consideração o que Freud percebera perfeitamente, a saber, o aspecto incompleto do simbólico que se presentifica em um resto que permanece irreduzível frente à elaboração do sentido.<sup>38</sup> Esse resto encontra-se em toda a obra de Freud, desde a pesquisa do trauma, passando pelas "lacunas"<sup>39</sup> da "lembrança-encobridora" e o "umbigo" do sonho<sup>40</sup>, até a pulsão de morte<sup>41</sup>. Na época dos manuscritos e das cartas para Fliess, mais particularmente no "Manuscrito 46" sobre a etiologia das psiconeuroses, Freud já falava de um "excedente sexual". Esse excedente sexual apareceria no momento em que em uma

---

<sup>36</sup> cf. o conceito de sobredeterminação em Freud.

<sup>37</sup> Lacan, J., *Ibid.*, p.261.

<sup>38</sup> Reportamo-nos mais uma vez a J.A. Miller em sua aula inédita de 13 de janeiro de 1988, onde ele mostra que o Lacan do "Rapport de Rome" está "atrasado" em relação a Freud no que diz respeito à questão da evidência do "só depois": enquanto Freud separa o significante do significado, quando constata a evidência que o sentido (das alucinações histéricas, por exemplo) se relaciona com fatos da infância (ver carta 59) que ocorrem só depois, Lacan ainda acredita, em 1953, numa teoria do "vivido como". Trata-se da teoria que postula que todo sentido depende do reconhecimento do outro. Nesse ponto, como conclui Miller, a teoria do "vivido como", no "Rapport de Rome", não reintroduz o status do "só depois" na mesma medida que Freud.

<sup>39</sup> Freud, S.- cf. "Sobre as Lembranças-encobridoras".

<sup>40</sup> Freud, S., "A Interpretação dos Sonhos", *op. cit.* p.446.

<sup>41</sup> Ou até mesmo em "Projeto de uma psicologia científica", texto onde Freud assina seu "legado" epistemológico.

época posterior uma representação despertaria a lembrança sexual de uma época anterior. Se considerarmos que a insistência de Freud sobre um momento de sedução o leva a esse "excedente" de prazer, e se considerarmos também um além do princípio do prazer (além produzido por uma cena real), poderíamos talvez afirmar que Freud anuncia o que viria a ser, em termos lacanianos, o gozo; e ele ultrapassa, diante de uma causa real, o Lacan de 1953 <sup>42</sup>.

De fato, em "Função e Campo da Fala e da Linguagem", Lacan, ao conceder a primazia do sentido e da fala<sup>43</sup> sobre o real, só menciona a palavra gozo sob a forma de reconhecimento: gozo produzido pela alienação do desejo (do sujeito) em relação a um objeto que não passa de sua imagem no espelho.<sup>44</sup> Trata-se, na realidade, do gozo que, pertence ao Outro, nessa dialética entre o sujeito e sua imagem, pois o sujeito "não conseguiria satisfazer-se, já que, ao alcançar naquela imagem sua mais perfeita semelhança, continuaria sendo o gozo do outro que ele reconheceria".<sup>45</sup> Se, nesse texto, a intersubjetividade, a relação entre o sujeito e o reconhecimento do Outro é o que pode ser considerado como a causalidade psíquica, não poderíamos concluir que o Lacan daquela época encontra-se muito afastado da pesquisa freudiana a respeito do trauma enquanto real, e do que ele próprio irá chamar de gozo?

---

<sup>42</sup> Ver novamente a aula de J.A. Miller de 13 de janeiro de 1988, onde ele mostra que essa noção freudiana de um "excedente" de sexualidade pode ser considerado como um anúncio, uma "tradução" do objeto *a* de Lacan, enquanto realidade, contra o que o sujeito se defende e acaba se separando.

<sup>43</sup> Trata-se da primazia dada à palavra na medida em que "seu terreno é o do discurso concreto enquanto campo da realidade transindividual do sujeito" (Lacan, J., "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" in *Écrits*, op. cit. p.257).

<sup>44</sup> cf. Lacan, J., *Ibid*, p.250. No texto "Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia", Lacan falava de um gozo que chamava de "indizível". Trata-se de um gozo encontrado entre os neuróticos ou os perversos, quando se perdem com a imagem facinante - imagem que mede, segundo Lacan, o poder do hedonismo e que nos conduz às relações entre a realidade e o prazer. Parece que tal gozo indizível anuncia o que, mais tarde, Lacan irá chamar o gozo do Outro ou "sentido", no sentido de gozo relacionado com sentido.

<sup>45</sup> Lacan, J. *Ibid*, p.250.

Assim, cinco anos após esse "Discurso de Roma", Lacan fala do trauma como de um "significado inacessível" e apresenta o problema do gozo de outra forma. No texto de 1957, "A Instância da Letra no inconsciente ou a razão desde Freud", o trauma sexual passa a ser inacessível em todo o seu significado e o sintoma explica-se pela metáfora:

"O mecanismo com duplo gatilho da metáfora é aquele no qual se determina o sintoma no sentido analítico. Entre o significante enigmático do trauma sexual e o termo que ele passa a substituir na corrente significante atual, passa a centelha, que fixa num sintoma - metáfora onde a carne ou a função são consideradas como elemento significante, - a significação inacessível para o sujeito consciente onde ele pode se resolver." <sup>46</sup>

Enquanto que no texto "Função e Campo da Fala e da Linguagem" Lacan acreditava na "semantização" total da satisfação de uma cena suposta, *a posteriori*, real, na "Instância da Letra" (1957) ele acentua antes o caráter de falta de sentido do traumatismo e a impossibilidade de significá-lo integralmente.

Na "Instância da Letra", Lacan abandona o traumatismo sexual como uma "memoração", introduz o limite de satisfação da cena traumática, apontando por consequência para sua tese posterior do gozo como real irreduzível.<sup>47</sup> Diferentemente da sua posição em 1953, quando ele encarava a função histórica como uma memoração, nesse texto, ele utiliza, uma espécie de memória que insiste na transferência não mais por causa do sentido de acontecimentos, mas porque este próprio acontecimento se tornou significante recalcado que retorna sob forma de enigma. Ele está aqui mais próximo de Freud "em busca do trauma", na

---

<sup>46</sup> Lacan, J. "L'instance de la Lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud" in *Écrits*, Ibid, p.518.

<sup>47</sup> Trata-se de uma tese que o levará a outra, ou seja, a da não inscrição no nível significante da relação sexual, ou da "não relação sexual".

medida em que este sempre indicou, a esse respeito, um traumatismo real que revelava "um ponto em direção ao desconhecido".

Na realidade, Freud se desloca de uma perspectiva histórica (diacrônica), onde ele privilegiava o sentido do trauma, para a visão de uma certa estrutura (que privilegia um momento pontual e não uma sincronia no sentido amplo), onde o trauma seria, em termos lacanianos (de 1957), um "significante enigmático"<sup>48</sup> que estabeleceria um curto-circuito entre a relação "bi-unívoca" de causa e efeito e tornaria, conseqüentemente, a estrutura incompleta (no que se refere ao sentido). Em seu duplo aspecto, metafórico e metonímico, o sujeito vai respectivamente até o sintoma e até "os enigmas propostos pelo desejo". "O frenesi" do desejo que, "imitando o abismo do infinito, a colusão íntima onde ele envolve o prazer de saber e o de dominar com o gozo"<sup>49</sup>, persegue sempre, pela metonímia, um desejo de outra coisa.

Nesse texto de 1957, o desejo é, assim como no sentido freudiano, o movimento em busca do objeto perdido do prazer. Ele se apresenta, sob o princípio do prazer, ligado ao prazer de saber a respeito do "significante enigmático do trauma sexual". Entretanto, quanto ao gozo, se nesse texto existe uma ligação entre "o prazer de saber e o de dominar com o gozo"<sup>50</sup>, parece que isso ocorre porque aqui o gozo está mais próximo daquilo que Lacan irá chamar "o gozo do *parlêtre*" do que daquilo que se perde no processo de simbolização do sujeito. Em outras palavras, não se trata de um gozo como uma mera falta, um processo de negação daquilo que se perde, para que o corpo do simbólico apareça. Este gozo está sobretudo ligado ao desejo e, conseqüentemente, ele é um gozo fálico, já que se apresenta (enquanto "encarnação" do objeto perdido ou do que Lacan em "Radiofonia" nomeou como "carne" -*chair*) apenas no corpo do simbólico. Dessa maneira, associando o gozo ao desejo e este à

---

<sup>48</sup> cf. Lacan, J., L'instance de la Lettre dans l'inconscient...", p.518.

<sup>49</sup> Lacan, J., Ibid.

<sup>50</sup> Lacan, J. Ibid.



metonímia, Lacan já anuncia o que ele irá afirmar treze anos mais tarde em "Radiofonia":

"A metonímia não trabalha com o sentido anterior do sujeito (seja da barreira do não-sentido), é com o gozo que o sujeito aparece como corte: serve então de matéria, mas o fato de reduzi-lo por causa disso a uma superfície ligada ao corpo, faz dele um significante."<sup>51</sup>

O gozo é o que permanece separado do ser vivo (enquanto carne)<sup>52</sup>, quando o Outro se "corporifica", ou seja, se simboliza. É nesse sentido que Lacan, em "Radiofonia", fala do gozo do Outro, como de algo que "sob o que se inscreve, desliza a paixão do significante[...] pois ele [esse gozo] por ser tirado de um corpo, transforma-se em local do Outro."<sup>53</sup> De volta ao Lacan de 1957, podemos dizer que se o gozo a respeito do que ele fala nesse texto está ligado à metonímia do desejo, é porque, como ele irá afirmar em 1970 (em "Radiofonia"), a metonímia "atuando de um metabolismo do gozo cujo potencial é regulamentado pelo corte do sujeito, confere certo valor ao que é transferido."<sup>54</sup> É porque existe o que Lacan chama "uma outra satisfação" na linguagem, que se associa ao gozo - enquanto falha, mera falta-, que temos acesso à linguagem. Ou, segundo Lacan de 1973 ("O Seminário Livro XX") para que "o ser, ao falar, possa gozar e se desinteressar de todo o resto" é necessário uma perda, a do gozo do Outro.<sup>55</sup> Nesse sentido, acredito que o gozo

---

<sup>51</sup> Lacan, J., "Radiophonie", in *Scilicet* n°2/3", p.70.

<sup>52</sup> Em "Radiophonie", Lacan afirma: "O mesmo não ocorre com qualquer carne (chair). Das únicas que o signo imprime para negativá-las, sobem, quando separadas do corpo, as nuvens, águas superiores, com seu gozo, repletas de raios para redistribuir corpo e carne." (Lacan, J. "Radiophonie", Ibid, p.62.) Lacan estabelece uma diferença entre a carne e o corpo: a primeira é a um processo de negação pelo corpo, o qual se torna, por sua vez, simbolizado e separado da carne propriamente dita.

<sup>53</sup> Lacan, J., "Radiofphonie", op. cit., p.70.

<sup>54</sup> Lacan, J., Ibid, p.70.

<sup>55</sup> Lacan, J., Ibid, p.95.

originário só existe no estado mítico<sup>56</sup> e que, na verdade, é o significante que se torna causa (material) de gozo para todo ser falante.

Reconheço nesse texto posterior o que na época do texto "A Instância da Letra" Lacan definia como significante enquanto causa do significado. Essa concepção confirma também a idéia, já mencionada anteriormente, de que a insistência de Freud em busca de uma cena "real" não coincide com o que Lacan considerava em 1953 como o "vivido do reconhecimento". Na realidade, por cena real, Freud concebe antes o "excedente de sexualidade", isto é um excesso de excitação que colocaria em questão a tese que sustentava sua primeira tópica, isto é, a de um aparelho regido por um princípio de homeostase ou de constância. Em uma perspectiva retroativa, acredito poder comparar esta concepção freudiana com a obra de Lacan, afirmando que este "excedente" de sexualidade pode ser considerado como prenunciador do conceito de gozo em Lacan ou ao menos de uma noção de causalidade que conduz a noção de objeto *a*, já que a noção de causalidade que este "excedente" sexual introduz está relacionada com um processo que curta circuito o elo que se estabelece entre causa e efeito, ou em última instância", ou, como diria Lacan, com algo que "manca".

Ora, o objeto é um conceito que atravessa toda a obra de Lacan e se apresenta desde o início dos seus ensinamentos. No Seminário da "Carta Roubada", ele se revela como objeto perdido (de Freud), em seguida apresenta-se nas relações (de objeto) do sujeito, mais tarde sob a forma de "*Das Ding*" ("Remarque sur le rapport de Daniel Lagache" e sobretudo em "o Seminário livro VII"). Entretanto, é no decorrer dos anos 60 que ele deixa de ser visto como objeto (*a'*) que se apresenta numa relação imaginária de rivalidade e semelhança com *i(a)*, e passa a ser considerado sob o prisma já conceitualmente definido de objeto *a*. Por volta de 1959, mais precisa-

---

<sup>56</sup> Ainda em "Radiophonie", Lacan fala do estado mítico do gozo nos seguintes termos: "Na verdade, apenas a psicanálise justifica o mítico da natureza para encontrar no gozo que serve de efeito de textura para se produzir." (Lacan, "Radiophonie", p.79).

mente no seminário "O desejo e sua interpretação", a construção do objeto já se encontra no matema da fantasia, o qual, por sua vez, constituirá em sua forma mais acabada em um dos elementos do desejo apresentados em "Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano". É ainda sob a forma de fantasia que ele é apresentado nos textos que se seguem, mais particularmente em "Kant com Sade" e no *Seminário livro VIII: A Transferência*. No entanto, parece que é no seminário da Angústia que Lacan o apresenta em sua dimensão real e mais precisamente, em 1964, em "O seminário: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise", que ele passará a ter toda a sua importância conceitual como causa do desejo. Vejamos como, portanto, neste seminário, a respeito da repetição do jogo descrito por Freud do "Fort-Da", Lacan o anuncia. Assinalando a imanência da falta provocada pela ausência da mãe no desenrolar dos jogos significantes, Lacan comenta:

"Se é verdade que o significante é a primeira marca do sujeito, como podemos não reconhecer, pelo fato de que esse jogo vem acompanhado de uma das primeiras oposições, que o objeto no qual essa oposição se aplica em ato, o carretel, é aí que devemos designar o sujeito. A tal objeto, daremos ulteriormente seu nome de álgebra lacaniana - a".<sup>57</sup>

Dessa maneira, o objeto assume um nome "próprio", um "nome de álgebra lacaniana". De fato, esse objeto é introduzido em função de um constrangimento lógico (daí o nome "álgebra") sem, por isso, deixar de ser real. É justamente a partir da causalidade, uma das questões centrais desse seminário, que Lacan vai colocar o objeto nessa dupla função: lógica e real.

Quanto à questão da causalidade, Lacan, nesse seminário, começa assinalando que cada vez que tentamos falar do conceito de causa, "há sempre algo de anticon-

---

<sup>57</sup>Lacan, J., *Le Seminaire - Livre X*, Ibid., p.60.

ceitual, de indefinido".<sup>58</sup> Através deste termo anticonceitual, Lacan parece apontar para o fato de que a causa para a psicanálise não está ligada a uma determinação *a priori*, consensual e prevista - ou até mesmo calculada com antecedência, como na ciência. Em relação à questão da busca freudiana dos fatores determinantes da neurose, esta evidente falta de determinação *a priori* se constata na existência de uma lacuna, de algo, diz Lacan, que "manca" entre a causa e o que ela designa. Assim, comenta este: "o importante não é o fato de que o inconsciente determina a neurose", mas sim "o buraco por onde a neurose se liga a um real - real, o qual pode, perfeitamente, não ser determinado."<sup>59</sup> Lacan observa que Freud, apesar de seu esforço enquanto cientista de encontrar uma causa que pudesse definir a etiologia das neuroses como uma lei, só encontra um buraco, uma falha, ou melhor, "algo da ordem do não-realizado".<sup>60</sup>

Esse atributo bastante enigmático de "não-realizado", que evoca um porvir, algo em processo, deve, segundo Lacan, ser diferenciado do registro do irreal assim como do "desreal". Temos de observar o seguinte: como esses termos, o "desreal" e irreal, denotam respectivamente a ausência completa de algo irreal e/ou separado do real, Lacan propõe evitá-los. Parece que refutando a associação entre a irreduzibilidade do real e as denotações de irrealidade, Lacan tenta na realidade evitar a confusão que poderia se estabelecer entre a psicanálise e um certo tipo de idealismo.

No que diz respeito à questão tratada da causalidade, esse seminário está inserido na obra de Lacan como uma continuação da demonstração da tese do inconsciente estruturado como uma linguagem. Essa tese, através da causa estrutural que ela introduziu, questionou e deslocou as teses do desenvolvimento genético do qual Freud era herdeiro. Com a introdução do conceito de objeto a constatou-se uma

---

<sup>58</sup>Lacan, J, Ibid, p.25.

<sup>59</sup> Lacan, J. Ibid, p.25.

<sup>60</sup>Lacan, J, Ibid, p.25/26.

dissociação feita pela estrutura, entre o objeto de um lado e, do outro, as fases supostas. Esta associação entre a noção de estrutura e a de objeto a permitiu à função do objeto retirar a teoria do objeto do quadro diacrônico onde ele inicialmente se encontrava inserido na psicanálise. Parece, aliás, que é o conceito de estrutura que permitiu definir o objeto como fator determinante do sujeito e portanto propiciar a construção do conceito de objeto causa do desejo.<sup>61</sup>

Vale repetir que nesse seminário, portanto, graças à introdução do conceito de objeto a, Lacan consegue reintroduzir a operação de "causação" do sujeito, impedindo assim que a teoria do inconsciente caísse numa concepção "substancialista" empirista, que ligaria o objeto a períodos genéticos já criticados por sua noção de estrutura. A elaboração feita por Lacan do caráter imaterial, mas não menos real, dos efeitos do objeto, nas operações de "causação" do sujeito apresentados no final do seu ensinamento, confirmam esta hipótese. É ainda nesse contexto que podemos entender a introdução dos dois objetos pulsionais desenvolvidos por Lacan nesse seminário, isto é, o olhar e a voz.

Graças ao ensinamento de Merleau-Ponty, Lacan estabelece primeiro uma distinção entre visão, simples função do órgão da vista, e olhar, que supõe um objeto inserindo o desejo do sujeito. Em seguida, ele sublinha a defasagem entre o som empírico, que o ouvido recebe, e a voz, ou melhor: entre ouvir e escutar. Ao contrário do som, que se define por uma pura função orgânica, para Lacan a voz é "a-fone", ou seja, independente dos registros sonoros empíricos.<sup>62</sup> Ela não deixa de ser menos real, como ocorre entre os psicóticos, onde a voz, apesar da sua "imaterialidade", apresenta para o sujeito um estatuto perfeitamente real.

---

<sup>61</sup> cf. Miller, J.A: "Jacques Lacan et la voix", in: *Cadernos de Leituras Freudianas*, Colóquio de Ivry Lysimaque.

<sup>62</sup> Ver os Seminários inéditos: "Angústia" (1966/67) e "O Desejo e sua interpretação" (1958/59). Vale a pena, para ilustrar a voz que Lacan denomina "a-fone" no sentido de independente dos órgãos da sensibilidade, lembrar a concepção musical de Kepler onde a voz era a testemunha da perfeição de Deus.

"Enquanto o objeto da voz está presente [na alucinação verbal], o *percepiens* também está presente. A alucinação verbal não é um falso *perceptum*, é um *percepiens* desviado".<sup>63</sup> Aqui, para acompanhar Lacan, é preciso distinguir, por um lado, o "*percepiens*" e o objeto empírico, e do outro, a função do olhar e os órgãos da sensibilidade. De fato, é preciso evitar a associação entre real e irreal, e assinalar, como faz Lacan nesse seminário, que não é o real que se define pelo irreal, mas antes o contrário: é o real que define o irreal.

Quando supomos que a noção de irreal designa o caráter perdido, mítico, do objeto na primeira satisfação em Freud <sup>64</sup>, a questão que se apresenta com essa distinção entre real e irreal, pode ser formulada nos seguintes termos: se o objeto, após a formulação da estrutura, é concebido em termos de causação e não em termos de origem e temporalidade, como então, a partir desse momento irreal mítico, será possível obter-se, com a função do objeto, efeitos reais - como, por exemplo, no caso da alucinação onde o sujeito experimenta algo ao nível do "*percepiens*"?

Lacan tenta demonstrar que, para chegar à função do objeto em um estatuto real, é preciso articular seu estatuto corporal às relações do sujeito para com o Outro, inserindo-o, de certa forma, na estrutura da linguagem. "O irreal, diz ele, se define por articular-se com o real de uma maneira que nos escapa, e é justamente o que faz com que sua representação seja mítica... Mas isso não impede um órgão [no caso, a libido] de se encarnar."<sup>65</sup> Nesse trecho, Lacan demonstra duas teses: em primeiro lugar, apesar da distinção entre o significante e o objeto, este pode - e até deveria - associar-se com o significante (enquanto causa material) pelo mito de uma perda (cf. o objeto perdido de Freud) - ou então, pelos objetos que encarnam o vazio implicado por essa perda mítica. Além disso, embora não tenhamos outros

---

<sup>63</sup> Lacan, J., *Le Séminaire Livre XI*, Ibid., p.232.

<sup>64</sup> cf. Lacan, J., Ibid, p.187.

<sup>65</sup> Lacan, J., Ibid, p.187.

meios para apreender o real, exceto pelo mito (como forma simbólico), "isso não impede" que ele seja "encarnado" por um órgão.

Os objetos chamados pulsionais (objetos oral, anal, escópico e vocal) podem encarnar uma certa matéria que especifica cada um desses objetos, com a condição de que, nessa encarnação, o objeto em questão "dessubstancialize" essa matéria de sua função orgânica. É, portanto, nesse duplo aspecto, ao mesmo tempo de matéria e de vazio (perda de toda substância), que o objeto *a* se define: vazio de toda substância *a priori* e material quando delimitado em seu contorno pelas marcas do significante (marcas deixadas pela pulsão).

Nesse sentido, o objeto *a* é, para Lacan, uma função (lógica) que se afasta de uma teoria de maturação pulsional; mas, ao mesmo tempo, ele pode se encarnar, no que se refere ao corpo, sob as diversas formas de resíduos, restos, etc.<sup>66</sup> Por essa razão, embora Lacan distinga o objeto do seu caráter orgânico (no sentido de uma maturação biologizante e "substancializante"), ele associa-o estreitamente ao corpo. É ainda nesse sentido que o objeto se transforma, é bom insistir, num conceito não biológico. Ele consiste num operador que se define não por uma parte substancial qualquer, mas antes por uma falha do corpo. Trata-se de uma falha que tenta encarnar-se numa forma que sai do corpo, como resto.

Essa nova definição do objeto implica também numa reviravolta na definição do inconsciente. Como consequência do sentido não-ontológico do objeto *a*, o inconsciente adquire o estatuto de "não-realizado" e indica como causa um "ponto absoluto sem nenhum saber" <sup>67</sup>, ou seja, um "*hors-sens*". Trata-se de uma noção nova de causalidade que estabelece uma irreduzibilidade desta noção frente ao saber e que retira a concepção de inconsciente da tradição hermenéutica em que estava

---

<sup>66</sup> cf. o artigo de J.A.Miller, *Ibid.*

<sup>67</sup> Lacan, J., *Le Séminaire Livre XI*, op. cit, p.228

inserido - tradição que explorava seu aspecto de reservatório (de sentido *a priori*), de idéias "arquetípicas" já feitas, realizadas e prontas.

Assim definida, isto é, definida a partir desta nova causalidade onde o inconsciente adquire o estatuto de não realizado, a psicanálise se situa em uma posição singular quanto à questão do ser. Acredito que embora esta questão diga respeito à psicanálise, ela sofreu com esta uma "desontologização". Em outras palavras, a psicanálise, apesar de estar inserida em um questionamento sobre o ser, operou um esvaziamento da questão da tradição puramente ontológica na qual o inconsciente estava outrora inserido. Na realidade a obra de J. Lacan demonstra que não se deve definir a causa do inconsciente nem como um sendo do ser nem como um "não-sendo do ser".<sup>68</sup> Para a psicanálise, não existe atualização do ser; isto é, não existe nenhuma existência (no nível do real) que possa dar conta do ser para o inconsciente, pois quanto mais o inconsciente se realiza, mais o real permanece em falta ou o ser se "desontologiza".

Sobre esta questão, Lacan, comentando a causa do inconsciente como a causa perdida de Freud, faz referência à fórmula da São Tomás de Aquino nesses termos: "os efeitos não ocorrem senão na ausência da causa."<sup>69</sup> E, vale a pena repetir, a definição da causa do inconsciente não está nem no nível do sendo (*ov*), nem do "não-sendo" (*ovx ov*)<sup>70</sup>, mas do que do ser se perde para ser dito, isto é, do interdito ou como propôs o próprio Lacan em forma de trocadilho, pelo "dit-que-non" (*μη ov*). Trata-se, portanto, de um interdito imanente ao ser falante que se explica pelo fato de o ato mesmo da linguagem acarretar uma "função de impossível sobre a qual se

<sup>68</sup> Lacan, J., *Ibid.*, p. 117.

<sup>69</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre XI*, op. cit., p. 117.

<sup>70</sup> Como observa Lacan nesse *Le Séminaire Livre XI*, as categorias da filosofia ainda estão profundamente marcadas por uma conotação que "substantiva" o inconsciente: "*ov, ovx ov, μη ov*, isto ainda representa uma grande substantivação do inconsciente, pelo fato de apresentar esse tipo de fórmulas a seu respeito. Por isso, eu as evito com o maior cuidado." (Lacan, J. *Ibid.*, p.122).



funda uma certeza". Parece que é este o sentido que se pode atribuir à expressão lacaniana de "désêtre" que se traduziu em português por "falecer": falecer no sentido de que, para se tornar ser falante, algo da dimensão do ser se perde, uma vez que o ser se torna menos ser na medida em que ele fala; ou, inversamente, no sentido de que não existe ser senão no "mi-dire"<sup>71</sup>, isto é, na linguagem, ou no que se torna ser falante.<sup>72</sup>

Entretanto, se o inconsciente não é esse reservatório, se ele se define, em relação à causa, como uma falta que se liga a um real (indeterminado), ele também não está, por conseguinte, privado desse limite irreduzível como referência. Não é porque Lacan utiliza a expressão "não realizado" para definir o inconsciente que podemos, por dedução, vincula-lo à noção de "irrealidade" ou definí-lo por uma indeterminação total ou um mero caos. Se Lacan, nesse seminário (*livro XI*), insiste em definir a causalidade como "aquilo que manca" ou o inconsciente como algo "não realizado", não é apenas para eliminar o princípio de determinação enquanto lei *a priori* ou para evitar um relação "biunívoca" entre o referente e o sentido; mas, sobretudo, para mostrar que, no decorrer da corrente infinita dos significantes, através das metáforas e metonímias, há um nível irreduzível de "materialidade" que impede a possibilidade de uma análise infinita. Lacan nos mostra esse ponto irreduzível no final de *O seminário XI*, ao falar de um "significante irreduzível", "*non-sensical*", de um "não-sentido".<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Assim como no exemplo do sonho freudiano, conhecido a partir de Lacan por "Bela Açougueira", onde, quanto mais o objeto desaparece ("não há salmão") de forma não ontológica ( $\mu\eta\ \sigma\upsilon\upsilon$ ) do *désêtre*, mais o inconsciente fala e o sujeito coloca seu desejo pelo intermédio desviado do não realizado, do "*médit*". (cf. Lacan, J., *Ibid*, p.25). Se o real puro é, como assinala Lacan, o real "dessexualizado" (cf. Lacan, J., *Ibid*, p.169), o inconsciente só se apresenta sob a forma de uma não realização, do *médit*, desse real, lá onde esse real se "desontologiza".

<sup>72</sup> Ver Lacan, J., *Ibid*, pp. 117 e 122.

<sup>73</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.226.

Parece que através deste conceito de "significante irreduzível", Lacan tem, primeiramente, como objetivo demonstrar a dificuldade de estabelecer uma causa para as neuroses. Esta dificuldade se explica pelo fato do inconsciente ser, de antemão, constituído por uma multiplicidade de significados. Estes significados são múltiplos pois pela própria definição do simbólico ou da estrutura da linguagem eles são efeitos de relações diacríticas de significantes. Por outro lado, com essa definição, Lacan parece mostrar que o inconsciente também é determinado pela constrição de um significante irreduzível, traumático, isto é, *a priori* ainda "não-realizado", sem significação, que se inscreveria de modo pulsional (isto é, na escansão entre sua abertura e seu fechamento). Lacan chama atenção que este significante, esta marca diante da qual o sujeito está assujeitado, é essencial na constituição do sujeito. Ele é mais importante que a interpretação significativa, sobredeterminada que decorre desse significante- já que somente posteriormente, ele é inscrito no campo da representação. Em resumo, trata-se de uma definição do inconsciente que indica um "além" da tese de "o inconsciente estruturado como uma linguagem" onde, diferentemente dos primeiros textos, Lacan privilegiava seu aspecto real. Acreditamos que, na época deste seminário, Lacan utiliza o conceito de "significante irreduzível", para justificar o paradoxo aparente do inconsciente no que diz respeito à constituição do sujeito. Por um lado, "ele [o inconsciente] constitui o sujeito em sua liberdade para com todos os sentidos" <sup>74</sup>; por outro lado, ele é determinado, assujeitado a um além de significado, ou melhor a um "não-sentido, irreduzível, traumático".<sup>75</sup> Poderíamos certamente acrescentar que essa nova teoria da causalidade revela uma ruptura frente a uma certa concepção de interpretação e sua relação com o sentido assim como introduz uma nova concepção de direção à cura.

---

<sup>74</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.227.

<sup>75</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.226.

Numa primeira etapa, em 1953, (em "Função e Campo da fala e da linguagem em psicanálise"), Lacan coloca o inconsciente como um lugar que rompe com a continuidade do sentido, através da fala (plena ou vazia) como realização de sentido. Consequentemente, o papel da interpretação seria de "restabelecer "a continuidade, a integridade do sentido.<sup>76</sup> Mais tarde, em 1964, no *Seminário XI*, ele afirma que "a interpretação, ao mesmo tempo, não está aberta a todos os sentidos".

O mais curioso, nesse último posicionamento de Lacan, é o fato de ele associar duas teses aparentemente opostas: a tese de que o sentido da interpretação tem um limite, e a de que a interpretação é "significativa" e "não deve ser deixada de lado". Ele sublinha, entretanto, que não é a interpretação (apesar de significativa) que é essencial. "O essencial, afirma ele, é que o sujeito veja, além desse significado, a que significante - não-sentido, irreduzível, traumático - ele está subordinado na qualidade de sujeito."<sup>77</sup> Assim, ao ilustrar esse "algo irreduzível", esse "*non-sensical*" que funciona como significante (recalcado na origem) no sonho do "homem dos lobos", Lacan tenta circunscrever o que é "materializado na experiência" psicanalítica. Nesse exemplo, é o aparecimento dos lobos na janela dos sonhos, como representante da perda do sujeito, que vai representar o papel do significado para o sujeito. Esse "algo" que se materializa tem, segundo ele, uma relação que faz convergir "o problema da conversão da fantasia" com "a realidade" na medida em que elas têm "algo irreduzível, *non-sensical*, que funciona como significante recalcado

---

<sup>76</sup> Ao falar do momento em que o sujeito se envolve na análise, mais particularmente da relação daquilo que, na época, ele definia como interlocução entre o analisante (a locução do sujeito) e o analista (o locutor), ele comenta: "É sobre o fundamento dessa interlocução, na medida em que ela inclui a resposta do interlocutor, que podemos apreender o sentido daquilo que Freud exige como restituição da continuidade nas motivações do sujeito. O exame operacional desse objetivo mostra-nos, de fato, que ele só se satisfaz na continuidade intersubjetiva do discurso onde se constitui a história do sujeito". Nesse sentido, o inconsciente é definido como "a parte do discurso concreto enquanto transindividual, que faz falta na disposição do sujeito para restabelecer a continuidade do seu discurso consciente." (*Fonction et Champ de la Parole et du Langage* in: *Écris*, Ibid, p.259).

<sup>77</sup> Lacan, J., *Le Séminaire Livre XI*, Ibid., p.226.

na origem."<sup>78</sup> A coincidência entre fantasia e realidade é de tal forma materializada que, para Lacan, não há separação entre fantasia e realidade.<sup>79</sup> A transformação da "realidade" em fantasia, à custa do recalque de uma materialidade irreduzível, nos leva à dupla função da falta, ou ao que Lacan observa como sendo as duas faltas que se encobrem:

1. A falta real, ou seja "aquilo que o vivo perde, da sua parte de vivo, ao se reproduzir por via sexuada".<sup>80</sup>
2. A falta simbólica, ou seja aquela que vem substituir a primeira falta, transformando o vivo em ser sexuado.

Num certo sentido, essa dupla falta pode ser associada à dupla causa mencionada por Freud, na medida em que ela se apresenta em dois momentos:

1. Como ponto de interrogação, ou, em termos lacanianos, a falta no Outro,  $S(\mathcal{A})$ .
2. Como proposta - ver uma "moção" de partida <sup>81</sup> -, como a fantasia,  $\mathcal{S} \diamond a$ .

Podemos notar que o papel da fantasia nesse *Seminário Livro XI*, em relação ao "real irreduzível", é de proteger, ofuscar, graças a uma "tela que dissimula", esse "algo" irreduzível, "completamente primeiro" e "determinante na função da repetição".<sup>82</sup>

Voltando à obra de Freud, parece que por volta de 1897, depois de questionar a "empiricidade" do trauma ou do trauma como acontecimento, Freud começa, através da fantasia, seu percurso em busca de uma realidade. É nesse período que, na

---

<sup>78</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.226.

<sup>79</sup> Lacan, J., em *Le Séminaire Livre XX*, afirma formalmente: "...Tudo o que diz respeito ao ser falante, a realidade, é assim, isto é, fantasmático." (Lacan, J., *Le Séminaire Livre XX*, *Ibid*, p.81). Consultar também o capítulo do nosso trabalho sobre a realidade.

<sup>80</sup> Lacan, J., *Le séminaire Livre XX*, op. cit. p.186.

<sup>81</sup> Ver a noção de moção em Lacan, j., "Le Temps Logique" in: *Écrits*, op. cit. p.202. Podemos afirmar que o papel de moção encontra o da noção de "Nachträglichkeit" freudiana, na medida em que ambas remetem à idéia de uma referência de partida que só desempenha sua função após a conclusão do processo lógico.

<sup>82</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.58.

carta 69 para Fliess, ele confessa: "Não existe no inconsciente nenhum indício de realidade, de maneira que é impossível distinguir uma da outra, a verdade e a ficção investida de afeto."<sup>83</sup>

Em toda essa pesquisa, Freud oscila entre o subjetivo e o objetivo, entre o interior e o exterior, entre o prazer e a realidade, entre a ficção e a verdade histórica, entre a realidade psíquica e a realidade material... Em resumo, diante dos impasses da hipótese da sedução (ora por via do efeito retroativo, ora por via da predisposição hereditária), ele coloca a fantasia entre o subjetivo e o objetivo, ou então entre as duas realidades.

Sem entrar em detalhes em todo o percurso desse conceito no decorrer da obra de Freud, parece que, depois de apresentar a fantasia como uma representação defensiva que se impunha entre o trauma e a representação consciente <sup>84</sup>, ou em sua verdade fictícia<sup>85</sup>, é realmente no "Homem dos lobos" que o autor elaborou a relação entre realidade traumática e fantasia.<sup>86</sup> Segundo Freud, naquele texto, a realidade psíquica e a realidade material se confundem, ou então basta que o paciente acredite nessas "cenas primitivas" para que a análise surtisse efeito. O caráter real de empiricidade dessas cenas pouco importava, assinala Freud, para aquele que as "vivenciam":

---

<sup>83</sup>Freud, Carta 69, op. cit., p. 191.

<sup>84</sup> Como nos manuscritos L, K e M, Ibid.

<sup>85</sup> Como na *Interpretação dos Sonhos*.

<sup>86</sup> Se quisermos entrar em detalhes, é preciso assinalar que a ligação entre fantasia e sintoma não foi sempre colocada pelo intermédio da defesa. Assim, nas "Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade", a fantasia deixa de ser o mediador entre sintoma e consciência, e transforma-se no próprio recalque. Nesse texto, ao fazer uma distinção entre fantasia como "sonho diurno" e fantasia inconsciente, Freud define a última como sendo o recalque e a primeira como na carta 105, ou seja, como uma satisfação do desejo associada ao sintoma cuja presença estava ali, consciente. Embora esteja fora do nosso assunto, temos de lembrar que em 1919, em "Bate-se em uma criança", encontra-se a referência mais importante da fantasia na obra de Freud.

"É essa volta obstinada para os sonhos que explica, na minha opinião, que no próprio paciente se estabeleçam pouco a pouco essas cenas primitivas, convicção essa nada inferior a uma convicção baseada na lembrança".<sup>87</sup>

Se for realmente a partir desse período que Freud substitui a construção e a repetição, em sua busca do acontecimento "vivido"<sup>88</sup> (82), entende-se por que Lacan valoriza tanto o exemplo do "Homem dos lobos" quando ele quer localizar a verdade da causa primeira.

Ora, é justamente porque não se trata mais, nesse *Seminário XI*, como em 1953, de "historiar" o passado pela rememoração, mas de evidenciar o limite da rememoração pela "opacidade do traumatismo" (enquanto resistência ao significante), que Lacan toma o exemplo do "Homem dos lobos". A função de "resistência do significado"<sup>89</sup>, embora já fosse anunciada em 1957, só passa a ter seu sentido pleno em 1964, quando da introdução do objeto a e de uma outra dimensão da fantasia. De fato, esse seminário é uma ratificação da tese freudiana do "inconsciente estruturado como uma linguagem" e, conseqüentemente, da tese seguinte: "É pela realidade sexual que o significante entrou no mundo".<sup>90</sup> No entanto, para Lacan, a convergência dessas duas teses deve conduzir a uma outra, qual seja: ao nível do sexual, há um encontro faltoso<sup>91</sup> e o preço da sexualidade do homem é a perda de uma "realidade primeira assexuada e indeterminada". Essa realidade assexuada, já

---

<sup>87</sup> Freud, S., "O Homem dos lobos. Diário de uma análise", Paris, P.U.F., p.36.

<sup>88</sup> cf. Freud, em "Construção na análise" (1937), p.373.

<sup>89</sup> Segundo Lacan, o traumatismo como a resistência do significado é o próprio sentido do pensamento inaugural de Freud. É nessa "função inaugural pelo pensamento de Freud", ou seja, como resistência do significado, que Lacan elabora o limite da rememoração e, conseqüentemente, a importância, na relação entre o sujeito e o Outro, do poder do Outro enquanto "lugar da palavra", ou melhor, o da verdade (Lacan, J., *Le Séminaire livre XI*, Ibid., p.118).

<sup>90</sup> Lacan, J., Ibid, p.138.

<sup>91</sup> Lacan, nesse seminário, anuncia o que ele irá desenvolver nos seminários seguintes: "que a relação sexual não existe". Especificamente, na página 62, ele afirma: "O mau encontro central está no nível do sexual". (Lacan, J., Ibid, p.62)

descrita por Freud no mito do "Além do princípio do prazer" como o "inorgânico", um organismo puramente real, sem representação, sem símbolo, é retomada agora, em o *Seminário XI*, com o mito da lâmina. Acreditamos que essa lâmina, objeto amorfo por excelência, irá tornar-se, graças à introdução da sexualidade no desfile dos significantes, o objeto a - enquanto representação do objeto perdido.<sup>92</sup>

Voltemos agora ao comentário de Lacan sobre "O Homem dos lobos" e sua relação com a fantasia:

"Freud, para localizar a verdade - foi o que já mostrei ao estudar as formações do inconsciente -, utiliza-se de uma certa escansão significativa. Mas o menos que se possa dizer, é que o real não se entrega tão facilmente. Vejamos o exemplo do Homem com os lobos. A importância excepcional dessa observação na obra de Freud, é mostrar que é em relação ao real que o plano da fantasia funciona. O real suporta a fantasia, a fantasia protege o real."<sup>93</sup>

A fantasia vela o real. Real este que é definido por sua "realidade" traumática enquanto "realidade" "inassimilável", uma origem accidental, um "fora-de-sentido" (*hors-sens*), ou melhor por aquilo que "não se entrega facilmente ao significante." Por sua vez, a fantasia, formulada segundo o matema  $S \diamond a$ , é justamente o que se define pela relação entre o sujeito e o objeto: o sujeito, como o que se divide através das relações com o objeto, e este o que se torna presente ao se velar. Assim, em relação ao real, Lacan se questiona:

"Não é espantoso que, na origem da experiência analítica, o real se apresente sob a forma do que existe nele de inassimilável - sob a forma do trauma, determinando imediatamente e impondo-lhe uma origem aparentemente accidental? " <sup>94</sup>

<sup>92</sup> Lacan, J. *Le Séminaire livre XI*, Ibid, p.180.

<sup>93</sup> Lacan, J., Ibid, p.41.

<sup>94</sup> Lacan, J., Ibid, p.55.

Se, para Lacan, "o objeto a é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão"<sup>95</sup>, em termos freudianos, ele é o objeto perdido, "inassimilável", a coisa, o gozo renunciado para que o sujeito pertença ao simbólico e seja por ele representado. Nesse seminário de 1964, Lacan utiliza a alienação para explicar essa passagem e, conseqüentemente, o surgimento concomitante do objeto a e da representação do sujeito na corrente significante.

Se a alienação é a operação de "submissão" do sujeito à corrente significante, o sujeito ali presente tem um estatuto aparentemente paradoxal, devido ao fato de que ele surge simultaneamente como sentido (abrindo, de certa forma, a possibilidade de liberdade em relação à matéria orgânica) e como *aphanisis*<sup>96</sup>, desaparecimento do ser - o ser correspondendo, em termos freudianos, ao órgão em seu estatuto de homeostase, ou, em termos lacanianos, à simples "lâmina"<sup>97</sup>. De fato, Lacan mostra que o estatuto do sujeito não é paradoxal se entendermos que, entre o ser e o sentido (que sempre vem do Outro, enquanto bateria de significantes), existe o "não-sentido" do inconsciente, o real mítico, supostamente anterior à operação de significante. O real em questão é aquele definido e delimitado como uma "realidade" "dessexualizada" que obtém o estatuto de objeto perdido (objeto "eternamente faltoso")<sup>98</sup> pelo circuito significante operado pela pulsão. Na operação de alienação, enquanto gênese suposta da representação, o sujeito se constitui apenas por uma

---

<sup>95</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.95.

<sup>96</sup> Lacan, J. cf. p.214.

<sup>97</sup> Nesse trecho, Lacan compara o sujeito como mero órgão, assexuado com o sujeito que deseja, constituído pelo simbólico, pelo sentido do sexuado. Simbólico que por sua vez se constitui em relação ao falô, ao que significa e a uma significação de falta. Vejamos como ele comenta: "A relação com outro é exatamente o que, para nós, faz o que representa a lâmina - não a polaridade sexuada, a relação entre masculino e feminino, mas a relação do sujeito vivo com o que ele perde por ter de passar, para sua reprodução, pelo ciclo sexual." (Lacan, J., *Le Séminaire Livro XI*, *Ibid*, p.181).

<sup>98</sup> cf. Lacan, J., *Ibid*, p.167.



queda, ou melhor pelo recalque do significante primeiro - ou seja o que podemos definir, nos termos de significante, da operação freudiana do *Urverdrangung*.<sup>99</sup> Trata-se de um recalque primeiro, de uma queda do significante primordial que permitirá ao sujeito deter os efeitos de significação, posteriormente, daquilo que era antes causa, puro "não-sentido".

Esse significante primordial é, por um lado, o que está mais próximo do real, ou o que Freud buscava no estatuto do trauma. Próximo, se considerarmos que, assim como o trauma, ele tem um estatuto de "não-sentido"; porém, enquanto significante, ele se associa ao real traumático apenas pelo intermédio do sentido, "*a posteriori*". Em outras palavras, o significante primordial pode ser considerado como um marco entre o real e o simbólico - o real na medida em que ele é o primeiro, o "não-sentido", o inominável, o que está presente, ou melhor o que assume o estatuto do que, emprestado de Parmênides, Lacan designa por "*il n'ya que l'un*", isto é, a unidade. Enquanto significado, essa unidade só é definida pela possibilidade de "significados dialetizados"<sup>100</sup> na relação dos outros significantes. Assim, se colocando nessa relação chamada paradoxal de puro não-sentido e de possibilidade de significados infinitos, ao mesmo tempo origem e possibilidade de sentido futuro, Lacan, em *O seminário Livro XI*, faz uma analogia entre esse processo e a "infinetização" no campo da matemática. Tal infinitização produzida pela queda do significante primordial equivale a uma operação matemática, onde o denominador zero de uma fração leva à perda do seu valor determinado e à introdução, por convenção, de um valor infinito.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> cf. Lacan, J., *Ibid*, p.227.

<sup>100</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.227.

<sup>101</sup> cf. Lacan, J., *Ibid*, p.227. Em relação a esse assunto, podemos lembrar como a função do infinito e de uma infinitização como encarnação de Deus, eram importantes no caso de Kepler e Newton (ver nossa análise desses dois cientistas na primeira parte).

Voltando à questão da causalidade e da determinação, poderíamos reafirmar, a partir dessas considerações, o seguinte: embora haja esse significante originalmente recalcado, que abre o que Lacan chama de uma "infinidade do valor do sujeito"<sup>102</sup>, o inconsciente não é aberto a todos os sentidos, a uma pura indeterminação. Pelo contrário, Lacan mostra que é na medida em que o sujeito se vê obrigado, desde sua constituição, à alienação, ou melhor a um significante irreduzível que cai (no recalque originário), que a simbolização permite ao sujeito abrir-se para uma infinitização de sentido. Ou seja, essa operação, ao mesmo tempo que ela restringe a inscrição de sentido, por uma espécie de abolição de todos os sentidos, torna possível que as coisas na história do sujeito possam inscrever seus significados, a partir da sua relação com o Outro - Outro que traz ao sujeito uma mensagem emitida de forma inversa. Nesse ponto, Lacan torna-se completamente freudiano, na medida em que não acredita na liberdade de sentido, uma vez que a estrutura está sobre-determinada pelo significante.

No entanto, como bem pontua J. A. Miller<sup>103</sup>, ele vai além de Freud em relação à problemática da causalidade, ao mostrar que a determinação não se restringe nem aos jogos de formação de compromisso, nem a um trauma objetivo. Pela própria estrutura desse inconsciente, ele constata que há uma causa irreduzível ao significado. Trata-se de uma causa à qual o sujeito está assujeitado<sup>104</sup> e da qual, em última instância, ele se torna "responsável".<sup>105</sup> Esse limite com o qual se esbarra o processo de significação é paradoxalmente produzido pelo mesmo processo que constitui a significação. Se o objeto é aquilo que está perdido - no sentido de que ele é o que pode simbolizar, de uma maneira mítica, a placenta,

---

<sup>102</sup> cf. Lacan, J., *Ibid*, p.227.

<sup>103</sup> J.A. Miller, seminário inédito intitulado "Causa e consentimento", *Ibid*.

<sup>104</sup> cf. Lacan, J., *Ibid*.

<sup>105</sup> Um ano mais tarde, em "Ciência e Verdade", Lacan comenta: "Da nossa posição de sujeito, somos sempre responsáveis." (Lacan, J., *Écrits*, *Ibid*, p.859).

aquela "parte dele próprio que o indivíduo perde ao nascer"<sup>106</sup> - ele também é o que causa o sujeito ao determiná-lo. O objeto também é o que o causa, na medida em que, enquanto falta, ele torna possível a representação do sujeito em relação ao que falta numa relação com o Outro.

É a partir desse estatuto de perdido e de causa que podemos pensar o objeto, como essa unidade, ou como "*l'un*", como "um" mítico de que fala Lacan: "um" que representa, nos próprios termos da corrente significante, "esse valor do indício determinante constituído pelo significante original" e "que, em cada etapa da vida do sujeito, alguma coisa ocorreu, a cada instante, para remanejá-[lo]".<sup>107</sup> No exemplo do "Homem dos lobos", esse indício primordial se repete nas relações "dialéticas do sujeito, como constituinte do desejo do Outro", pelos rostos do pai, da irmã, da mãe, da empregada. Lacan assinala que as histórias do sujeito com suas personagens constituem a relação do desejo do sujeito. Lacan, fazendo uma homologia entre a constituição do sujeito e a matemática, sugere colocar esses personagens no lugar do numerador uma vez que eles compõem por série, na história do sujeito, os seus desejos - deles (enquanto Outro) - que voltam para o sujeito.<sup>108</sup> Ou seja: elas remanejam, no decorrer da história do sujeito, cada uma em proporções diferentes, o que se repete, no fundo, sobre o mesmo denominador, sobre um valor primordial que já se encontra presente. Esse valor, Lacan salienta nesse seminário, ocupa o lugar do zero como denominador na matemática, pois ao mesmo tempo que ele comporta um valor infinito de significações, servindo como ponto de abertura para todos os sentidos, ele os abole. Esse valor Lacan denomina o ponto de "nonsens" radical na história do sujeito onde ele, enquanto sujeito, ao mesmo tempo que se constitui "em sua liberdade para com todos os sentidos", é determinado pelas coisas que vêm se inscrever como significações (na relação do desejo do Outro). A

---

<sup>106</sup> Lacan, J., *Le Séminaire Livre XI*, Ibid., p.180.

<sup>107</sup> Lacan, J. Ibid, p.227.

<sup>108</sup> Cf. Lacan, J. Ibid, p.227.

partir desse significado primordial, o qual determina que as coisas se inscrevam na relação do sujeito com o Outro, Lacan afirma que "o inconsciente tem um valor determinado" e que, mesmo que se defina frente ao sentido por uma função de liberdade, existe, como produto desta função, uma determinação.

Segundo os termos do próprio Lacan, "a indeterminação do puro ser que não tem acesso à determinação, essa posição primária do inconsciente que se articula como sendo constituído pela indeterminação do sujeito" ou melhor a indeterminação primeira do sujeito mítico, aquele momento supostamente anterior à relação do sujeito com o significante (com o Outro),<sup>109</sup> deixará de ser indeterminado e será substituído, doravante, por uma concepção onde é o processo de alienação que determina a subjetividade. Ao mesmo tempo, observa-se que existe uma dimensão de liberdade - nessa função de "infinetização do valor do sujeito" - que vai se ratificar, principalmente, pelo processo da separação.

A separação é uma segunda operação que se situa simultaneamente à alienação. É através da separação que uma concepção próxima da liberdade pode ser concebida. Por meio dela nos livramos do "efeito de *afanise* do significante binário"<sup>110</sup>, ou melhor, o sujeito "se liberta" do par alienante dos dois significantes.

É preciso observar que, ao final desse seminário (*livro XI*), anunciando o que iria inaugurar o seminário "Problemas cruciais para a Psicanálise", Lacan estabelece uma relação entre a operação de separação e a ciência. Eis a sua tese: em relação à verdade, a ciência "secciona um campo determinado na dialética da alienação do sujeito" e se situa no lugar da separação.<sup>111</sup> Tal separação se define menos em relação aos resultados, às aquisições científicas, do que em relação ao afasta-

---

<sup>109</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.118

<sup>110</sup> Lacan, J. *Ibid*, p.200

<sup>111</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.238. Analisaremos mais detalhadamente essa tese no conjunto do contexto desse seminário, no capítulo seguinte do nosso trabalho: "O cogito cartesiano e a ciência".

mento subjetivo do cientista diante da verdade. Para esse corpo da ciência, Lacan anuncia que a sua capacidade só deve ser concebida se se "reconhecer que ele é, na relação subjetiva, [...] o equivalente do objeto *a*."<sup>112</sup>

Com essa analogia entre corpo da ciência e objeto *a*, ele é levado a afirmar que a ciência e a análise têm o mesmo estatuto, ou seja, as duas "se envolvem na falta central onde o sujeito se experimenta como desejo."<sup>113</sup> A ciência, tanto quanto a psicanálise, tem o "estatuto medial", de aventura, na falha aberta no centro da dialética do sujeito e do Outro.<sup>114</sup> Para ambas, é o significante que constitui o mundo e só existe mundo através do discurso. É nesse sentido também que Lacan volta, nesse seminário, à tese de que "os astros continuarão fixos em seu lugar, em função de significantes."<sup>115</sup> Parece também que por esta analogia entre o corpo da ciência e o objeto *a* na relação subjetiva, Lacan quer chamar a atenção sobre o fato de que a ciência responde, diferentemente da psicanálise, à falta central onde se encontra o sujeito diante do Outro.

Se, para a psicanálise, o percurso do sujeito vai até a descoberta da não-garantia do Outro, a ciência, por sua vez, evita se interrogar quanto a seu próprio estatuto<sup>116</sup>, o que levaria o cientista, por consequente, a investigar que lugar ele ocupa enquanto sujeito. Nesse sentido, o corpo da ciência torna-se o objeto *a* para o cientista, uma vez que ele se transforma na causa da enunciação do discurso científico. Apesar de tudo, ele não é questionado nem pelo cientista, e nem pelo conjunto da comunidade científica.<sup>117</sup>

---

<sup>112</sup> Lacan, J., Ibid, p.238. Comentaremos com maiores detalhes esta passagem no capítulo que se segue deste nosso trabalho.

<sup>113</sup> Lacan, J, Ibid, p.239.

<sup>114</sup> Lacan, J, Ibid.

<sup>115</sup> Lacan, J, Ibid, p.140.

<sup>116</sup> Lacan, J, Ibid., p.238.

<sup>117</sup> Ao chamar atenção sobre o projeto da ciência de "não querer nada saber" quanto à causa do que o cientista faz, Lacan nos adverte quanto ao risco da psicanálise acabar caindo num dogmatismo, assim como a religião: "A ambiguidade que persiste sobre a questão de se saber o que

Entretanto, além do que é comum (a função da primazia do significante) e além do que é dissociado (a questão da causa do sujeito) entre a ciência e a psicanálise, parece que o que há de mais decisivo nesse seminário é o seguinte: na ciência (apesar dela) assim como no inconsciente, existe um saber, "o qual não deve ser concebido como um saber finalizado, acabado"<sup>118</sup>. Acreditamos que essa tese, de um sistema não fechado, não completo (que se apresenta tanto na psicanálise quanto no trabalho ao nível subjetivo do cientista) levou Lacan, no decorrer desse seminário, a estabelecer a relação entre ciência e psicanálise, mais particularmente em relação ao estatuto de cientificidade da psicanálise.<sup>119</sup> Essa relação encontra-se ratificada na afirmação do método cartesiano como passo inaugural da psicanálise. Esse método inaugura "o esvaziamento" do sujeito em relação ao saber dado, e a apreensão do objeto (mesmo sendo impossível - cf. Koyré), não mais pela corrente significante, mas pelos pequenos "sulcos", as pequenas letras que o cercam. Queremos salientar que esse método se constitui em relação a um real, por uma materialidade como a letra. Assim como a ciência, a obra de Lacan revela que a psicanálise se serve dessa materialidade para afastar-se do idealismo. Notamos que, em todo esse seminário (*Livro XI*), essa materialidade está presente como concepção. É o que se demonstra quando Lacan fala de um ponto de "referência" como causa que determina a estrutura do sujeito. Causa essa, sem dúvida, difícil de ser apontada, pois, assim como o método do sujeito cartesiano que só aparece em sua plenitude por intermédio de uma dúvida, o inconsciente só se torna certeza quando

---

existe na análise de redutível ou não para a ciência, explica-se ao se perceber que ela implica, de fato, num além da ciência... Por esse caminho, a análise poderia cair sob o golpe de uma classificação que a colocaria no mesmo plano do que algo cujas formas e história evocam tantas vezes a analogia - ou seja uma igreja, e conseqüentemente uma religião." (Lacan, J. *Le Séminaire Livre XI*, op. cit. p.239). A esse respeito, ver nossas considerações no apêndice: "Sobre a Weltanschauung")

<sup>118</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.122.

<sup>119</sup> cf. Lacan, J., *Ibid*, p.23/24.

falha em relação a ela. De qualquer maneira, constatamos através a obra de Lacan que existe uma ligação entre esse campo da certeza (pela dúvida) e o momento do sujeito (cientista) onde o inconsciente se "evidencia"<sup>120</sup>. Citemos Lacan a esse respeito:

"É essa ligação que eu expressei, ao aproximá-la do método de Newton, Einstein, Planck, método a-cosmológico, no sentido de que todos esses campos se caracterizam por traçarem no real um sulco novo em relação ao conhecimento que poderíamos atribuir a Deus, por toda a eternidade".<sup>121</sup>

Se consideramos que "Deus é inconsciente", podemos compreender esse trecho de Lacan como a afirmação de uma ligação íntima entre a relação do sujeito, em relação à verdade (subjativa), e a sobredeterminação pelo significante da verdade, no campo teórico do método científico. Trata-se de uma relação que se justifica pelo fato de que, tanto o sujeito quanto a ciência tocam o "real" pela "letra". São letras enquanto "significantes" que se apresentam na natureza por uma comunicação entre eles, sem se referir a ninguém e sem trazer em si qualquer significação<sup>122</sup>. Aliás, foram essas letras no real, instauradas pelas fórmulas da ciência, que abriram os sulcos, cada vez mais amplos, e que transformaram o cosmos em um "a-cosmos", isto é, o mundo acabado em um universo infinito.<sup>123</sup> É certamente nessa defasagem entre o saber e a verdade, entre um saber previamente dado e uma ver-

---

<sup>120</sup> Lacan, J, Ibid, p.116.

<sup>121</sup> Lacan, J, Ibid, p.116. Lembramos mais uma vez a analogia estabelecida por Lacan entre a "Theoria" para o cientista e a "teo-logia" na medida em que o que interessa tanto à ciência quanto à teologia é a questão de Deus, como suposto saber. (ver "La Méprise du sujet supposé savoir" in *Scilicet* n°: 1, op. cit. p.39)

<sup>122</sup> Ver nosso capítulo sobre Descartes, especificamente no que diz respeito ao que J.A. Miller chama "o significante sem intenções".

<sup>123</sup> Vale salientar que a expressão "a-cosmos" é utilizada por Lacan não apenas no sentido de um mundo aberto, infinito como em Koyré. O prefixo "a" dessa expressão deve ser entendido menos como uma negação do cosmos do que como "a" de objeto a, isto é, de um real que pode ser encarnado por infinitas formas de materialidade.

dade cuja causa é o objeto (enquanto este se perde e insiste nas voltas da letra, nos sulcos da pulsão)<sup>124</sup> que Lacan pode afirmar que a causa do desejo é o objeto *a*. Objeto cujo interesse, para Lacan nesse seminário, é de se encontrar como "o que o homem, há três séculos, definiu na ciência"<sup>125</sup>, já que essa opera o real através da letra e introduz sempre um novo saber.

Para concluir, parece que Lacan, ao "rearticular" o objeto perdido de Freud com a tese do "inconsciente estruturado como uma linguagem", dá uma outra dimensão ao trauma e à busca freudiana de uma fixação do real. Por intermédio do objeto *a*, Lacan indica o estatuto "não ôntico" do objeto, não realizado do inconsciente - o que, conseqüentemente, o leva a redefinir o estatuto do sujeito diante da determinação, ao mesmo tempo indeterminada do simbólico, diante do real. Talvez esse seminário esteja anunciando, naquela época, pelo intermédio do "significante irreduzível", "*non-sensical*", o que Lacan irá chamar mais tarde de letra. Talvez o que ele denominou, nesse *Seminário XI*, de "sulcos" feitos pelo real, corresponde ao que ele definirá como "*lituraterre*", ou melhor, a letra que limita, demarca o campo entre o simbólico e o real. "Borda, afirma Lacan, do buraco no saber, que a psicanálise designa exatamente quando trata da letra."<sup>126</sup>

Segundo *O Seminário XI* e o da Identificação, essa letra é a que assimilamos à função do significante mestre, isto é, daquele significante irreduzível, "*non-sensical*", feito de não-sentido. Assim, a letra delimitaria o real como na ciência, já que ela é o que se coloca entre "o gozo e o saber", entre a materialidade de uma substância<sup>127</sup> - mítica talvez - e o que lhe devolve um sentido. Mais tarde, em 1971, com a preocupação de definir essa materialidade primeira, Lacan vai tentar res-

<sup>124</sup> De fato, Lacan, nesse seminário, coloca no mesmo plano o objeto do desejo e o objeto da pulsão: "O objeto do desejo é a causa do desejo, e esse objeto, causa do desejo, é o objeto da pulsão." (Lacan, J, *Le Séminaire livre XI*, Ibid., p.220).

<sup>125</sup> Lacan, J, Ibid, p.246.

<sup>126</sup> Lacan, J, seminário não publicado de 12 de maio de 1971.

<sup>127</sup>. cf. Lacan, J, *Le Séminaire livre XX*, Ibid.



ponder a essa exigência de um achado material, pela distinção seguinte: por um lado, a escritura, a letra enquanto real e conseqüentemente pontual e absoluta; por outro lado, o significante enquanto ele implica na relação dialética imanente ao campo simbólico. Talvez seja nesse sentido que ele compara, particularmente nesse seminário não publicado de 1971, a ciência e suas leis com a escritura: leis de Newton que só escrevem um mundo abstrato, mundo das escrituras em defasagem com o mundo sensível. "Só existe o reto na escritura, afirma Lacan nesse seminário, e só existe medição com o céu."<sup>128</sup>. Talvez seja por esse intermédio, pelo duplo fato de realçar uma realidade primeira e irreduzível (o trauma freudiano) por um lado, e, por outro, o real pelo objeto *a* - e a sua inscrição - que Lacan, segundo o subtítulo que J.A. Miller dá ao segundo capítulo de *O Seminário livro XI*, separe "nosso" inconsciente, ou melhor o dele, do inconsciente de Freud.

---

<sup>128</sup>Lacan, J, seminário não publicado de 12 de maio de 1971.

### 3.3. O COGITO CARTESIANO E A CIENCIA

#### A "TRAVESSIA" DA CIENCIA IDEAL (OU ENTRE A CERTEZA E A VERDADE)

A importância de Descartes, em particular do *cógitio* cartesiano, na obra de Lacan é bem conhecida. Essa importância é tão essencial para a psicanálise que Lacan, apesar de insistir na irreduzibilidade da psicanálise frente aos critérios científicos, segue os critérios da história da ciência e atribui a Descartes (junto com Galileu) o papel de fundador da ciência moderna. A relevância de Descartes é para a psicanálise tão fundamental que Lacan não se restringe a essa tese puramente epistemológica, mas aponta para uma outra que lhe é decorrente, qual seja, a tese que enquanto condição de possibilidade da ciência, o sujeito cartesiano é, conseqüentemente, a própria condição de possibilidade do sujeito da psicanálise. Se retomarmos a tese já mencionada da subtração realizada pela ciência frente a causa do sujeito, podemos anunciar que o lugar que Descartes ocupa é aquele do sujeito dividido entre a certeza (dada pelo saber) e a verdade. Nesse sentido, certeza e verdade são dois planos de uma divisão subjetiva que é a grande questão para a psicanálise.

A partir das referências maiores na obra de Lacan, me proponho nesse capítulo analisar primeiramente a relação entre a ciência e a psicanálise, em seguida entre a ciência e Descartes e por fim, entre este e a psicanálise.

No texto "Função e Campo da fala e da linguagem em psicanálise", refletindo sobre a relação entre psicanálise e ciência, Lacan afirma:

"A psicanálise desempenhou um papel na direção da subjetividade moderna e ela não poderia sustentá-lo sem ordená-lo no movimento que na ciência o elucida." <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Lacan, J., *Écrits*, *ibid*, p. 283.

Observamos nessa passagem a necessidade, da parte de Lacan, de associar a psicanálise ao campo da ciência e, conseqüentemente, a exigência de estabelecer fundamentos e critérios de formalização. Por meio desta formalização, Lacan critica a objetividade da experiência analítica e da simulação do método experimental que reduziriam o campo psicanalítico a uma espécie de "psicologização" ou de uma pseudo-"ciência". Assim, contra essas práticas, ele evoca o trabalho daqueles que designou, nessa época, como "praticantes da função simbólica" - incluindo, entre estes, particularmente, os psicanalistas. Nesse contexto, ele situa a psicanálise como determinante de uma nova ordem das ciências. Essa nova ordem, segundo Lacan, deve-se essencialmente ao questionamento da noção de homem como princípio explicativo e, conseqüentemente, à proclamação de um anti-humanismo" teórico feito pela antropologia. Trata-se, em última instância, de um "anti-humanismo" instaurado pelo estruturalismo no qual Lacan sustenta, desde essa época, a crítica que manterá em toda sua obra e que retomará explicitamente alguns anos mais tarde em "A Ciência e a Verdade": "Uma coisa é certa: se é aí que se encontra o sujeito, no nó da diferença, qualquer referência humanista torna-se supérflua, pois é ela que ele corta."<sup>2</sup> É assim que nesse projeto estruturalista de 1953, ele situa, ao lado da antropologia, a importância da linguística como ciência-piloto das ciências do homem e como modelo de cientificidade para a psicanálise, tal como ela se instaurou com Claude Lévi-Strauss para a antropologia. Para Lacan dos anos cinquenta, se a psicanálise se quer científica, ela deve ser estrutural e obrigatoriamente fundar uma nova classificação que privilegie as ciências do homem como ciência da subjetividade.

Onze anos mais tarde, no *Seminário livro XI*, podemos afirmar que esse questionamento da relação entre psicanálise e ciência, tomará uma outra direção

---

<sup>2</sup> Lacan, J. - *Ibid*, p.857.

ao introduzir-se o objeto pequeno a , direção nova que conduzirá à um novo "papel da psicanálise na subjetividade 'moderna'".<sup>3</sup> Durante os anos que se inserem entre o texto de 1953, "Função e Campo da Fala e da linguagem em Psicanálise", e o seminário de 1964, *Os Quatros conceitos fundamentais da Psicanálise*, diríamos que a tentativa de Lacan foi a de realizar o projeto, já explícito de 1953, de balizar os fundamentos da psicanálise. Com esse fim, ele se afasta da psicologia, a "retornar a Freud", demonstrando a célebre tese do inconsciente estruturado como uma linguagem e, finalmente, a realizar a formalização da psicanálise, recorrendo, nesta época, a ajuda da linguística, ele funda o que se pode denominar de "lógica" do significante. Nesse projeto, podemos observar que Lacan se situa em uma posição intermediária, diríamos de tensão, entre uma "dialética" (sem síntese) no campo clínico e uma lógica.

No *Seminário livro XI*, recolocando a mesma questão - "se a psicanálise é uma ciência"-, Lacan assinala a insuficiência da pesquisa que se quer associada à perspectiva hermenêutica. Ele assinala também a fragilidade de especificar-se uma ciência por um objeto que seja definido a partir de uma operação pretensamente reprodutível da experiência. Definir uma ciência pelo objeto não é suficiente, pois, como nos ensinou A. Koyré ("com" Lacan), "esse objeto muda...no curso da evolução de uma ciência."<sup>4</sup> Quanto à praxis, a definição é insuficiente, pois a noção da experiência, "entendida como o campo que determina uma praxis"<sup>5</sup>, inclui certas experiências como a experiência mística, a arte e o erotismo que não fazem parte do campo científico. Se a ciência quer se definir por uma praxis, esta noção deve ser

---

<sup>3</sup> A este propósito, Lacan comenta : O corpo da ciência, só conceberemos seu porte ao reconhecermos que ele é, na relação subjetiva, equivalente ao que chamei aqui de objeto a minúsculo" (Lacan, J. *Le Séminaire livre XI*, Ibid, p. 239).

<sup>4</sup> Lacan, J., Ibid, p. 13.

<sup>5</sup> Lacan, J., Ibid.

delimitada ao que Koyré nomeia por experimentação, isto é, uma experiência produzida nos moldes da teoria já prévia.

Mostrando que nem a pesquisa, nem o objeto (definido pelos critérios de cientificidade), nem a experiência, nem o campo que determina uma *praxis* são suficientes para definir uma ciência, Lacan se propõe defini-la, seja pelo desejo, seja através das fórmulas. Como a questão do desejo do homem da ciência permaneceu fora do campo da ciência, Lacan deixa essa questão aberta, procurando abordá-la através do desejo do analista.

Aos quatros conceitos freudianos (o inconsciente, a repetição, a transferência e a pulsão), Lacan acrescenta o de objeto pequeno *a*. É através deste conceito que uma nova via é introduzida para pensar o estatuto da psicanálise e a sua relação com a ciência. Este lugar que Lacan concede ao objeto nesse seminário parece-nos testemunhar um percurso que assinala uma distância de sua primeira proposição de um "mero" "retorno a Freud". Agora, com o conceito de objeto *a*, Lacan inaugura uma nova reflexão entre psicanálise e sua relação com a ciência, que aponta para uma perspectiva que não se restringe ao simbólico, mas também e sobretudo introduz o real no sentido daquilo que Lacan próprio considerou como sua resposta sintomática,<sup>6</sup> isto é, sua própria invenção. Diferentemente dos projetos que pre-

---

<sup>6</sup> Lacan no seminário do 13 de Abril de 1976, "Le Sinthome" afirma : Eu inventei o que se escreve como o real". Interessante notar que, diferentemente de outros conceitos onde Lacan atribui sua origem a Freud, o Real é considerado pelo próprio Lacan como sua própria invenção, o que o distingue de Freud, o que lhe singulariza, o que comporta a marca de sua própria autoria, no sentido de original e independente de Freud. Nesse sentido, o Real é um conceito que justifica sua similitude com seu nome próprio uma vez que ele pode ser considerado como o traço que identifica este autor e o diferencia em relação aos outros. É ainda nesse contexto, enquanto marca de sua própria invenção que Lacan permite fazer uma analogia entre o estatuto deste conceito na história da psicanálise e a obra como "sinthoma", como o que singulariza Joyce como sujeito. Se interpretarmos que o "sinthoma" de Joyce seria o que sob forma de uma "suplência" substituiu o Nome do pai, propiciando por outras vias a "constituição de uma raça", isto é, o que remeteria a um referente de origem, o real, por seu lado, seria o que pretende, no caso de Lacan, responder a um "nova" geração de analistas cuja teoria se respaldaria em um nova concepção do inconsciente - o que justificaria o subtítulo atribuído por J. A.

tendem analisar a psicanálise a partir do objeto como critério de cientificidade, Lacan propõe analisar a ciência através de concepções próprias à psicanálise, em particular, através do objeto *a*. Assim, demonstrando que esse objeto se define por um constrangimento lógico sem ser puramente abstrato e também não menos real, Lacan propõe pensar "o corpo da ciência" como objeto nas relações do sujeito ao Outro.

Se tomarmos essa problemática a partir da perspectiva da relação entre Descartes e psicanálise, veremos que é no curso do exame do estatuto do conceito de inconsciente que Lacan introduz a questão do objeto *a* como causa do desejo - e, conseqüentemente, a perspectiva ética - e enuncia que "o encaminhamento de Freud é cartesiano."<sup>7</sup>

Em uma primeira perspectiva, Lacan aproxima Descartes e Freud pela via do processo de duvidar: assim como Descartes, Freud, a propósito do esquecimento no sonho, parte da dúvida para alcançar a certeza. A homologia entre Freud e Descartes se baseia segundo Lacan na constatação que, para além da consciência, existe pensamentos que só são representados pela articulação com a dúvida. No relato do sonho, o que não se apresenta como certo, o que falha, o que é incerto e aparece no conteúdo manifesto do sonho como discurso, é sinal de certeza de um outro pensamento que se revela ausente, inconsciente. Trata-se de uma realidade própria à constituição do sujeito, uma realidade constituída pela linguagem, por

---

Miller à transcrição de um dos capítulos do *Seminário XI*, qual seja, "O inconsciente freudiano e o nosso". É ainda nesse sentido que Lacan ainda nesse seminário de 1975/1976 reafirma que quanto ao real ele inventou, renovou algo na psicanálise que não se reduz a um mero retorno a posição de Freud: "...l'instance du savoir que Freud renouvelle, je veux dire rénove, sous la forme de l'inconscient, est une chose qui ne suppose pas du tout obligatoirement le réel dont je me sers. J'ai véhiculé beaucoup de choses freudiennes, j'ai même intitulé une chose que j'ai écrite "La Chose Freudienne", mais, dans ce que j'appelle le réel, j'ai inventé quelque chose, qui s'est imposé à moi...C'est ma façon à moi de porter l'élucubration freudienne au second degré, de porter le symptôme lui-même au second degré...on peut dire que le réel est ma réponse symptomatique." (Lacan, 1975-1976, Ibid, Séminaire du 13 Avril 1976).

<sup>7</sup>Lacan, J., Ibid, p. 38.

isso que em termos freudianos se designa como traços mnêmicos ou em termos lacanianos, como significantes. Esta realidade é aquela que tem o sentido, diz Lacan, de *Gedanken*, termo freudiano que se traduz pelo termo "pensamento" e que se aproxima da concepção de pensamento em Descartes. Lacan assinala que tanto para Descartes quanto para Freud o pensamento tem como constituição a dúvida, isto é, a dúvida é condição de possibilidade da articulação das palavras ou do que para Lacan se operacionaliza como articulação significante. Assim o que há de comum entre o pensamento do inconsciente e a dúvida dita metódica é que ambos conduzem à articulação da trama simbólica, acarretando, como efeito, o sujeito na única certeza que lhe assegurará sua existência, qual seja, seu "eu penso". Essa certeza surgirá a partir dessa dúvida operada sobre representações que o sujeito acredita possuir. Dito de outro modo, o sujeito cartesiano tem o mesmo trajeto que o sujeito do inconsciente, pois ambos extraem das representações sua falta de saber. No caso de Descartes foi conduzindo a dúvida a seu paradoxo extremo (a dúvida designada pelos comentadores como hiperbólica) que o sujeito na sua certeza de sujeito pensante surge.

Entretanto, se Descartes consegue provar que o pensamento é a certeza irredutível do sujeito, quanto à relação entre pensamento e ser, ou antes, diante da verdade desse pensamento, ele é obrigado a admitir que o pensamento não é suficiente para garantir sua verdade. Frente a essa constatação da insuficiência do pensamento, Descartes se encontra constrangido a apelar para uma garantia "fora" do pensamento, ou seja, ele se conduz para o campo de um Outro exterior ao pensamento com a finalidade de ali encontrar alguma certeza quanto à verdade do que se pensa. Interessante notar que é, portanto, Descartes que introduziu a diferença tão cara à psicanálise entre verdade e certeza: certeza do "eu penso" que se instaura no nível do pensamento, isto é, de um ser "estruturado como uma linguagem", e verdade que indica o limite dessa certeza e impossibilidade do sujeito de encontrar no

saber desse pensamento a verdade de seu ser. É o próprio Descartes que mostrou que há pensamentos, como no caso do sonho, em que o sujeito se encontra na impossibilidade de articular em sua certeza a aparente evidência: "então eu sou".

A analogia entre Freud e Descartes é, em um primeiro nível, aquela de poder estar certo: no caso específico do sonho, a dúvida, o deslocamento e a condensação que vestem o pensamento latente, que conduzem o sujeito a duvidar, são apoio da certeza. Entretanto, se a certeza é o ponto comum, Freud vai certamente além dessa garantia oferecida pelo pensamento, dessa garantia daquilo que o sujeito acredita saber (através do seu pensar) ser. Assim, no item "O esquecimento de sonhos" do sétimo capítulo da *Interpretação dos Sonhos*, ele mostra que não existe nenhuma garantia de que um sonho, enquanto ele está enunciado, ocorreu realmente. Ou seja, para Freud, há sempre uma defasagem entre o relato (o que o sujeito acredita em sua "consciência de si" pensar enquanto sonhador) e o sonho. É aliás o que nos afirma o próprio Freud: "Acontece com bastante frequência que quando procuramos voltar a atenção para um de nossos sonhos, descobrimos-nos lamentando o fato de que, embora tenhamos sonhado muito mais, não podemos recordar nada, a não ser um fragmento isolado que, ele próprio, é lembrado com uma incerteza peculiar."<sup>8</sup> E mais que incerto, há sempre um "umbigo do sonho", "o ponto de onde ele mergulha para o desconhecido". Freud, assim, isola o que se efetua do lado da enunciação do sonhador, a saber, um "eu não estou certo, eu duvido". E Lacan acrescenta que essa dúvida não incide sobre o juízo ou o pensamento do sonhador, isto é, ela não concerne à verdade (desse juízo), mas à certeza que, entretanto, falta, manca e é impossível ser garantida pelo saber. Sendo que é aí nessa balança entre o pensar e o ser que se encontra a distância entre Descartes e Freud ou, como assinala Lacan, é justamente entre os jogos do "eu sou" e do "eu penso" de

---

<sup>8</sup> Freud, S., *A Interpretação dos Sonhos*, p. 546.



um lado e da verdade e da certeza do outro que se situa a dissimetria entre Freud e Descartes :

"Quando Descartes inaugura o conceito de uma certeza que se manteria por inteiro no eu penso da cogitação, marcada por esse ponto de não-saída que há entre a nulificação do saber e do ceticismo, que não são de modo algum duas coisas semelhantes - poder-se-ia dizer que seu erro é crer que isto é um saber." (Lacan,J., Ibid, p. 212).

Com efeito, para Descartes, o que concerne à questão entre o pensar e o ser é mais o real do saber do que o verdadeiro, ou nos próprios termos de Lacan: "Para Descartes, no *cogito* inicial...o que visa o eu penso no que ele bascula para o eu sou, é um real."<sup>9</sup> Este verdadeiro, entretanto, estando fora do campo do real da linguagem, deve ser assegurado por um Outro não enganador que daria ao sujeito Descartes a verdade através de um saber suposto, uma certeza, mesmo que ela seja "falsa", ou como diz Lacan, mesmo que o Deus perfeito afirmasse que "dois e dois são cinco".<sup>10</sup> A verdade para Descartes surge, conseqüentemente, *a posteriori*, isto é, pela decisão de Deus, assegurador da verdade do saber. É, aliás, por esta razão que Lacan afirma que para Descartes não se trata da questão da verdade, mas de uma "eu penso" hipostasiado na sua certeza, isto é, de uma realidade absolutamente certa, uma realidade cujo estatuto inquestionável faria coincidir o real com um ser (pensante), excluindo, portanto, a verdade.

Para Freud, ao contrário, esse passo decisivo do "eu penso" cartesiano não pode ser atingido no caso do pensamento do sonho, pois é característico desse pensamento estar ausente. Ou dito de outro modo, é específico do sujeito inconsciente estar em casa ("chez lui"), de encontrar uma verdade nessa ausência da consciência do "eu sou" do sonho: "[...] Freud se dirige ao sujeito para lhe dizer o seguinte,

<sup>9</sup> Lacan,J., *Le séminaire livre XI*, Ibid., p.37.

<sup>10</sup> Lacan,J., Ibid.

que é novo: Aqui, no campo do sonho, estás em casa."<sup>11</sup> Para a psicanálise, esse "em casa" ("chez soi") não está restrito a nenhuma forma de representação que possa dar garantia: seja uma representação garantida por um Outro - o que requeriria um Outro do Outro, um pensamento pensante, *ad infinitum* - seja por uma representação da consciência do próprio sujeito. Em Descartes, diferentemente de Freud, essa verdade vai ser respaldada em um Outro que garanta todo saber, o que o conduz em última instância a reduzir a verdade que ele mesmo distinguiu da certeza, à certeza, mesmo que agora ela não se situe mais no nível de um saber qualquer, mais no campo das "verdades eternas":

"Quel est le statut du sujet là où ça pense sans savoir, non seulement ce que ça pense, mais même que ça pense? Entendez sans pouvoir jamais le savoir. Ce que cela suggère à tout le monde, c'est là, ça est encore plus fortement, à condition que quelqu'un d'autre puisse en savoir quelque chose."<sup>12</sup>

Para Descartes, esse "qualquer outro" ("quelqu'un d'autre") que tinha o poder de "saber alguma coisa" ("savoir quelque chose"), o suposto saber era Deus, o Suposto Saber que pretendia garantir a condição de possibilidade do pensamento, quer dizer, a verdade.<sup>13</sup> Nessa perspectiva, se existe uma convergência entre

---

<sup>11</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.45.

<sup>12</sup> Lacan, Extrato de Lacan de Robert Georjin, *Cistre-Essais*, 1977 in "La Lettre Mensuelle de l'École de la Cause freudienne, n°102, p.55.

<sup>13</sup> A esse propósito, retomemos a passagem já citada do Seminário XI onde Lacan comenta o erro de Descartes: "...poder-se-ia dizer que seu erro [de Descartes] é crer que isto é um saber. Dizer que ele sabe alguma coisa dessa certeza. Não fazer do eu penso um simples ponto de desvanecimento. Mas é que ele fez outra coisa que concerne ao campo que ele não nomeia, onde erram todos esses saberes de que ele disse que convinha colocá-los numa suspensão radical. Ele põe o campo desses saberes no nível desse sujeito mais vasto, o sujeito suposto saber, Deus...É aí que se coloca a questão das verdades eternas. Para assegurar-se de que não há de modo algum diante dele um Deus enganador, lhe foi preciso passar pelo meio de um Deus - não é aliás tanto assim de um ser perfeito que se trata em seu registro, mas de um ser infinito." (Lacan, J., *Le Séminaire Livre XI*, *Ibid.*, p. 204/205). Veremos no fim desse capítulo como Descartes, introduzindo o infinito, ou antes, Deus como idéia eterna, instaura o campo do

Descartes e Freud quanto à certeza fundada do sujeito, eles divergem quanto à relação entre o pensamento e o sujeito: enquanto para Descartes, "de pensar, eu sou", quer dizer, pensando eu tenho a garantia de meu ser, mas não a verdade como garantia do Outro, para Freud o sujeito no campo do inconsciente está em casa, pois é em casa e não no campo do Outro garantidor da verdade, que o sujeito vai situar a verdade do seu desejo - mesmo que esta verdade se constitua na relação com o Outro. Para Descartes, esse pensamento, esse "eu penso" por onde vai se revelar o sujeito, deve ser garantido por um Outro, Deus, "que não seja enganador", isto é, que seja garantia da verdade do saber do sujeito. E é somente através de um "Outro que não seja enganador"<sup>14</sup> que o sujeito encarnando o real em sua própria divisão de sujeito pensante (como "o que visa o *eu penso* no que ele bascula para o *eu sou*,...")<sup>15</sup>, pode encontrar a dimensão da verdade. É, portanto, somente na certeza (mesmo que seja do Outro) que Descartes pôde conceber a verdade ou a relação entre o pensar e o ser:

"...o verdadeiro fica de tal modo de fora que é preciso que Descartes em seguida se assegure, de quê? - senão de um Outro que não seja enganador e que, por cima de tudo, possa garantir, só por sua existência as bases da verdade, possa lhe garantir que há em sua própria razão objetiva os fundamentos necessários para que o real mesmo de que ele vem se assegurar possa encontrar a dimensão da verdade." <sup>16</sup>

Ora, de um outro ponto de vista diferente de Descartes para Freud, o sujeito do inconsciente existe, "se manifesta,... isso pensa antes que ele entre na cer-

---

Suposto Saber que é, por seu lado, a condição de possibilidade do campo da ciência e consequentemente do inconsciente.

<sup>14</sup>Lacan, J., Ibid., p. 37.

<sup>15</sup>Lacan, J., Ibid.

<sup>16</sup> Lacan, J., Ibid.

teza".<sup>17</sup> Nesse sentido, o inconsciente freudiano é irreduzível a uma hermenêutica que o conduziria a um sentido último ou a uma substância ontológica qualquer.<sup>18</sup> E é ainda nesse sentido, isto é, para evitar a redução do inconsciente a uma referência ontológica clássica, que podemos compreender a "categoria" um tanto enigmática que Lacan utiliza para definir o inconsciente, qual seja, a de pré-ontológico.

Acredito que essa expressão aponta para um aparente paradoxo da posição de Lacan frente ao problema do ser, pois ela ao mesmo tempo que desvincula a psicanálise do campo da ontologia, cria um elo entre esta e uma suposta substância. Entretanto, deve-se salientar que, diferentemente da ontologia clássica, a "substância" implícita nesta expressão não deve ser entendida como "algo" que precede ou se restringe a algum tipo de "complementariedade" que comportaria uma substância no sentido de essência. Trata-se, antes, de uma substância definida como "algo" que seria anterior ou irreduzível a uma possibilidade de identificação entre o que pode vir do Outro e o que concerne o sujeito. Dito de outro modo, o termo "pré-ontológico" parece designar para Lacan a irreduzibilidade do inconsciente a uma categoria ontológica qualquer, ou seja, a impossibilidade estrutural de um significante se acoplar ao significado ou, como queria uma certa interpretação da obra de Saussure, da linguagem se compor em signos - signos que seriam definidos como unidades complementares e irreduzíveis. No caso específico do sonho, esta irreduzibilidade é aquela do ser do sujeito inconsciente frente ao sentido, ou antes, irre-

---

<sup>17</sup> Lacan, J., Ibid.

<sup>18</sup> Alguns anos mais tarde, em " De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité", Lacan chama mais uma vez atenção para a distinção entre a psicanálise e a hermenêutica nos termos que se seguem: " Pour tout dire, elle [la psychanalyse] exclut les mondes qui s'ouvrent à une mutation de la conscience, à une ascèse de la connaissance, à une effusion communicative. Ni du côté de la nature, de sa splendeur ou de sa méchanceté ni du côté du destin, la psychanalyse ne fait de l'interprétation une herméneutique, une connaissance, d'aucune façon, illuminante ou transformante." (Lacan, J., *Scilicet*, n° 1, op. cit., p.52).

ditibilidade do sujeito inconsciente a uma identificação de seu ser, a uma consistência significativa, pois o real para a psicanálise indica uma ausência que é de fato a condição de possibilidade da alteridade, do discurso sobre o ser<sup>19</sup>:

"O sujeito não vê onde isso vai dar, ele segue, ele pode até mesmo oportunamente se destacar, dizer para mim mesmo que é um sonho, mas não poderia em nenhum caso se apreender dentro do sonho à maneira como, no *cogito* cartesiano, ele se apreende como pensamento. Ele pode se dizer - *Isto não passa de um sonho*. Mas não se apreende como quem se diz - *Apesar de tudo, sou consciência deste sonho*." <sup>20</sup>

Enquanto que para Descartes, segundo Lacan, o estatuto do sujeito confunde o pensamento com o ser, elevando a coisa pensante (*res cogitans*) à categoria ontológica, para Freud, o sujeito do sonho se encontra para além do sonho, em um encontro faltoso, em um ponto onde o "je pense" pode se "desvencilhar" não da garantia do dito, da certeza, mas do dizer, de sua enunciação, de sua verdade. Para Lacan o que Descartes "negligenciou" em relação a Freud foi que o "eu penso [...]" não pode ser destacado do fato de que ele só pode formulá-lo dizendo-o para nós [...]", isto é, ele só pode existir através da linguagem.<sup>21</sup> Em uma declaração mais recente, Lacan resumiu essa diferença nos seguintes termos:

"Descartes déduit justement que le sujet est, du seul fait qu'il pense, mais il omet que de penser est une opération logique dont il n'arrive nullement à purifier les termes seulement pour en avoir évacué toute idée de savoir. Il élide que ce qui est comme sujet, c'est ce qui pense, ouvrez les guillemets

<sup>19</sup> É bem nesse sentido que, como assinala B. Bass, o termo pré-ontológico pode remeter a uma concepção transcendental tal como Kant a designava uma vez que o inconsciente não é uma categoria ontológica, mas indica a condição de possibilidade da própria ontologia, ou do discurso sobre o ser (cf. Bass, B., "La place du sujet" in *Descartes et les fondements de la Psychanalyse*, Navarin-Osiris, 1988, p.38).

<sup>20</sup> Lacan, J., *Le Séminaire Livre XI*, op. cit., p. 72.

<sup>21</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 37.

"donc je suis". Mais il arrive que ça pense là où il est impossible que le sujet en articule ce 'donc je suis'. Parce que là est exclu structurellement qu'il accède à ce qui, depuis Descartes, est devenu son statut sous le terme de conscience de soi...Il n'y a qu'une chose qui cloche, c'est que ça ne peut dire d'aucune façon 'donc je suis', c'est-à-dire se nommer comme étant ce qui parle."  
(Lacan,J., "Lettre Mensuelle, N°102; op. cit., p. 55)

Observamos que o que está em questão nesta passagem é a oposição entre o dito e o dizer, entre o saber e a verdade. Sendo que o lugar desse dizer no que concerne à questão da verdade da psicanálise é, para Lacan, uma verdade do meio-dizer, uma vez que "o inconsciente pode se exercer no sentido do engano ("tromperie") - fato que não tem para ele [o próprio inconsciente] nenhum valor de objeção [nenhum juízo de valor negativo] . Com efeito, como não poderia haver verdade da mentira? - essa verdade que torna perfeitamente possível, contrariamente ao pretense paradoxo (do mentiroso) que eu afirme: minto"<sup>22</sup>. Dito de outro modo, a verdade do inconsciente se distingue da verdade de uma certa lógica, pois, longe de implicar em um paradoxo, a defasagem entre o que se diz (no nível do enunciado) e o que se quer dizer (no nível da enunciação) lhe é constitutiva. Assim, é possível, do ponto de vista da lógica inconsciente, afirmar que "eu minto" ao mesmo tempo que, no ato dessa afirmação, eu digo, por outro lado, a verdade. Nesse sentido, a função do sujeito da certeza deve ser distinta da procura da verdade, uma vez que para a psicanálise o sujeito da certeza é sempre um sujeito dividido.

Essa distinção entre o sujeito cartesiano e o sujeito da psicanálise é, em um sentido mais largo, respectivamente, aquela entre o sujeito que pode ultrapassar a dúvida por um Outro (Deus) garantidor da certeza, e o sujeito que ultrapassa a ilusão da identidade e se depara sempre com a impossibilidade de garantia vinda de um

---

<sup>22</sup>Lacan,J., Ibid, p. 38.

Outro. A partir dessa balança entre a certeza e a verdade que limita esta certeza, o "eu penso" torna-se "eu sou" no sentido ontológico, quer dizer, de um ser "substancializado". Enquanto que, para Freud essa balança, a rigor, nem sequer existe, pois para a psicanálise o sujeito permanece sempre nesse processo de pura não certeza e, de uma certa maneira, o "eu sou" é irreduzível ao "eu penso".

Como já anunciamos, a importância de Descartes para a psicanálise não se restringe a essas convergências com a obra freudiana. Veremos que seu lugar é tão fundamental que Lacan lhe atribui o papel de fundador da ciência moderna e, conseqüentemente, o considera como uma das condições de possibilidade da própria constituição da psicanálise:

"Ouso enunciar, como uma verdade, que o campo freudiano não seria possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano, por isso que a ciência moderna só começa depois que Descartes deu seu passo inaugural.

É desse passo que depende que se pudesse chamar o sujeito de volta para casa, no inconsciente ...".<sup>23</sup>

Em um ano posterior a este seminário, em "A ciência e a verdade" Lacan é explícito na enunciação de sua hipótese:

"...é inconcebível que a psicanálise como prática, que o inconsciente de Freud como descoberta tenham assumido seu lugar antes que nascesse - no século que foi chamado o século de engenho, o século XVII - a ciência, que deve ser considerada no sentido absoluto a que me referi anteriormente, sentido que provavelmente não faz desaparecer aquilo que havia sido instituído, antes, com o mesmo nome, mas que não encontra neste fato seu arcaísmo, ao contrário, puxa este fio em sua direção, de uma forma que, melhor do que qualquer outra, demonstra sua diferença."<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 47.

<sup>24</sup> Lacan, J. - *Écrits*, *Ibid.*, p. 857.

Interessante observar o caráter epistemológico e o relativismo histórico de Lacan nessas duas passagens. Constatamos que esse relativismo histórico, esse cuidado em contextualizar historicamente, em "periodizar", tem como ponto de referência a epistemologia de Alexandre Koyré. Acredito, entretanto, que as razões pelas quais Lacan utiliza os critérios da teoria da ciência são bem distantes dos ideais, muitas vezes não explícitos, da ciência. Parece que Lacan segue os cortes epistemológicos não porque ele acredite que eles retratam "o progresso" da ciência em direção aos seus últimos resultados ideais, mas porque estes critérios lhe pareceram estratégicos e eficazes para introduzir um relativismo e um "convencionalismo" necessários para afastar a psicanálise do ideal de ciência - do qual, aliás, ela própria se constituiu com Freud. Assim, dizer que a psicanálise surgiu com Descartes e que devemos a ele o passo inaugural da ciência é uma tese que introduz um relativismo histórico que rompe com os critérios de ciência ideal, com um certo "cientificismo" do qual Freud não conseguiu se desvencilhar. A posição epistemológica de Lacan é, portanto, bem diferente da de Freud.

Seguindo os critérios da ciência que situam a obra de Descartes a partir da crise do século XVII, Lacan evita os parâmetros estabelecidos por um ideal científico e estabelece uma genealogia para a ciência a partir do próprio percurso desta, incluindo a mudança de seus critérios e o estabelecimento de outras verdades, de outras formas de saber. Vale lembrar, entre outros historiadores, a interpretação de Ferdinand Alquié. Tal interpretação se baseia nos critérios de ruptura epistemológica que corresponderiam, no ensinamento de A. Koyré, ao corte entre a *épistémè* grega, antiga, de um lado e de outro a ciência moderna tal como Galileu a fundou. Em oposição a outros historiadores da filosofia que privilegiam o aspecto estrutural de um livro, isto é, o lugar que ele ocupa no sistema da obra de um autor, em detrimento de seu contexto, para Alquié, a ordem sistemática do pensamento cartesiano deve ser compreendida no tempo em que ela se desenvolve.



Em seu belo e pequeno livro sobre Descartes (*La philosophie de Descartes*), Alquié introduz Descartes pelo sujeito que ele foi, isto é, pela sua história, - desde o "Colégio", quando ele ambicionava uma ciência universal, até a sua filosofia propriamente dita. Seguindo esta mesma via histórica, Koyré, assim como Alquié, demonstra a existência de uma relação intrínseca entre vida e obra para Descartes. Assim, no curso de 14 de Março de 1944, Koyré relata a vida de Descartes, sua participação na guerra - em particular, no exército de Philippe de Nassau -, seu ofício de oficial e o desgosto que ele experimentou nessa experiência. Segundo ele, o Discurso do Método resulta de um início de aventura espiritual pela qual Descartes passou. Período que se inicia por um confronto com o saber já adquirido, período, portanto, de incerteza e de dúvida. Trata-se de um momento de crise subjetiva cercado de uma crise de costumes históricos onde Descartes confessa não ter aproveitado nada de tudo que ele havia lido. Segundo Koyré, é desse desgosto profundo que a dúvida se inicia no percurso do jovem filósofo. Esta dúvida que ali se desperta vai se prolongar até o fim de sua vida, em formas mais radicais como se testemunhará na sua luta contra superstições, prevenções, preconceitos e a falsa racionalidade escolástica. É, aliás, através da dúvida que ele consegue se desvencilhar da primeira forma de conhecimento, aquela baseada no conhecimento imediato, do senso comum, isto é, da intuição e do sentido. Em resumo, a partir desse "método", Descartes chega a questionar todos os ideais pré-estabelecidos e a estabelecer um critério que distingue a intuição e a sensação do verdadeiro pensar.

Todos os comentadores de Descartes concordam a propósito da importância da dúvida como critério de questionamento de todo conhecimento. No que nos concerne, essa dúvida nos parece importante não somente como critério epistemológico empregado para reconstituir a história de Descartes, mas sobretudo porque é na definição de qual tipo de dúvida a filosofia de Descartes implica que podemos

destingui-la ou não do ceticismo e, conseqüentemente, aproximá-la (ou não) da ciência.

É bem conhecida a analogia que se faz, a partir da dúvida, entre a filosofia cartesiana e uma tradição cética. Não é por acaso que Koyré, em suas "Entrevistas sobre Descartes", desenvolveu uma longa comparação entre Montaigne e Descartes. Entretanto, se a dúvida é o ponto de partida comum entre os dois autores, é também a partir desta mesma que podemos observar toda a diferença entre a posição cartesiana e a cética.

Segundo Koyré, a dúvida cartesiana se distingue da cética porque, diferentemente do ato de incerteza displicente em que esta última se baseia, ela resulta de um "ato livre, voluntário". Este ato decorre de uma decisão, de uma escolha de "suspender nosso julgamento" e de recusar "nossa crença" nas idéias que se apresentam a nós, enquanto que o processo de duvidar dos céticos não visa nada e está desprovida de regra. Se entendermos crítica como um confronto diferenciador que estabelece um saber, mas não o destrói, a dúvida de Descartes é, segundo uma expressão própria à Koyré, uma crítica enquanto crítica; ao passo que a dúvida cética não sendo nem mesmo uma escolha, não resulta em crítica alguma. Se, portanto, a recusa de todos os fundamentos que teriam como origem os sentidos e os órgãos de sentido foi o ponto de partida que justificou a analogia entre o Descartes e Montaigne, o caminho que os conduziu a seguir se distingue radicalmente.

Assim, Koyré mostra que a partir da recusa radical de todo saber, Descartes pôde escolher entre dois caminhos: ou a procura da certeza ou o ceticismo "à la Montaigne". Todos concordam com a interpretação mais frequente - nisso a interpretação de Koyré não foge à regra - que afirma que a escolha da certeza foi, a partir da dúvida e da incerteza, o caminho de Descartes.

Aliás é seguindo essa tradição que Koyré afirma que a dúvida cartesiana é uma "*demarche*" metodológica, "um ácido que dissolve os erros" e que tem como

alvo a perspectiva otimista de uma ordem bem distinta da falta de ação, de ausência de escolha própria à maneira de Montaigne. Nesse ponto, os intérpretes estão de acordo, todos os historiadores da filosofia não hesitam em afirmar que, diferentemente do ceticismo, a dúvida cartesiana se conduz em direção à ciência, à demonstração racional, a um ideal de *mathesis universalis* ou, dito de outro modo, ao conhecimento dedutivo e universal. Entretanto, o estatuto dessa dúvida metódica parece ainda aberta: segundo, por exemplo, um autor do campo freudiano Bernard Bass, que pretende "corrigir" (sic) Koyré, a dúvida cartesiana só ultrapassaria e finalizaria a dúvida iniciada pelos cétricos se a considerássemos como fictícia. Segundo esse autor, a dúvida tem necessidade de ser fictícia, forjada ("feinte"), pois se ela não o fosse, o sujeito cairia na incerteza do seu próprio ser. De fato, é preciso que a dúvida tenha um caráter de simulação, e não de dúvida real, para que Descartes pudesse constituir seu método e seu pensamento. Caso contrário, se a dúvida fosse real, Descartes estaria colocando em suspeita a realização, não somente dele enquanto sujeito, mas dele enquanto pensador.

Ora, se é verdade que a assimilação da dúvida à ficção é condição de possibilidade metódica para se alcançar uma certeza absoluta, não conseguimos observar nenhuma diferença entre a interpretação de Koyré quanto a essa questão e aquela do autor do campo freudiano. É verdade que é colocando a dúvida como método e ato voluntário, ficção "provisória e peremptória" e não ato vivido em seu desespero de sujeito sem método, que se situa toda diferença entre Descartes e Montaigne. No entanto, para que a dúvida cartesiana não se torne um simples meio de um discurso pré-estabelecido em seu ideal, é preciso, como observa Lacan, que ela seja algo mais que um puro método cujo fim seria ordenar a razão. Não é porque consideramos a dúvida cartesiana diferente daquela própria aos cétricos, que devemos reduzi-la a seu caráter metódico, no sentido, seguindo a expressão cara a Lacan, de uma "dúvida fria". Assim, sem negligenciar a interpretação que privilegia unicamente

a dúvida cartesiana em seu aspecto metodológico, nem, entretanto, propor uma interpretação psicológica, Lacan alerta que o que é "injustificável" do ponto de vista lógico não é, no entanto, menos racional. Nessa via, ele retoma em outros termos, a distinção koyreniana entre a dúvida cartesiana e a dúvida do ceticismo, assinalando que enquanto para este a questão da dúvida se desenvolve no nível da questão do real (real que aí não é definido já que, para os céticos, o real está atrelado à sensação), para Descartes, a questão da dúvida é aquela que concerne "o próprio sujeito enquanto ato inaugural".

Estou de acordo com o comentário de B. Bass quando ele afirma que a questão da dúvida cartesiana é importante para a psicanálise uma vez que ela inaugura o sujeito no que Lacan chama seu "ponto imanente de desvanecimento".<sup>25</sup> Entretanto, acredito que o que Lacan quer chamar atenção com essa expressão "ponto de desvanecimento" é menos o caráter de ficção (caráter já previsto nas interpretações que situam a dúvida como método) do que a própria divisão do sujeito no ato mesmo de duvidar. Aliás, se retornarmos a Freud, verificamos que este ponto de desvanecimento já se encontrava presente na sua obra quando, por exemplo, ele mencionava o ponto de umbigo, de desconhecimento no pensamento constitutivo do sujeito do sonho. Em ambos os casos, na dúvida do sonho ou na dúvida cartesiana, trata-se de um ato que é irreduzível ao projeto teleológico de conduzir a dúvida aos ideais de ciência.

Por um lado, é verdade que Descartes é aquele que através do saber demonstra a tese, cara à ciência e à psicanálise, de que o sujeito é produto da linguagem ou em termos lacanianos, a tese de que o sujeito é representado pelos significantes. No entanto, por outro lado, Descartes, através da distinção entre verdade e saber, é também o primeiro a demonstrar que o significante "não quer dizer nada" na natureza, que ele "não quer dizer nada" para ninguém e que,

---

<sup>25</sup>Lacan, J., *Le Séminaire livre XI*, op. cit., p. 204.

consequentemente, ele "não pode" responder pela significação do ser do sujeito. Nesse sentido, se por um lado, o *cógitio* cartesiano se define como uma substância (a coisa pensante) assegurada pelo saber, por outro, essa solução é insuficiente, pois Descartes constata que o *cógitio* não se define nessa operação senão como resíduo de um saber que, por sua vez, só pôde aparecer por um processo de esvaziamento de toda representação, ou seja, como aquilo que Lacan chamou de ponto de desvanecimento de todo saber.

É, aliás, porque o *cógitio* não pertence à representação senão como resíduo dessa operação de esvaziamento de toda representação que podemos entender porque ele se distingue por definição do eu da psicologia que se quer unificado e sintético - eu que, bem entendido, pretende se constituir na integridade, através de representações, de seus diversos atributos .

É, assim, que diante da questão do ser, do "*sum*" como significante marcado pela questão ontológica de "o que é que isso quer dizer?" ou "onde sou como ser pensante?", o sujeito Descartes não se contenta em responder com o saber, com o pensamento. Ao contrário, o sujeito percebe que a solução deve se encontrar fora do saber, já que o saber resulta de uma formalização, de puras fórmulas, da articulação significativa que, por definição, não representa o sujeito senão a despeito de todos os seus atributos e significações.

Lacan mostra que para que o sujeito possa responder pela questão de seu ser e aí se certificar, se faz necessário que ele sofra uma operação de identificação onde a idéia de Deus se iguale não a um significante, mas a uma referência originária: o traço unário. Assim, no seminário não publicado sobre a Identificação, o traço unário é definido como a diferença pura que permite desvincular o pensamento do círculo vicioso que pretende dar certeza ao "eu sou" apenas com o pensamento. Nesse sentido, ele é o ponto de referência que certificaria o sujeito em sua diferença em relação aos outros significantes. O traço unário pode, de uma certa

maneira, ser comparado à letra uma vez que todos os dois funcionam como ponto de inscrição, princípio de identificação que permite ao sujeito constituir o elo entre a linguagem e o real. No caso do sujeito Descartes, ele funciona como o ponto de ancoragem que permitiria, no campo do saber, do pensamento, interromper a articulação infinitamente metonímica da cadeia significante. Dito de outro modo, o traço unário como ponto mínimo de alteridade é o que torna possível a solução do impasse que se impôs frente à decalagem entre a certeza do saber e a resposta que o sujeito procura em seu ser. Enquanto o saber se apoiaria sobre uma série de significantes que o levariam a uma circularidade entre pensar e ser segundo um "pensar ser um ser pensante", o traço unário, em contrapartida propõe uma solução sobre o ser que seja imanente ao campo do pensamento.

Entretanto, se Deus enquanto encarnação do Outro é assegurado pelo sujeito através da idéia de pura alteridade (de traço unário), pelo fato de Ele ser definido estruturalmente como significante da diferença, Ele permanece ainda incapaz de responder à verdade que concerne ao ser do sujeito. Como sujeito, Descartes procura (aliás como todo sujeito) uma garantia (em si e não aquela estruturalmente proporcionada pelo traço unário) que possa responder de uma maneira absoluta à questão do lugar que ele, enquanto sujeito, ocupa. Entretanto, nessa procura, Descartes não encontra no Outro nenhum sinal em si que possa freiar essas identificações sucessivas como sujeito e ele se depara com a constatação de uma falta no Outro. Isto é, ele constata que a garantia que esse Outro pode lhe oferecer não estará jamais a altura de responder quanto a seu desejo, pois esse Outro, Deus, tem uma vontade própria que não lhe concerne diretamente, a ele, Descartes, enquanto sujeito.

Como mostra bem Zaloszyk, essa falta no Outro, ou antes essa falta no Outro de um significante que possa representar de modo absoluto o sujeito, é um fato de estrutura. Ela é estrutural uma vez que na relação do sujeito com o Outro, não é so-

mente a certeza do saber que é pertinente, mas sobretudo o desejo. Desejo que, por seu lado, se define na experiência analítica, pelo "encontro em algum lugar" de "seu limite", isto é, pela falta no Outro de um significante que possa garantir sua alteridade. Diante desse ponto "por princípio indecidível", ou antes, diante do real do desejo do Outro, o sujeito responde, hesitando entre duas posições: ora, como Descartes em uma primeira perspectiva, pretendendo responder a essa falta com o projeto de fazer, a partir da idéia de Deus como traço único, a *mathesis universalis*, ora como sujeito que se depara diante da impossibilidade de responder, através da identificação, ao que causa seu desejo. Esta impossibilidade ele constata pela evidência da falta no Outro.

De fato, o sujeito Descartes, apesar de seu esforço de encontrar sua identidade, sua certeza em si-mesmo, se encontra diante da verdade de não ser, segundo o estatuto diferencial oferecido pelo traço unário, senão o que os outros não são. É assim que observamos uma oscilação entre de um lado, um Descartes como aquele que coloca a dúvida como método e que abre a via científica da primazia do simbólico sobre o real e, de outro, um Descartes que vai para além da busca de garantia através das identificações e que se depara com a evidente constatação de que essa rede de significante não concerne inteiramente ao seu ser, mas somente às idéias eternas. Idéias, aliás, que estão alí porque Deus as estipulou como tais a seu bel prazer, isto é, pela sua vontade ou porque o próprio sujeito Lhe atribuiu uma posição de "suposto saber". Ele descobre, conseqüentemente, que a verdade de seu ser é aquela que se constitui em uma falta de significações nesse real articulado e organizado pelo significante. Ou seja, Descartes descobre que ele enquanto sujeito se define não por um ser, mas por uma "falta-de-ser".

Se retomarmos a diferença feita por Lacan na segunda questão de "Radiophonia" entre o corpo do simbólico ( designado por Lacan pela expressão

inglesa de *corpse*)<sup>26</sup> e o "corpo" "anterior" à linguagem (que se designa como a carne), poderíamos dizer que o percurso do sujeito dividido Descartes se cinde entre esses dois tipos de relação com o corpo. Vimos que através do traço unário como marca que permite operar a distinção, Descartes cria a condição de possibilidade para que o significante se inscreva, enquanto diferença, no real homogêneo, sem "predicativo". Essa operação é aquela que permite a Descartes se constituir como sujeito pensante em um mundo doravante pensável. É esse movimento inaugural da ciência que Lacan em "Radiophonía" chama o corpo do simbólico, isto é, o corpo, o "cadáver" que só existe porque está vestido pela linguagem - uma linguagem, que, por seu lado, seguindo a expressão de Lacan, *corpsificou* o corpo. Essa incorporação do corpo do simbólico é aquela que dá ao corpo um estatuto que vai para além do vivo, um para além, diríamos transpondo para a linguagem da ciência, do real puro. Trata-se do real que sofre um processo de "negação", uma perda irreversível pela operação da linguagem - linguagem que, por sua vez, transformou as estrelas em astros mudos.

Acredito, no que concerne à questão do real, que é esta incorporação própria ao simbólico inaugurada por Descartes que dá a condição de possibilidade do que Lacan chama "o corpo da ciência" enquanto equivalente ao objeto a. Retomemos integralmente a sua tese:

"É na medida em que a ciência elide, elude, secciona um campo determinado na dialética da alienação do sujeito, é na medida em que a ciência se situa no ponto preciso que lhes defini como o da separação, que ela pode sustentar também o modo de existência do cientista, do homem da ciência. Este teria que ser tomado em seu estilo, seus costumes, seu modo de discurso, no modo como por uma série de precauções, ele se mantém ao abrigo de um certo número de questões que comportam o estatuto mesmo da ciência de que ele é servidor. Aí está um

---

<sup>26</sup> *Corpse* em inglês é traduzido em francês por Lacan como "charogne" que quer dizer cadáver e que vem significar, no contexto, corpo em "putrefração" pela apropriação pela linguagem.



dos mais importantes problemas do ponto de vista social, menos contudo do que o do estatuto a ser dado ao corpo do adquirido em ciência.

O corpo da ciência, só conceberemos seu porte ao reconhecermos que ele é, na relação subjetiva, equivalente ao que chamei aqui de objeto *a* minúsculo." <sup>27</sup>

Se por "corpo da ciência", Lacan quer dizer o campo da ciência em geral - incluindo aí a teoria, o percurso de seus erros em direção à pesquisa da verdade e aos objetos que ela produz - creio que essa sugestão de pensar o "corpo da ciência" como equivalente ao objeto pequeno *a* implica a análise da ciência a partir da exigência de formalização como causa, desde que por trás dessa causa formal, desse ideal de uma ciência acabada, não negligenciarmos a operação de "exclusão" do real. Se, ao contrário, igualarmos o corpo da ciência apenas ao corpo simbólico, cairemos no risco de não levarmos em consideração a dimensão do real que causou o desejo do cientista na procura da verdade - negligência que poderia nos conduzir a igualar a ciência a uma espécie de Igreja ou religião. Lugar religioso que se definiria, segundo uma expressão própria a Lacan, "para além da ciência", isto é, para além do que ela própria causou como corpo, como singularidade - daí o artigo definido, "A". É o que acontece frequentemente nos meios dos cientistas, quando estes tomam o corpo da ciência como objeto *a*, isto é, como o que causa a enunciação do discurso científico, sem, no entanto, querer dar conta da causa que lhes concerne enquanto sujeitos desejantes.

Creio, portanto, que se Lacan propõe pensar essa equivalência entre o corpo da ciência e o objeto *a*, não é apenas para apontar a dimensão de corpo simbólico que esta acarreta enquanto objeto para o cientista, mas certamente para indicar também que na operação de simbolização científica inaugurada pelo percurso cartesiano, o que está, em última instância, em questão é o sujeito. Assim como dois lados da mesma operação, simultaneamente ao momento da constituição

---

<sup>27</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre XI*, op. cit., p. 238.

do corpo do simbólico ou no ponto, como diz Lacan, "onde o simbólico toma corpo", existe um resíduo dessa operação de destituição do saber, que aparece como "substância" que causa o sujeito. Trata-se, no ato mesmo inaugural da ciência, de um sujeito, enfim, em questão. Esse sujeito destituído imanentemente de seus atributos ditos naturais é o sujeito evanescente e pontual de Descartes, aquele mesmo, aliás, da ciência (e por consequência, o mesmo da psicanálise). Sujeito que se define não por uma categoria ontológica, mas por sua evanescência já que, o que está no princípio de sua incorporação ao simbólico, é o real como "Outro" do simbólico ou no que, em "Radiophonía", Lacan designa, através dos estoicos, de incorporal. Trata-se de um Outro (real) que se define, em seu esvaziamento, como uma perda sentida "só depois" através da linguagem.

Penso que essa dupla vertente de uma mesma operação - aquela do Outro como simbólico incorporado e aquela de um Outro como real, como "carne" antes que ele se corporifique - corresponde ao duplo sentido do ato inaugural de Descartes. Assim, se, por um lado, Descartes é aquele que, em seu apelo ao Outro, assegura, funda as condições do corpo do simbólico e da ciência, por outro lado, ele é também aquele que evidenciou que no Outro há uma operação de perda, de "negação" do real. Acredito, desse modo, que o que Lacan em "Radiophonie" nomeou operação de subtração do corpo vivo para se tornar "corpo que habita a fala" corresponde, em última instância, ao ato fundado por Descartes de constituição do simbólico. Ato que exige, para que o sujeito se faça aí representar, o seu "desvanecimento", seu desaparecimento enquanto sujeito no "real". É, por esta razão, que Lacan afirma que é "na falta central onde o sujeito se experimenta" que psicanálise e ciência se encontram.

Penso que o sentido da expressão reflexiva "se experimenta", nesta passagem, está associada menos à experiência tal como a define a ciência experimental do que à experiência no sentido do que afeta o sujeito na sua relação com o Outro.

Nessa perspectiva, é enquanto sujeito afetado na sua relação com o Outro que podemos falar de um sujeito afetado pela "falta central" onde ele "se experimenta como desejo". Assim, diferentemente do mundo eterno das idéias platônicas, o objeto para a psicanálise introduz a falta, uma perda na idéia de eterno, de uma totalização dada "a priori".

Se analisarmos a ciência a partir da perspectiva do objeto em psicanálise, diríamos que como a angústia que afeta o sujeito em seu corpo, o objeto, o "corpo da ciência", também não poupa o sujeito na procura enquanto cientista da verdade. Muito pelo contrário, é enquanto objeto que o corpo da ciência instiga o cientista e o conduz a deparar-se com sua falta imanente de sujeito desejante. Assim como a análise implica em um "estatuto medial, diz Lacan, de aventura, na hiância aberta no centro da dialética do sujeito e do Outro"<sup>28</sup> e pode, conseqüentemente, ser concebido na "travessia do plano da identificação",<sup>29</sup> o que Lacan quer ressaltar pela expressão "estatuto medial" no caso da ciência é menos o seu aspecto de ciência acabada do que seu percurso tateante de ensaio e erros, de aventura, de devir. Aqui, parece que na tensão entre lógica e dialética característica do saber singular da psicanálise, Lacan coloca em evidência o caráter dialético da relação do sujeito e do Outro. Nessa via, ele consegue demonstrar o caráter de devir que, simultaneamente à lógica, constitui tanto os conceitos psicanalíticos como o corpo da ciência - se por este corpo entendermos, repitamos, seu percurso e não sua realização final.

Diferentemente do projeto onde a psicanálise, a partir do estruturalismo, se situava na primazia do significante, agora, no *Seminário XI*, após ter definido o estatuto do objeto, Lacan concebe para a ciência uma via diferente daquela definida em termos do saber. Por exemplo, através do telescópio, que segundo Koyré, tornou possível a intercomunicação entre o mundo celeste e o mundo sublunar, aproxi-

---

<sup>28</sup>Lacan, J., *Ibid.*

<sup>29</sup>Lacan, J., *Ibid.*, p. 245.

mando o mundo humano (da imprecisão) ao universo da precisão, podemos pensar outros objetos produtos da ciência que modificam os ditos objetos pulsionais. Lacan nos indica em "Radiophonie" o exemplo do LEM (abreviação em inglês do primeiro veículo a ir à lua), isto é, aparelho que, segundo ele, teve como característica encarnar, testemunhar a fórmula de Newton, propiciando aos sujeitos "realizar" outras formas de fantasias. Ainda nesta perspectiva, podemos pensar a televisão e o rádio como objetos que, vindo do exterior, produzem outras afecções para o sujeito: a televisão como um objeto que nos olha quando acreditamos ser detentores da função de ver e o rádio como aparelho de transmissão de uma voz "deslocada" que, por esta mesma razão, despoja o sujeito do lugar de mero agente de escuta e o conduz a uma atividade reflexiva onde o que está em questão é antes de tudo sua própria divisão entre sujeito e objeto da escuta. De qualquer modo, não é por acaso que o *significante* "Lacan" está associado a esses dois objetos produtos das fórmulas científicas: "Televisão" e "Radiofonia".

Podemos ainda notar que, diferentemente de Freud cujos ideais de cientificidade coincidiam com os modelos "cientificistas" de sua época ("ideais de um Brücke, de um Helmholtz, de um Du Bois-Reymond" diz Lacan em "A ciência e a verdade"<sup>30</sup>), Lacan tenta através da equivalência entre o "corpo da ciência e o objeto pequeno *a*", abrir uma nova via de pensar a ciência, agora não mais segundo os moldes da ciência ideal, mas a partir do que causa o sujeito quando manuseia os objetos que ela produz.

Se compararmos esse manusear na ciência com o manejo da prática analítica, ousaria fazer uma analogia: a relação do cientista está para o corpo da ciência assim como "a fantasia fundamental se tornando pulsão" está para a experiência subjetiva na análise.<sup>31</sup> Se por pulsão consideramos o que há de mais próximo a

---

<sup>30</sup> Lacan, J., "La science et la vérité" in *Écrits*, *Ibid.*, p. 857.

<sup>31</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre XI*, *op. cit.*, p. 245.

uma ação anti-predicativa, acredito que quando Lacan fala de uma experiência onde a fantasia se torna pulsão, o que ele propõe é uma concepção da experiência analítica onde a relação do sujeito com o objeto seja mantida por uma distância entre I e a (isto é, entre ideal e objeto) e onde nessa relação o que se aponta como horizonte para o sujeito é antes um "além da identificação" ou o que se designa por travessia da fantasia.

Nessa perspectiva, a dita travessia se definiria justamente por um "ir e voltar" da posição do sujeito frente ao objeto (cujo matema seria  $\$ \diamond a$ ) até o momento em que o sujeito teria com o objeto uma relação despojada de identificação já que neste momento, o sujeito "admitiria" a impossibilidade de sua complementariedade (enquanto sujeito) frente à imagem de um objeto qualquer. Se no caso da transferência, o objeto estaria primeiramente envolvido em uma imagem, a imagem através da qual o sujeito acredita responder à demanda do Outro, nessa travessia o que está em questão é o descrédito dessa correspondência entre o que o sujeito pode dar e o que o outro pede. É por isso que no *Seminário XI*, Lacan diferencia essa identificação imaginária de um lado, da função do objeto *a* do outro: enquanto que a identificação imaginária se apoiaria em uma identificação primária ao Ideal do Outro, o objeto *a*, em contrapartida, corresponderia ao produto de perda do que se opera no Outro.

Ora, se retornarmos à questão do início desse *Seminário XI*, a saber, se a psicanálise é uma ciência ou se existiria uma ciência na qual ela poderia se enquadrar, notamos que é através do desejo do analista que Lacan propõe esboçar uma resposta para esta questão. Nesse seminário de 1964, o caminho que Lacan nos indica é aquele introduzido pelo objeto *a*, mais precisamente da relação pulsional do sujeito com o objeto. Relação que pode ser assimilada àquela da fantasia dito fundamental, se por "fantasia fundamental" definirmos o que resta de irreduzível na "construção" simbólica ou do que podemos designar por irreduzível da experiência

da travessia da fantasia <sup>32</sup>- travessia que pode, por seu lado, ser definida, insistamos, como travessia, em um "para além" da identificação do sujeito com o objeto.

É assim que no seminário sobre a transferência, Lacan mostra a importância do objeto como o que coloca obstáculo no deslizamento significante. Sem o objeto *a*, o desfiladeiro significante poderia deslizar até o infinito, acarretando, assim, o problema, tão bem circunscrito por Freud, de uma análise infinita. Entretanto, o próprio Freud mostrou que toda análise aponta para uma dimensão onde a interpretação se depara com o rochedo de um real, ou em seus próprios termos, com "o rochedo da castração" que de uma certa maneira "estanca" o deslocamento *ad infinito* de significante.

Diferentemente dos pós-freudianos que no lugar deste real deixado em suspense por Freud colocavam um ideal (institucional e outros), Lacan, introduzindo o objeto como o lugar onde o sujeito deve ocupar, deslocou a possibilidade de esgotar este real pelo sentido, pela interpretação e propiciou o encontro do sujeito com o irreduzível da fantasia. Acredito que frente, portanto, à possibilidade de uma análise infinita, Lacan, através do conceito enigmático de fantasia fundamental, quer propor, no nível interno ao próprio saber, um ponto de "fixidez" que propiciaria, "estancaria", como uma ancoragem real, esse deslizamento sem fim do significante. Neste ponto de ancoragem, Lacan aponta, para o sujeito, uma relação com o Outro para além da indicada pela identificação, isto é, uma relação do sujeito com o objeto onde o que é privilegiado não é a identificação, mas o próprio objeto como lugar vazio.

Nesta relação, o Outro se despojaria do lugar que lhe era atribuído de garantia de um saber suposto, isto é, Outro como lugar da fala, lugar de ideal (nosso igual, Outro pelo qual nos aspiramos) para tornar-se o que é próprio à natureza do objeto, a saber, o dejetivo. O sujeito, por seu lado, desapareceria diante do desejo, uma

---

<sup>32</sup> Ver o caráter suposto do trauma freudiano em "Construção em análise".

vez que ele se encarnaria nesse resto como objeto (próprio ao desejo) e se colocaria em um "para além" do deslizamento infinito do significante, do "sujeito da fala". Nessa travessia do que está como "veste" frente ao objeto, o sujeito tornaria, segundo o comentário do próprio Lacan, "alguma coisa de único, de inapreensível, de insubstituível no fim das contas", naquilo "que é o verdadeiro ponto onde nós podemos designar [...] a dignidade do sujeito."<sup>33</sup> Trata-se de uma dignidade cujo percurso se traça a partir da "distinção do sujeito em relação ao objeto", passando pela "experiência da fantasia fundamental se tornando pulsão", até alcançar o ponto onde essa experiência coincida com um "além do processo de identificação". Um além que implica, por sua vez, em uma travessia do sujeito frente ao processo de assujeitamento no duplo sentido que podemos entender o lugar do *a* na expressão "assujeitar": por um lado, *a* no sentido de negação, do que produz exceção, do que se mantém singular como resto, como perda no processo de alienação do sujeito à cadeia significante e por outro, *a* do objeto (pequeno *a*) que causa nesse processo um "esvaziamento" do sujeito. Em um sentido mais largo, constato que este sujeito é, enfim, aquele mesmo que foi inaugurado, em seu processo de questionamento de todo saber, por Descartes.

Nesta via, podemos retornar a analogia entre a experiência da travessia da fantasia na análise e a experiência da ciência a partir do ponto de vista do objeto, colocando a seguinte questão: será que se pensarmos a ciência não mais pela vias dos ideais da ciência, mas pela via do objeto, não poderíamos considerar a relação do sujeito enquanto cientista frente ao corpo da ciência como uma relação onde, análoga ao percurso da análise, a "experiência da fantasia fundamental se torna a pulsão"? Assim como na análise em que, após a distinção entre o sujeito e o objeto, o sujeito se conduziria em direção a uma "experiência" onde, longe de se garantir

---

<sup>33</sup>Lacan, J., *Le Séminaire livre VIII: Le Transfert*, Paris, Seuil, 1991, p.203. Aqui o ponto particular que designa a "dignidade do sujeito", Lacan aproxima de uma questão ética que corresponderia a uma época, anterior a ciência, a uma certa metafísica.

por um ideal, ele se depararia com uma relação mais direta e singular com o objeto, podemos levar a sério a proposta de Lacan de tomarmos o corpo da ciência como objeto e supormos que a relação do cientista com a ciência poderia apontar para uma relação onde o sujeito se guiaria não por um ideal, mas antes por uma divisão onde o que está em causa seria sua verdade enquanto sujeito diante de um objeto para ser manuseado.

Entretanto, apesar de Lacan propor no fim desse seminário pensar a ciência a partir do que seria um corpo, um objeto que causa o sujeito, é importante notar que ele não negligencia o aspecto formal que define usualmente a ciência para o sujeito. É aliás visando esse duplo aspecto imanente à ciência - de um lado a ciência como corpo, como objeto para além dos ideais científicos, por outro, a ciência em seus ideais formais - que ele situa a experiência de dúvida e de constituição da certeza do próprio *cógito* cartesiano: de um lado, vale relembrar, o *cógito* é apresentado na sua certeza para o sujeito como o ponto inaugural, como condição de possibilidade do método e portanto do aspecto simbólico da ciência ideal, de outro, ele se situa como ocupando o lugar de objeto para o sujeito e, conseqüentemente, como o momento inaugural do sujeito dividido frente a questão da causa de sua verdade.

Esse duplo aspecto corresponderia a uma dupla vertente da posição que ocupa Descartes: primeiramente como aquele que funda, pelo projeto de *mathesis universalis*, o corpo da ciência, e em seguida, como aquele que coloca em evidência o lugar do objeto, ou antes, da falta que se presentifica nesse corpo simbolizado da ciência - falta que causa o desejo do cientista enquanto sujeito. Dito de outro modo, o percurso de Descartes recorta essas duas vertentes: de um lado, cabe a ele o mérito de ter demonstrado que o saber, os significantes, "as letrinhas" se organizam por uma coerência, pela ordem das comutações, isto é, pelo simbólico. De outro lado, ele sofre dessa alienação quando, diante desse esvaziamento, ele verifica que o Outro



no lugar de suposto saber também não acarreta garantias quanto a sua existência enquanto sujeito, já que, conseqüentemente, o Outro como encarnação do simbólico não corresponde à significação do ser do sujeito que nela se faz representar.

Parece que esta falta corresponde, como na histórica que fundou a operação analítica, aquela que em "Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo" Lacan designou, com o poeta, como "a falta que tornaria vão o universo."<sup>34</sup> Acredito que é com este Outro que falta, este Outro sem o qual o universo seria vão, que o sujeito se depara em sua "experiência" de falta de garantia, ou daquilo que Lacan chama "travessia da identificação". Trata-se de um Outro que indica em termos ontológicos o gozo como substância supostamente que se esvazia, mas que miticamente gozaria se o gozo não se tornasse "negativo" através da linguagem. Este gozo como pura falta é aquele que podemos supor no lugar para além das identificações - nesse encontro faltoso de Descartes a procura de alguém que garanta e que lhe possa oferecer sua identidade como ser. Um Outro que lhe assinalasse sua falta, quer dizer, um Outro que lhe tornasse evidente que Ele também é desprovido de garantia, pois repitamos, Ele não traz nenhum significante que possa responder pelo desejo do sujeito.

Assim como o sujeito Kepler que se deslocou do geocentrismo para o heliocentrismo, o sujeito Descartes não se contentando com a prova de existência de Deus e, em seu projeto de construir a *mathesis universalis*, se depara com um verdadeiro deslocamento do egocentrismo, ou antes, com uma verdadeira vertigem quanto à questão da vontade de Deus, do que o Outro quer dele (Descartes) enquanto sujeito. É assim que, nesse momento onde Descartes enquanto sujeito se encontra diante de uma perda, aquela de constatar que ninguém - até mesmo Deus enquanto suposto saber - poderia atingir pelo saber um ideal de completude, ele se encontra com aquilo que Lacan chama de "travessia da identificação".

---

<sup>34</sup> Lacan, J., "Subversion du Sujet et Dialectique du Désir" in *Écrits*, Ibid., p. 819.

Penso que tal travessia é o momento onde o sujeito Descartes passa por uma destituição de Deus como suposto saber. Trata-se do momento onde o Outro se liberta da posição de semblante do ideal do eu. Esse Outro que pretendendo oferecer ao sujeito, através da prova da existência de Deus, a garantia da ordem da *mathesis universalis*, o conduz em direção a uma diferença pura. Esse lugar é aquele para onde a ciência, a partir desse passo inaugural, vai se conduzir. Nesse lugar, onde "a ciência elide" <sup>35</sup>, aonde o corpo da ciência, enquanto o simbólico o incorpora, equivale ao objeto *a* e se localiza aí aonde a ciência pode se engajar "na falta central onde o sujeito se experimenta como desejo."<sup>36</sup>.

Lacan indica que esse lugar inaugurado por Descartes em sua relação com o Outro visa a transferência de Descartes com o Outro para além de suas identificações e não pode ser compreendido senão a partir de duas referências: primeiramente, como já anunciamos, pelo desejo do analista como aquele que introduz o sujeito a uma diferença pura e, em seguida, pela analogia entre o lugar de Descartes e aquele do discurso da histórica.

Com efeito, na obra de Descartes (com Lacan), pode-se encontrar ao mesmo tempo a interpretação que coloca a dúvida como método e aquela que situa Descartes como o marco histórico que inaugura a questão do sujeito já que ele traz em sua própria obra um ponto de evanescência. Se acreditamos nessa primeira interpretação, a dúvida, o questionamento do saber preestabelecido por Descartes, torna-se um discurso do mestre como qualquer outro. Se, entretanto, pensamos que o percurso de questionamento do saber pode ser considerado como produto de uma verdadeira cisão do cientista enquanto sujeito, então, podemos aproximar a posição cartesiana do discurso da histórica.

---

<sup>35</sup> Ver citação acima (nota 27 deste nosso capítulo) referente ao *Séminaire livre XI*, op. cit., p.2381.

<sup>36</sup> Ibid.

Em *O Seminário livro XVII, O Averso da Psicanálise*, Lacan, diferenciando o saber do mestre do saber mítico, afirma que o discurso da ciência é o discurso do mestre. Enquanto que o mito se apóia sobre a verdade como "meio-dizer", a ciência formula "letras" que são idênticas a si mesma. O exemplo que Lacan oferece é dos matemáticos que tomam a letra "A" como representando a si mesma, sem ter necessidade do discurso mítico para lhe dar as regras de sua relação com outras letras.

De fato, a ciência pode ser considerada como um discurso que faz da verdade um jogo de valores que exclui toda dinâmica da verdade. A ciência, diz Lacan, "recalca o que concerne o saber mítico". Parece que nesse momento de seu ensino Lacan assimila o inconsciente ao mito na medida em que este é um saber "disjunto" que se impõe à ciência. Sobre esse ponto preciso Lacan se distingue de um certo "cientificismo" que pode ser encontrado em Freud: enquanto Freud associa o que é construído desse saber inconsciente com o discurso da ciência e com suas leis estruturais, Lacan assinala que no curso da ciência esse saber é estrangeiro. Entretanto, Freud distingue a psicanálise da possibilidade de uma "visão de mundo" qualquer e crítica, em particular, a visão de mundo da ciência pelo fato de ela realçar traços negativos como, por exemplo, a submissão à verdade e a recusa das ilusões.<sup>37</sup>

É, aliás, a propósito desta recusa científica das ilusões como uma verdade (recusa própria aos valores da ciência ideal), que Lacan constrói sua analogia entre o discurso da ciência e o discurso do mestre. É a partir da recusa desta verdade, deste "ponto de evanescência" do sujeito, de uma "forclusão" da verdade do sujeito (enquanto que ela impõe a dúvida como questionamento de todo saber) que surge ao mesmo tempo o discurso do mestre e o discurso da histórica: discurso do mestre surge no momento em que a ciência como discurso do Outro como suposto saber quer garantir, através letrinhas e fórmula no real, um saber e da histórica

---

<sup>37</sup> Conferir o apêndice deste trabalho.

como ato inaugural de um sujeito que procura neste mestre uma resposta quanto à questão de seu desejo.

É portanto a partir deste ato inaugural imposto pela dúvida cartesiana que Lacan poderá falar, não somente da ciência como aquela que foraclui a verdade do sujeito, ou antes, como aquela que coloca a dúvida como puro método, mas aquela que, sob um outro aspecto, se coloca sob a forma de um discurso da histórica, isto é, de uma demanda, sempre insatisfeita, de saber ao Outro. Essa interpretação, que relaciona o discurso da ciência com aquele da histórica está presente no percurso de Descartes, desde que concebamos este percurso não apenas pelo seu ponto de vista teleológico da ciência em seu sistema acabado, mas em seu percurso sinuoso de sujeito em direção à verdade.

Retornemos à tese de Koyré sobre Descartes na medida em que é baseado nesta tese que Lacan introduz uma "periodização" que tem como efeito uma "relativização" da ciência ideal. Resumo mais uma vez as idéias que nos concerne: Koyré situa Descartes como efeito do deslocamento do mundo finito, do cosmos ao mundo finito. Deslocamento que se operacionalizou entre outros por Kepler quando este introduziu o "descentramento" do círculo e por Galileu quando este introduziu a queda dos corpos e do movimento. Nesta via, coube a Descartes, com a introdução da nova álgebra, tornar independente o imaginário da geometria pura e ratificar a noção de infinito. Coube, conseqüentemente, a ele o duplo mérito de ter introduzido não somente a questão do sujeito como ato inaugural (sujeito este da ciência e da própria psicanálise), mas também a problemática do infinito. Foi, aliás, pela introdução da idéia de infinito que Koyré marcou a diferença entre Montaigne e Descartes: enquanto que o primeiro se restringe à finitude, Descartes, tentando construir uma ciência que partisse da idéia e não das coisas, seguiu a ordem das razões e não como Montaigne a das matérias. Foi, portanto, Descartes que através da dúvida introduziu a noção de infinito. Koyré afirma que a revolução metódica em

Descartes "procede, ela também, de uma concepção nova do saber, através a intuição do infinito divino, Descartes chega a sua grande descoberta do caráter afirmativo da noção de infinito que dominava sua lógica e sua matemática.

Assim, Koyré mostra que foi Descartes o primeiro (em 1644) senão a ter enunciado o princípio de inércia, ao menos de realizar o passe que permitiu ultrapassar o impasse galileano de considerar os corpos pelo peso. Essa nova visão de Descartes deve-se ao fato da irreducibilidade da epistemologia de Koyré a uma história limitada à relação de descobertas e de formulações de leis. Colocando em destaque sobretudo as condições de possibilidade de uma saber, Koyré defende a tese que Descartes, enquanto matemático, recusa conhecer o fato tal como ele é e chega a criticar a finitude do espaço, criando as condições que possibilitaram os fundamentos, através de seu projeto de matematização do real, de uma física como ciência, no sentido moderno do termo.

De fato, comparando o percurso de Galileu e aquele de Descartes, Koyré mostra que eles são complementares e que se atribuímos a Descartes a compreensão do espaço por um ato de inteligência pura, a Galileu devemos a noção de movimento como aquele submetido à lei do número. Nesse percurso de infinitização do mundo inaugurado pela ciência clássica, o que se tornou importante do ensino de Koyré para a psicanálise é a maneira que ele concebe a história do pensamento científico de um Descartes ou de um Galileu: destes o que ele enfatiza é sobretudo seus caminhos tortuosos, passos tateantes pelo qual eles passaram para chegar a sua verdade como lei. Por esse caminhos em sua atividade criadora estão incluídos suas visões de mundo, suas visões míticas ou metafísicas que os conduziram enquanto sujeito à questão da origem do Criador. Assim, ainda comparando Galileu com Descartes quanto ao seu percurso em direção ao real, Koyré mostra que para chegar a esse projeto de infinitização do espaço, Descartes se apoiou em suas crenças sobre Deus:

"Galileu se pergunta: Como, de fato, procede a natureza? Descartes: como ela deve se constituir e agir. Galileu, mais físico que geômetra, para diante do fato, se curva diante do real. Descartes, matemático antes de tudo, recusa reconhecer o fato. Também Galileu nos diz que não é sua tarefa saber se Deus pode fazer um mundo infinito, ele se contentou em saber que de fato, ele não o fez como tal. E Descartes, ao contrário, explica que Deus não podia não o ter criado infinito, simplesmente porque a finitude do espaço é absurda." <sup>38</sup>

Por esta citação, notamos, mais uma vez, a relação estreita que existe entre física e metafísica. Sua física faz parte de uma "visão de mundo", de um sistema de saber mais vasto, onde lógica, heurística, método e metafísica se misturam. Seu desejo, como assinala Lacan, não é apenas de saber, mas também de certeza. É através desta certeza como suposta crença que ele conseguiu fundar a lei da inércia e que Lacan pode afirmar (através dos ensinamentos de Koyré) que a origem da ciência enquanto imposição do privilégio do simbólico sobre a realidade empírica se deve a Descartes. Dito de outro modo, para Lacan assim como Koyré, se a ciência moderna deve sua origem à descoberta por Galileu das leis do movimento e à utilização do método geométrico pelo estudo dos fenômenos físicos, foi, entretanto, Descartes, em especial, sua operação metafísica, que deu à ciência seu fundamento de fato. Descartes não somente liberou o espaço de sua "empiricidade" através da geometria analítica, lhe conferindo um estatuto teórico, racional, para além da imagem, como também alargou essa infinitude em uma metafísica onde estabeleceu os fundamentos da realidade científica. Em seu projeto de fundar a física, Descartes, segundo Koyré, propôs a certeza da consciência de si, fundando as idéias de extensão e do movimento através da existência de Deus. Isto é, pela existência do Criador, o sujeito compreende seus fundamentos em sua essência, sem ter necessidade de conhecer o mundo extenso. Descartes constata que sua alma não depende do mundo extenso e que a ciência se funda sobre a ordem das razões. "Ora, diz Koyré, o espírito não tem

---

<sup>38</sup> Koyré, A., *Études Galiléennes*, Ibid., p. 329.

que a ciência se funda sobre a ordem das razões. "Ora, diz Koyré, o espírito não tem nada de comum com a matéria, quer dizer, com a extensão. Não há nada que o ligue a este. E o mundo do espaço infinito não nos provoca mais medo doravante: ao contrário, ele revela a Descartes a potência infinita de seu Deus."<sup>39</sup> Koyré mostra que apesar das provas da existência de Deus, apesar da metafísica e a física de Descartes não serem mais pertinentes para nossos dias, sua enunciação de infinitização é ainda muito atual: "a grande descoberta cartesiana do infinito permanece verdadeira. É ainda verdadeiro que o pensamento envolva e implique o infinito, e que o pensamento finito - todo pensamento finito- não possa apreender, nem se compreender senão a partir de uma idéia infinita."

Nessa afirmação do infinito como primordial e anterior em relação à finitude, podemos reconhecer o lugar que situa o inconsciente frente à consciência. É esse o primeiro sentido da leitura de Descartes "com" Lacan, ou da famosa constatação: o sujeito da psicanálise é o sujeito da ciência. Trata-se não mais da consciência de si como o que garante o homem, mas uma afirmação de que a infinitude é primeira e positiva e que ela define o Universo - aí compreendido o que poderia ser sua exceção, um "hors-univers", a saber, Deus ou o inconsciente. O campo da ciência, aquele instaurado por Descartes, é intrinsecamente infinito, ele comporta a infinitude na sua definição, em sua concepção de estrutura de Universo e não fora dele. Neste universo, a exceção, o contingente faz parte da infinitude e é ela que leva Lacan a aproximar "genealogicamente" a ciência e Descartes da psicanálise. Trata-se, menos do que diz "não" à finitude, do que dessa abertura para o infinito que comporta a exceção: "ex-sistence", diz Lacan, "Unheimliche", diz Freud, aquilo que nos é mais familiar traz em si mesmo o que há de mais estrangeiro, descentralizando-nos.

---

<sup>39</sup> Koyré, A., *Ibid*, p. 227.

Se voltarmos à escolha cartesiana entre um ceticismo "à la Montaigne" de um lado e a certeza da ciência de outro, direi que o lugar instaurado por Descartes é uma "formação de compromisso" entre os dois, pois é através da dúvida que Descartes chega a introduzir a infinitude e o que questiona o finito. A oscilação de Lacan entre a analogia ciência/discurso da histeria ou ciência/discurso do mestre testemunha esse "compromisso" entre as duas posições de Descartes. Discursos que aparentemente são opostos, mas que, na realidade, apresentam pontos em comum e podem ser considerados, em um certo sentido, complementares, pois sabemos que é a partir da inquietude diante à verdade como causa (discurso da histérica) que o discurso do mestre pode ser questionado.

Analisemos a primeira analogia: a que se estabelece entre o discurso do mestre e a ciência.

Ora, é pela evidência do simbólico como constitutivo do sujeito, que podemos entender esta primeira analogia. Ora, se reconhecermos o projeto cartesiano de identificação à idéia de Deus pelo traço unário, constatamos que a ciência como discurso do mestre se instaura neste momento em que o sujeito vai buscar em um Outro a garantia mínima que lhe possa propiciar o saber sobre o real. Isto é, o significante mestre no lugar do agente produz um saber no lugar do outro:  $S1 \rightarrow S2$ . Entretanto, vimos que esse saber, o corpo desse saber (as aquisições da ciência) pode ser tomado pelos cientistas nos seus enunciados como objeto, mesmo se os sujeitos não se sentirem por estes concernidos. Salientamos também a advertência de Lacan quanto ao fato de que se isto acontecer a relação do sujeito com a ciência tenderia a um tipo de seita, doutrina ou religião.<sup>40</sup>

Retomemos mais uma vez, neste momento de conclusão, nos pontos pertinentes deste capítulo. Resumindo:

---

<sup>40</sup>Lacan, J., *Le Séminaire livre XI*, op. cit., p. 238/239.



1) A tese de Lacan quanto à analogia entre o corpo de ciência e o objeto *a* não se restringe à coincidência do corpo da ciência e o simbólico tomados como o objeto, mas, sobretudo, indica uma nova via de pensar a ciência. Lacan insiste para o fato que o discusso da ciência inaugurada por Descartes só poderá ser compreendido se não nos restringirmos à evidência da dita "primazia do significante" na constituição do mundo e do sujeito.

2) Para Lacan a proposta da analogia entre "o corpo da ciência" e o objeto *a* só tem sentido se articularmos a evidência do corpo da ciência como cadeia significante - **significante** em seu aspecto de causa (material) - com o objeto *a*.

Esta é aliás a tese que ele defende dois anos depois do *Seminário XI*, no texto em questão, "A ciência e a verdade". Neste texto, Lacan é explícito quanto à analogia entre ciência e psicanálise no que concerne a evidência do significante como causa: "Terei, é claro, que indicar que a incidência da verdade como causa, na ciência, deve ser reconhecida sob o aspecto da causa formal. Mas, em contrapartida, isto virá esclarecer que a psicanálise acentua o aspecto de causa material desta incidência. É desta forma que sua originalidade na ciência deve ser qualificada."<sup>41</sup> Entretanto, logo mais adiante ele afirma que é necessário haver uma articulação do objeto *a* com o significante como causa material para que possamos compreender "uma integração correta da função da verdade como causa, em relação ao saber e ao sujeito."<sup>42</sup> É somente quando há interação entre a função do saber ou do corpo da ciência e o objeto que a ciência se distingue de uma religião. É também neste sentido que a ciência se aproximaria da psicanálise e que ambas se encontrariam no que Lacan chama na citação acima "a falta central em que o sujeito se experimenta como desejo".<sup>43</sup> Falta que, vale a pena insistir, Lacan acredita ter sido inaugurada por Descartes quando em seu percurso, enquanto sujeito, em sua busca in-

---

<sup>41</sup> Lacan, J., "La science et la vérité" in *Écrits*, Ibid., p.875.

<sup>42</sup> Lacan, J., Ibid., p.876.

<sup>43</sup> Lacan, J., Ibid.

cessante de certeza através do Outro, percebe que o saber que vêm do Outro é impotente para responder quanto a causa de seu desejo. Lacan sublinha que na sua procura incessante de certeza, Descartes coloca em cena nada mais que seu desejo : "Tenho, diz ele [Descartes através Lacan], extremo desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso -sublinhem desejo [acrescenta Lacan] - para ver claro - no quê? - em minhas ações, e caminhar com segurança nesta vida."<sup>44</sup> Lacan mostra que esse desejo de certeza conduz o sujeito Descartes a uma separação "bem singular".<sup>45</sup>

Se por separação entendermos com Lacan o momento em que o sujeito encontra "o ponto fraco do casal primitivo da articulação significante, no que ela é de essência alienante", pode-se constatar que é no encontro do "capricho" do Outro, no que o Outro postula de arbitrário, por voluntarismo, como verdades eternas, que Descartes constata o ponto de falta que constitui o seu desejo. Em analogia ao processo de constituição do sujeito, onde "é no que o desejo do Outro está para além ou para quem no que ela (a mãe como Outro) intima, do que ela faz surgir como sentido - é no que seu desejo é desconhecimento, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito" -, penso que é no momento onde Descartes se depara com o desconhecimento do desejo de Deus que ele encontra a falta que constitui o seu desejo como sujeito. Esse ponto é aquele onde o sujeito retorna, como uma torção fundamental nos diz Lacan, com uma falta mais fundamental, a saber, a *afânise*, ou seja, a falta de ser apenas sujeito alienado na representação significante.<sup>46</sup>

Vimos que nesse ponto onde o sujeito se experimenta em uma falta central, nesse ponto como diz Lacan, de desvanecimento, o ser do sujeito se confunde com o pensar. Como no caso do sujeito do inconsciente, o sujeito de forma pontual se encontraria "chez soi", isto é, ele se encontra na constituição mesma do descentra-

---

<sup>44</sup>Lacan,J., *Le Séminaire livre XI*, p. 202.

<sup>45</sup>Lacan,J., *Ibid.*, p. 204.

<sup>46</sup>Lacan,J., *Ibid.*, p.201.

mento, irreduzível a qualquer categoria ontológica, nos intertícios da cadeia significante e, portanto, fora de qualquer forma de representação que possa garanti-lo. Para Descartes, vale acrescentar, esse dito fator "desiderativo" é elidido, pois ele apesar de conceber a questão da finalidade de Deus (o que determina a sua vontade), ele restringe esta questão a uma atitude contemplativa em que o amor de transferência se torna um amor epistêmico onde o Outro toma o lugar de suposto saber quanto à certeza de seu cogito. Lacan assinala que nessa interrogação frente à certeza do saber do Outro, Descartes chega a colocar a possibilidade do Outro como enganador (*trompeur*, diz Lacan), mas não chega como o analisando no processo de análise a colocar a falta de garantia no Outro, ou seja, que ele possa ser não apenas *trompeur*, mas *trompé*. Neste processo o que retorna do analista (do lugar do Outro) é sua falta que volta para o sujeito como mensagem de forma invertida através da questão quanto à falta que ele enquanto sujeito ocupa. Falta que o leva a reconhecer que o seu desejo enquanto sujeito está alienado no desejo do Outro na medida em que ele está aí assujeitado. Este seria o cogito como desejante<sup>47</sup>, onde conclui Lacan, "*desidero*, é o cogito freudiano", isto é, aquele que a psicanálise vem responder a partir do passo inaugural do sujeito cartesiano.<sup>48</sup> Cogito que diferentemente do de Descartes não é privilegiado como princípio de determinação ontológico para outras representações, mas que encontra a sua verdade no ponto mesmo de falta do saber do Outro, na constatação do sujeito de que no Outro falta também um significante que dê conta de sua alteridade. Este é portanto o cogito que instaurou-se com o discurso da histórica enquanto discurso que parte do sujeito dividido (entre saber e verdade) e que não se furta à pergunta, mesmo que seja para nada saber, quanto

---

<sup>47</sup> Lacan diferenciando a posição cartesiana da do ceticismo comenta que é pela via do desejo (de certeza) que Descartes encontrou a saída do impasse próprio aos céticos, a saber, o "vel" da alienação- isto é, o "movimento vivo da afânise do sujeito, do "não se poder saber nada" iminente ao próprio ato de representação. (Lacan, J. Ibid.)

<sup>48</sup> Lacan, J., Ibid, p.141.

ao que causa o seu desejo. Aqui vemos se apresentar a segunda analogia anunciada por Lacan, qual seja, entre o discurso da ciência e o discurso da histórica.<sup>49</sup>

Analisando essa segunda analogia diria que o que há de comum entre o discurso da histórica e o discurso da ciência é justamente o percurso que parte do questionamento de todo saber (preestabelecido) em busca do que Lacan chama um novo saber - saber Outro a partir do Outro como suposto saber. O sujeito do discurso da ciência é este a partir do qual o sujeito que se encontra na posição de "nada querer saber" quanto ao seu desejo vai buscar num Outro (no corpo de seus enunciados como objeto) a resposta para a causa do seu desejo. De uma certa maneira, este é também o percurso de Descartes na medida em que constatamos que ele partiu do esvaziamento do sujeito de todo saber estabelecido em busca de um outro saber - saber de um Outro que não somente ocupa o lugar de significante-mestre, mas que evidência um "suposto querer" por traz deste suposto saber.<sup>50</sup>

Em termos do uso que se vale Lacan das quatro causas de Aristóteles<sup>51</sup>, acrescentaria ainda que é querendo instaurar uma perspectiva da ciência diferente do seu aspecto de causa apenas formal, de seu ideal de ciência universal tal como o projeto cartesiano de *mathesis universalis*, que Lacan propõe analisar o corpo da ciência não mais a partir do discurso do mestre, mas do ponto de vista do desejo. É, portanto, a partir deste ponto de vista que penso apreender a proposta de Lacan de conceber o corpo da ciência ocupando para o sujeito (cientista) o lugar do objeto. Deste lugar, a transferência de saber de Descartes a um Outro suposto sa-

<sup>49</sup>"O discurso da histórica e o discurso da ciência têm quase a mesma estrutura" (Lacan, J., *Télévision*).

<sup>50</sup>A propósito do "voluntarismo" que Descartes atribui a Deus, Lacan comenta: "Retornemos a nosso Descartes e a seu sujeito suposto saber. Como se desembaraça dele? Muito bem! Vocês sabem como, por seu voluntarismo, pela primazia dada ao querer de Deus. É certamente um dos mais extraordinários lances de esgrima que jamais foi trazido à história do espírito - as verdades eternas são eternas porque Deus as quer assim." (Lacan, J., *Le Séminaire livre XI*, op. cit., p. 204).

<sup>51</sup>Ver o seu texto "La science et la vérité" in *Écrits*.

ber não acabaria nos jogos infundáveis de identificação do sujeito a uma idéia de ciência ideal, certa de seu saber, mas o sujeito se despojaria, como no caso da histérica, até a experiência onde se encontraria na falta constituinte de seu objeto.

Supondo que foi a partir da dúvida que o sujeito surgiu, ao se deparar com a constatação de que o Outro não pode responder através do significante a questão do lugar que ele, sujeito, ocupa como causa, Lacan situa o surgimento da ciência no momento em que o sujeito reconheceria, no corpo da ciência, uma relação em que se implicaria como sujeito. Esse lugar onde se coloca o saber em questão é o lugar do desejo do analista, isto é, aquele definido como diferença pura e que aponta para o objeto (no caso o corpo da ciência) que vai para além da significação que possa emergir dos significantes - já que eles se fundam na ciência como significantes "sem intenção", ou seja, na constatação da impossibilidade de acasalamento entre significante e significado. Para além, portanto, da ciência como corpo em seu ponto final - lá onde o discurso de seu saber é objetivado à revelia daquilo que causa o cientista como sujeito - Lacan propõe, através Koyré, pensar o corpo da ciência, o percurso da ciência, a partir do manejo de seu objeto. Vimos que trata-se de um objeto que, como no discurso da histérica, não é necessário que o cientista tenha consciência, pois basta manejá-lo.

Diante do real do próprio corpo da ciência como objeto é inevitável - malgrado o projeto da ciência de foracluí-lo - que o sujeito reapareça recolocando sua causa. É justamente a causa deste sujeito que nos aponta o cogito evanescente e pontual de Descartes, apesar do seu projeto de assegurar a certeza de um "eu sou" em uma identificação inaugural desse puro sujeito ao traço unário. E seguindo esse momento inaugural constatamos, para concluir, que a ciência apesar de ter foracluído em seu discurso de ciência ideal a questão do sujeito reduzindo a questão de seu desejo a um simples desejo de saber e a uma única produtividade (a produtividade simbólica), não deixa na sua enunciação de estar comprometida com a questão

da verdade - verdade que de uma forma ou de outra retorna para o sujeito cientista em questão. Neste sentido, como bem demonstrou Zaloszc, Descartes como marco inaugural da ciência ocupa uma dupla posição: se por um lado, ele isola o sujeito em sua forma pura, perfeitamente vazio e portanto dividido em seu ser por sua representação, por outro, ele sutura essa mesma divisão que se encontra na sua relação com o Ouro, fazendo do seu cógito, um significante único no qual busca por identificação assegurar a certeza do seu ser (do seu "eu sou"). Descartes certamente passou pela via do desejo, da transferência como "ponto absoluto sem nenhum saber", entretanto reduzindo a vontade do Outro a pura garantia da verdade - sob a forma "Deus quer a verdade (ditas eternas)" - , ele recusou a falta deste Outro e sua consequente posição de sujeito desejante. Cabe entretanto à psicanálise em sua relação com a ciência, "extrair a verdade que lhe responde em termos onde o resto de voz nos é legado."<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Lacan, J., "Proposition du 9 Octobre 1967" in *Scilicet* n°1, p. 23.

### 3.4 UMA OUTRA REALIDADE

#### 3.4.1 QUE REALIDADE ?

O limite entre a realidade chamada material e a realidade psíquica é muito ténue. Segundo Freud, no texto *A Interpretação dos sonhos*, a realidade psíquica é uma forma de "existência particular" que diz respeito aos desejos inconscientes e que não se confunde com a "realidade material"<sup>1</sup>. Ao retomar o Projeto de uma psicologia científica, já podemos perceber essa distinção em termos de oposição: de um lado, uma realidade definida pelos índices de qualidade que vêm do exterior (*Realitätszeichen*), e por outro, uma realidade de pensamento (*Denkrealität*), a qual se constitui através da emissão de palavras.<sup>2</sup>

É verdade que a obra de Freud revela uma preocupação quanto à diferença entre realidade material e realidade propriamente psíquica. No entanto, podemos supor que tal distinção se torna até irrisória ao longo de sua obra, especialmente, quando, em sua tentativa de evitar que a psicanálise fosse considerada idealista, Freud considerou o que ele chamava de realidade material como fazendo parte da realidade psíquica. Em outras palavras, sob um ponto de vista restrito, a distinção feita a partir de uma certa autonomia da realidade psíquica (por exemplo, do pro-

---

<sup>1</sup> Citaremos a seguir esse trecho da *Interpretação dos sonhos*: "Não posso dizer agora se é preciso conceder uma realidade aos desejos inconscientes, e de que tipo ela poderia ser. Certamente não há nenhuma nos pensamentos de transição e de ligação. Depois dos desejos inconscientes terem sido trazidos à sua última e mais verdadeira expressão, podemos dizer que a realidade psíquica é uma forma de existência particular, a qual não deve ser confundida com a realidade material. (Freud, S. *L'Interprétation des Rêves*, Paris, PUF., 1987, p.526).

<sup>2</sup> "Convém sublinhar, afirma Freud nesse texto de 1895, que a lei biológica da atenção é consequência da percepção e, de início, só se aplica aos indícios de realidades. Os indícios de descarga por via verbal são igualmente, num certo sentido, indícios de realidades, realidade de pensamento e não de uma realidade externa..." (Freud, S., *L'Esquisse d'une Psychologie Scientifique*, Paris, PUF, p. 383).

cesso onírico) em relação à realidade chamada material, desaparece e a realidade, que comumente era considerada "fora psíquica", será, a partir da psicanálise, considerada como imanente ao psíquico.

Analisando os textos freudianos através das pontuações de Lacan, pensamos que, em última instância, não existe distinção fundamental entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. De fato, através dessa releitura da obra freudiana, notei que o funcionamento do aparelho psíquico é sempre o mesmo, isto é, ele sempre tende a encontrar o que Freud chamava de objeto perdido. No entanto, essa busca pressupõe distinções de realidades diversas, definidas ora pela oposição indiferente/diferente, ora por exterior/interior, ora por prazer/desprazer. Distinções cuja última palavra se deve à relação do sujeito com o campo do Outro cujo operador fundamental é a prova de realidade.

A prova de realidade é uma noção que provoca controvérsia. A partir dessa expressão, Freud definiu duas funções diferentes. É no texto complexo, intitulado "A denegação" [*Die Verneinung*, 1925], que encontramos em Freud a referência mais completa à ambiguidade provocada pela prova de realidade. Nesse caso, a prova de realidade assinala duas funções diferentes: primeiramente, uma função que diferencia simplesmente os *stimuli* internos daqueles que vêm do exterior; segundo, a função de modelar o que é interior a partir da realidade percebida do mundo exterior. Nesse texto, encontram-se trechos onde Freud questiona a função de fazer corresponder o objeto exterior com sua representação, e o autor chama a atenção quanto ao outro sentido de "prova de realidade", a saber: prova simplesmente, no sentido de uma experiência de constituição da realidade para o sujeito ou, em suas próprias palavras, uma "diferenciação entre aquilo que é subjetivo e aquilo que é objetivo". Assim, Freud distingue, no processo do pensamento, "um pensamento primordial", regido pelo princípio do prazer, e um pensamento em ato que



"compara" o dentro e o fora, respectivamente o subjetivo e o objetivo. Citaremos o trecho onde ele realça essa função:

"Uma outra capacidade da faculdade de pensar traz uma nova contribuição para tornar o subjetivo e o objetivo estranhos entre si. A reprodução da percepção na representação não é sempre a repetição fiel; ela pode ser modificada por omissões, alteradas por fusões entre diversos elementos. A prova de realidade tem de controlar até onde vão essas deformações. No entanto, aceita-se como condição, para a elaboração da prova, que certos objetos tenham sido perdidos, objetos esses que, no passado, trouxeram uma satisfação real."<sup>3</sup>

Ora, para Lacan, devemos levar em conta a segunda interpretação se queremos ser fiel à enunciação de Freud, e evitar fazer da psicanálise uma prática de adaptação aos "patterns" do mundo exterior e social. Lacan afasta, conseqüentemente, a prova da realidade dessa função de julgamento (da realidade psíquica pela realidade material) da qual o próprio Freud não se desliga por completo, e ele só realça a função de "por à prova", no sentido de levar em consideração "a existência" daquilo que tinha sido "outrora" experiência de satisfação. Em última instância, a prova de realidade é a própria prova do inconsciente, já que ela é o mecanismo pelo qual o sujeito revela a ausência da experiência de satisfação e a neces-

---

<sup>3</sup> Freud, S., 1925. "La négation" in: *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p.138. A esse respeito, vale lembrar o comentário de Jean Hyppolite sobre a "Verneinung". Nesse comentário, o autor considera que as duas formas de julgamento apresentadas por Freud no texto de 1925 correspondem ao momento de emergência da função simbólica e, conseqüentemente, como todo processo constitutivo, de gênese, ele o apreende como um mito. Mito, nesse caso, da constituição do limite entre o que pertence ao "sujeito", o que está dentro, e o que pertence ao exterior, o que está fora, o objeto. Nesse processo, Hyppolite traz a distinção freudiana entre duas decisões diante da função de julgamento ("ela deve avisar que uma propriedade pertence ou não a uma coisa, e ela deve conceder ou contestar, a uma representação, a existência na realidade") para as categorias da filosofia. Isto é, respectivamente, ao julgamento de atribuição e ao julgamento de existência. (Lacan, J., "Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung" in: *Écrits*, op. cit. p.884.

cidade da sua presença no campo da representação. Esta é a tese de Lacan quanto à realidade, a qual pode ser resumida em termos do *Seminário Livro III (As Psicoses)*: a realidade é marcada de saída pela "negativização" simbólica<sup>4</sup>, o que significa o seguinte: para fazer o mundo representado, precisa-se de uma operação de exclusão de uma coisa pressuposta (satisfação plena e mítica do objeto perdido em Freud) à qual se renuncia para sempre. Trata-se de uma operação de constituição da representação enquanto campo que é delimitado, em termos freudianos, pela divisão entre prazer e realidade, que são correlativos, respectivamente, aos processos chamados primário e secundário; ou então ao que Freud chamava de identidade de percepção e identidade de pensamento.

Assim, seguindo as indicações que se encontram na primeira tópica freudiano, particularmente em *O Projeto para uma psicologia científica*, é possível estabelecer o seguinte esquema:

Princípio de Prazer	Princípio de Realidade
Processo : identidade de percepção (da experiência)	identidade de pensamento
Objeto : inconsciente	consciente

<sup>4</sup> "Toda apreensão humana da realidade está submetida a essa condição primordial - o sujeito está à procura do objeto do seu desejo, mas nada pode levá-lo até ele. A realidade, enquanto sustentada pelo desejo, é, de início, alucinada. A teoria freudiana do nascimento do mundo objetivo (...) afirma que o sujeito deve permanecer em suspenso no lugar daquilo que representa seu objeto fundamental, o objeto da sua satisfação essencial (...) esse princípio de realidade (...) exprime o seguinte: o sujeito não deve encontrar o objeto do seu desejo, ele não é levado até ele pelos canais, pelos trilhos naturais de uma adaptação pulsional mais ou menos pré-estabelecida, e, aliás, mais ou menos certa, tal como a vemos no reino animal. Ao contrário, ele deve encontrar o objeto, cujo surgimento é fundamentalmente alucinado. Obviamente, ele não o encontra nunca, e é justamente nisso que consiste o princípio de realidade. O sujeito apenas encontra um objeto, segundo Freud, que responderá, de modo mais ou menos satisfatório, às necessidades em questão. Encontrará apenas um objeto distinto (...) "(Lacan, J., *Le Séminaire Livre III*, p. 97/98).

Em o *Seminário Livro VII*, Lacan comenta *O Projeto para uma Psicologia Científica* e mostra que esses dois princípios, o princípio de realidade e o princípio de prazer, se cruzam formando um conjunto que não passa da própria realidade psíquica, ou do nível da representação. A partir dessa observação, ele assinala a necessidade de refazer a concepção que colocava o aparelho psíquico como tendo a função de homeostase. Nessa perspectiva, ele mostra que o sistema  $\psi$  não tem como função primordial a síntese, mas ele funciona a partir da insatisfação, o que, em termos freudianos, traduz-se pela urgência da vida.

De fato, o sistema  $\psi$  funciona a partir do choque entre o sujeito e a realidade "apalpada" ("*tatonnée*", diz Lacan) pelo princípio de realidade. Trata-se de um funcionamento, observa Lacan, que não se desenvolve por meras facilitações, por homeostase, mas sob os obstáculos, pelos caminhos indicados por barragens, vias bloqueadas, indicadas pela obstrução proveniente desse choque:

"Pois os 'centros' com os quais ela [a realidade psíquica] se organiza nos esquemas elaborados por Freud, não tem nenhuma função de síntese, mas sim de interposição num circuito mais direto: o processo primário é de obstrução.<sup>5</sup>

A partir dessa interpretação de Lacan, a concepção freudiana da experiência de satisfação deixa de ser primordialmente caracterizada pela satisfação, e assume certa importância pelo fato de ser uma experiência perdida - o que explica o enfoque sobre seu aspecto mítico. Em seus momentos primordiais, o ser humano sofre uma defasagem entre o que ocorre e o ideal de adaptação, já que, desde o início, ele não é capaz de discernir se uma imagem perceptiva coincide ou não com um objeto "exterior". Se o organismo persiste nesses investimentos alucinatorios, irá ocorrer uma descarga "não adequada", ou melhor, a reprodução da imagem sem o objeto

---

<sup>5</sup> Lacan, J., *Scilicet* n.1, op. cit. p.54.

"real" - o que o levará, conseqüentemente, ao desprazer.<sup>6</sup> Ocorrerá o mesmo no que diz respeito ao que Freud chamava de experiência do sofrimento: são quantidades de energia excessivas que penetram no aparelho neurônico, por brechas no dispositivo que protege o sistema (chamado "pare-excitações"), isto é, um processo de dor e de fracasso da homeostase que seleciona as quantidades de excitação provenientes do mundo exterior. Em termos do *Projeto*, trata-se de uma facilitação que se estabeleceu entre a imagem mnemônica do objeto que causou a dor, a tendência à descarga que resulta da elevação em  $\psi$  da quantidade e, finalmente, a dor experimentada em  $\omega$  (a consciência). A insatisfação, a dor é de tal forma um processo de partida do sistema que, excluindo-se essa dor proveniente do exterior (efeito do *stimuli*), Freud postula uma dor produzida pelas vias endógenas, pelos neurônios responsáveis pela excitação, ou o que ele chama de neurônios chaves. Assim, de maneira análoga à experiência de satisfação, na segunda vez em que um acontecimento semelhante se produz, a "lembrança" do objeto desagradável será automaticamente investida, desencadeando o desprazer.

Ora, é para evitar que o "organismo" continue desencadeando a imagem alucinatória sem nenhuma satisfação, que Freud demonstra a urgência de postular um mecanismo de "controle", o qual inibiria o desenrolar do processo primário, ou seja, o eu e o processo secundário ou, mais particularmente, a prova de realidade. O eu, em linguagem freudiana, é definido como um núcleo de neurônios nucleares, que pertencem ao sistema  $\psi$  e que, de modo permanente, são carregados de energia. Esse núcleo serviria de reservatório de quantidades para as funções secundárias, entre outras, "o controle", a proibição, ou, em termos lacanianos, a obstrução da alucinação. Se interpretamos essa função menos como um controle do que como

---

<sup>6</sup> No caso da primeira experiência de satisfação, Freud associa a alucinação e o desprazer para justificar a necessidade do processo secundário. Sabemos, no entanto, que toda alucinação não traz em si um desprazer, isto é, nem mais nem menos desprazer ou prazer do que qualquer outra percepção.

"apalpadas" da realidade, entendemos a razão pela qual Lacan (em seu texto de 1967) afirma que essa função não está em oposição com o processo primário. Ao invés de se opor à realidade, o processo primário só funciona com ela, já que ele só se orienta (ou melhor, só orienta suas facilitações ou formas de correntes significantes) em função daquilo que "urge", como insatisfeito a partir da realidade.

Como observa Lacan, "na perspectiva freudiana, o princípio de realidade não se apresenta como síntese, mas exercitando-se de uma maneira que é essencialmente precária", já que a realidade é constituída dessa atividade alucinatória primordial. É por essa razão que o acesso à realidade não se realiza quando se renuncia ao ato de alucinar em nome de um objeto mais real, mas sim quando se assume que esse caráter alucinatório irreduzível encontra-se na origem da nossa relação, necessariamente precária, com a realidade.

Aliás, é exatamente porque a realidade é precária que os "comandos que traçam seu caminho são tirânicos", como a noção de uma defesa primária que existe antes do recalque propriamente dito<sup>7</sup>. Se essa "tentativa de prova corretora", enquanto prova do sujeito chocando-se com objetos da experiência, é o que dá as obstruções necessárias para que o processo primário passe pelos laços significantes (facilitações entre uma marca passada com um vestígio atual), não há distinção fundamental entre princípio de prazer e princípio de realidade. Esse "apelo à ordem" representada pela prova de realidade não deve ser confundida com o controle; trata-se de uma "retificação, precaução, retoque, moderação"<sup>8</sup> para compensar a tendência fundamental do aparelho psíquico, isto é, a descarga e, consequentemente, a alucinação.

Assim, podemos concluir que a realidade psíquica e o princípio de realidade não se opõem mais, como se poderia pensar numa certa parte da obra de Freud. Eles

---

<sup>7</sup> Lacan, J. *Le Séminaire Livre VII*, p.40.

<sup>8</sup> Lacan, J. *Ibid*, p.37.

são, na verdade, complementares. Se o aparelho funciona através de associações que tentam reproduzir a suposta primeira experiência de satisfação, a diferença entre percepção e pensamento é uma diferença de grau. Isto é, na medida em que a realidade que se refere ao ser humano é sempre a do nível da representação, o nível de coincidência com os *stimuli* exteriores pouco importa. Vejamos o exemplo da alucinação, uma vez que é nessa "experiência" que o aparelho se mostra em uma situação limítrofe frente a realidade.

Se, segundo Freud, a alucinação é uma percepção cuja imagem não coincide com o que ocorre no mundo exterior, para Lacan, em última instância, a alucinação da experiência de satisfação é constitutiva do ser humano. Dessa forma, ela é paradigmática do próprio funcionamento da percepção ou do que se apresenta no *Projeto* como o aparelho  $\omega$ .<sup>9</sup>

No entanto, nesses momentos primordiais, o aparelho funciona segundo um registro das representações cujo objetivo seria explicar os diferentes investimentos, para que o sujeito pudesse realizar uma outra relação com o meio, além dos investimentos alucinatorios. Assim, serão registradas a lembrança da intervenção do Outro e a imagem motriz que equivale à participação do sujeito na ação específica. Essas imagens vão ser associadas pelas facilitações (*frayages*, em frances) em direção à descarga endógena, a qual atinge, em forma de representação, o nível do aparelho mais afastado do exterior (em termos do *Projeto*, a zona chamada nuclear do esquema  $\psi$ ). Cada vez que a chamada necessidade ou melhor uma excitação endógena, cuja fonte está no corpo (fora-do-aparelho), aparecer em termos de representação ao nível do sistema nuclear, o aparelho desencadeará automaticamente

---

<sup>9</sup> Ver Lacan, J. *Le Séminaire Livre II*, p.133. Sobre a alucinação enquanto paradigma do mundo simbolizado da percepção, Lacan comenta: "No final das contas, sem alguma coisa que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção pode se ordenar de maneira viável, nem se constituir de maneira humana. O mundo da percepção nos é dado por Freud como dependente dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível". (Lacan, J., *Le Séminaire livre VII*, p.66).

essas duas imagens mnêmicas registradas. Isso ocorrerá sem que o aparelho distinga se estas imagens são alucinatórias ou não.

Podemos observar que, mesmo nesse investimento imediato, nunca se trata, para Freud, de pura percepção; trata-se de uma aparelhagem sofisticada que provoca associações, por facilitações, dos três grupos de neurônios: o grupo ligado à imagem que vem da lembrança da intervenção do Outro, o grupo ligado à imagem motriz, e, finalmente, o que está ligado à descarga durável. A associação desse triplo investimento (as duas imagens ligadas à descarga durável) constitui o estado de desejo que visa, em última instância, o que Freud designa pelo termo de identidade de percepção. Com esse termo identidade, entende-se menos uma convergência (das imagens) do que uma operação lógica para fazer a equivalência, para classificar, possibilitando assim ao sujeito associar as representações em grupo de união, interseção e disjunção. Essas operações próprias do ser falante pertencem ao homem desde seu nascimento, pelo fato de que ele é constituído, estruturalmente, pela linguagem. Nesse sentido, a identidade de percepção passa a ser menos uma comparação entre o que é representado e o que ocorre no exterior, do que a constituição do campo da própria representação. Na medida em que não se trata de uma identidade pura entre uma percepção atual e outra passada, porém de um investimento para que o sujeito possa associar, ou melhor encadear imagens como significantes, essa chamada operação de identidade de percepção já é uma operação de pensamento, julgamento, e não uma operação de simples receptor de imagens, como poderia supor uma certa psicologia. É nesse sentido que, em *O Seminário Livro VII*, Lacan entrecruza o campo topográfico da percepção com o do pensamento<sup>10</sup>, mostrando que as associações de imagens (representações) são, na

---

<sup>10</sup> Aliás, é preciso assinalar que os neurônios de que fala Freud no *Projeto* não se referem a tipos de neurônios de qualidades diferentes, mas de um só neurônio que se distingue em três grupos ( $\varphi$ ,  $\psi$  e  $\omega$ .) conforme a topologia, ou melhor conforme o lugar que as representações ocupam em relação à fonte de excitação chamada exterior.

verdade, correntes significantes em formações; isso aparece porque, desde o início da relação do sujeito com o meio, as operações simbólicas, lógicas, apresentam-se - testemunhando, conforme a expressão de J.A. Miller, o criacionismo (*ex-nihilo, a priori*) e o caráter realista da estrutura.<sup>11</sup> Trata-se de um pensamento, ou do que o próprio Freud irá chamar, em *Verneinung* (1925), um julgamento na medida em que os investimentos de percepção nunca são investimentos isolados, mas sempre investimentos complexos de representações. Pensamento esse que é, de fato, o resultado da defasagem entre o "investimento de desejo" (investimento de vóeu)<sup>12</sup> e a percepção que se apresenta como atual.

No capítulo "O pensamento cognitivo e reprodutivo" do *Projeto para uma Psicologia Científica*, Freud fala de três casos que podem se produzir, quando do controle do eu sobre o processo de desejo, para fazer equivaler o objeto desse desejo àquele com o qual o aparelho permite conhecer o "real": primeiramente, é o caso ideal, e, de fato, não verdadeiramente realizável, onde os investimentos de desejo da imagem da lembrança e da sua percepção estão simultaneamente presentes, e coincidem. Em segundo lugar, é o caso em que o investimento de desejo está presente, mas a percepção que se associa não coincide inteiramente. Em terceiro lugar, é o caso em que o investimento de desejo e a percepção se separam realmente. Freud mostra que, de fato, o que ocorre no ser humano sempre é uma defasagem entre esses dois investimentos, e, em último caso, uma disjunção. Cabe ao eu tentar uma espécie de "substituição" dessa defasagem, estabelecendo ligações. A partir da

---

<sup>11</sup> Miller, J.A., aula inédita de 24 de abril de 1985. O realismo da estrutura se realiza na perspectiva do "só depois", isto é: somente a posteriori o significante que se coloca, por definição a priori, aparece no real. Aliás, assinala Miller, foi a ciência que acabou com a convergência entre realismo e criacionismo - o que justifica a tese de que a psicanálise não pode ser concebida antes da emergência do sujeito da ciência.

<sup>12</sup> O investimento de desejo, (desejo no sentido de voto), é a tentativa de reproduzir o que Freud chamava de o estado de desejo, ou seja, a associação já registrada entre a descarga que era durável outrora, a lembrança da intervenção do Outro e a imagem motriz a ela associada.



defasagem entre o desejo (a ligação do neurônio que ele chama de a com o outro, que ele chama de neurônio b) e os investimentos de percepção (referentes à ligação entre o neurônio a e um terceiro, c), aparece um processo primário de pensamento próprio às operações da linguagem.

Trata-se das operações que se desencadeiam a partir dessa defasagem entre desejo e percepção, e cuja tarefa seria encontrar a semelhança entre dois investimentos: por um lado, entre o "núcleo do eu" e o elemento de percepção constante, e, por outro, entre os elementos variáveis que se encontram no sistema  $\psi$  (já registrados como representação, nos neurônios do *pallium*, ou seja, os que registram as excitações provenientes do exterior) e os elementos inconstantes da percepção. Essa dupla operação que Freud chama respectivamente de neurônio a, aquele que se constitui como "*das Ding*", e o neurônio b, seu predicativo, corresponde de fato ao que, em 1925, ele chamaria de dois tipos de julgamento: *das Ding* sendo uma constância, uma invariante para que o campo da representação seja possível, e o predicativo sendo o julgamento secundário, isto é, a "atualização" do pensamento ou dessa primeira afirmação da coisa. O julgamento primário corresponde à constituição da Coisa enquanto processo de subtração, de "negativização" simbólica.<sup>13</sup> Segundo *O Projeto*, esse processo lógico de subtração é operado pela noção de constância energética oferecida pelo sistema  $\omega$ , que corresponde à responsabilidade assumida pelo aparelho psíquico da impossibilidade, nesse complexo perceptivo, de uma identidade imediata de percepção.

Em termos da lógica, trata-se de uma operação de subtração (de uma coisa) para que uma constância se estabeleça, tornando possível a formação dos elementos em grupo e a comparação desses grupos entre eles. É esta primeira afirmação (*das Ding*) que permite que o sujeito possa, seguindo o exemplo de Freud, encontrar

---

<sup>13</sup> Ver a nota n.4 desse capítulo.

uma "identidade" entre o mamilo em sua "integridade da imagem e o outro, visto de perfil."

O problema apresentado por Freud em *O Projeto*, para o qual, aliás, ele não trouxe resposta, é o problema do julgamento: quando dois investimentos ou duas representações ocorrem (por exemplo, um objeto como o seio visto em duas perspectivas distintas pelo bebê, ora de frente ora de lado), é preciso uma atividade para ultrapassar a dissimetria de perspectiva e encontrar uma identidade, primeiramente de percepção do objeto, e, mais tarde, entre suas imagens mnemônicas (identidade de pensamento). Ou, em outras palavras, a questão que se formula, a partir das dispersas excitações provenientes do mundo exterior, pode ser apresentada nos seguintes termos: como o sujeito passa da quantidade indiferenciada à qualidade?

Vimos que Freud falava, em termos do Projeto, de uma possível ligação entre um neurônio "a", ligado a uma coisa (*das Ding*), e um neurônio "b" que se liga a seu predicativo. Trata-se da constituição daquilo que Freud chama, naquela época, de *índices de realidades*. Esses índices são qualidades que foram transformadas pelo sistema  $\omega$  quando este foi atingido pelas excitações, intensidades quantitativas provenientes do exterior através seu sistema perceptivo.

De fato, os índices de realidades se constituem quando os neurônios  $\psi$  recebem a descarga perceptiva a partir de uma "certa excitação qualitativa, a qual não possui em si nenhuma ação sobre o sistema  $\psi$ "<sup>14</sup>. Essa capacidade de transformação da quantidade indiferente em qualidade constitui o processo de julgamento propriamente dito, o qual corresponde, segundo Lacan, ao momento em que o indecível do significante primordial (S1) se torna, por associação com outros significantes, uma corrente significante.

---

<sup>14</sup> Freud, S. *L'Esquisse d'une Psychologie Scientifique*, op. cit. p.343

Segundo o Projeto, o julgamento constitui um processo  $\psi$  que se torna possível pela função de inibição do eu - o eu enquanto instância que impede, ao mesmo tempo que orienta as facilitações das quantidades pelos caminhos entre os neurônios  $\psi$ .

Se retornarmos o sentido que podemos dar a prova de realidade, diria que é, no Projeto, que este processo se define como a função que pertence ao eu, já que cabe a ele realizar uma moderação do processo primário, segundo sua utilização "correta dos índices de realidade" - utilização essa que se torna possível por uma inibição proveniente do eu.<sup>15</sup>

Ora, esse julgamento possibilitado em termos do texto de 1895, por um processo "negativo", equivale, numa leitura *a posteriori*, em 1925, (em "*Die Verneinung*"), ao que Freud irá chamar de julgamento no sentido "positivo", isto é, processo de "negação" como - diriam Hyppolite e Lacan - condição de possibilidade do campo do próprio simbólico.

Neste texto "A Denegação" (*Die Verneinung*), Freud distingue duas formas de julgamento: "A função de julgamento deve, essencialmente, chegar a duas decisões. Ela deve pronunciar que uma propriedade pertence ou não a uma coisa, e deve conceder ou contestar a uma representação a existência na realidade."<sup>16</sup>

Segundo Jean Hyppolite, em seu comentário sobre a "*Verneinung*", é preciso considerar a negação desses dois tipos de julgamento como o momento de emergência da função simbólica. Consequentemente, como todo processo constitutivo, de gênese, é preciso apreendê-lo como um mito. Trata-se do mito, nesse caso, da constituição do limite entre o que pertence ao sujeito, o que está dentro, assim como o que pertence ao exterior, o que está fora, o objeto. Nesse processo, a distinção

---

<sup>15</sup> Freud, S., *Ibid*, p.344.

<sup>16</sup> Freud, S., "La négation" in: *Résultats, idées, problèmes II*, op. cit. p.137

freudiana nos traz de volta, segundo Hyppolite, às categorias da filosofia, a saber, o julgamento da atribuição ou o julgamento de existência.

Em termos do *Projeto*, a função da atribuição é assinalada pela representação do neurônio que está ligado à atividade ou propriedade de uma coisa ou, em termos da "Denegação", como a função de julgamento que deve pronunciar, afirmar ou desafirmar, "a posse, em uma coisa, de um atributo particular". Conforme o que afirma Freud em 1895, o julgamento de existência é o neurônio a (*das Ding*), o que, em 1925, designa a função de julgamento, que "deve conceder ou contestar uma representação à existência na realidade."

Na verdade, o julgamento de atribuição é um processo inaugural daquilo que é, segundo o princípio de prazer, o fora ("o mau", expulso, naquele momento, fora do eu) e o dentro ("o bom", introduzido no eu). Esse julgamento tem como correlativo a afirmação (em alemão: *Bejahung*) que é, segundo Lacan, "a primeira admissão no sentido do simbólico."<sup>17</sup>

Após o julgamento de atribuição, há o julgamento de existência, o qual, por sua vez, consiste em comparar a "representação" (já fundada pelo processo da afirmação) com a "realidade". É nesse julgamento que ocorre o que, em *O Projeto* Freud indicava pela função de inibição do eu, isto é, função da prova de realidade.

No fundo, os dois textos coincidem no que se refere ao que pode designar a prova de realidade. Ou seja, tanto o texto de Freud quanto o comentário Hyppolite concorda que a prova da realidade se define como o momento em que o sujeito "põe em prova a existência" do que era "outrora" ("era uma vez") a experiência de satisfação (que, por sua vez, *ex-siste* pela expulsão). Em outras palavras, "a prova de realidade é a operação onde o sujeito revela a ausência real da experiência ideal de satisfação, ou melhor, o momento de subtração de uma existência real de completude. Ela pode, nesse sentido, ser considerada como a prova pela qual o sujeito deve

---

<sup>17</sup> Lacan, J. *Le Séminaire livre III*, op. cit., p.21.

passar para "entrar" no registro do simbólico, nessa estrutura de uma maneira imanentemente incompleta. Em um sentido mais largo, a prova de realidade pode ser considerada como a própria prova do inconsciente, já que designa o momento inaugural do simbólico. Ou na perspectiva do real, ela é o momento em que o real como aquilo que é o inominável se exclui para ser nomeado. Real que se faz presente na representação, seja por uma necessidade, se retomarmos o exemplo do estado de desejo, seja por uma outra forma daquilo que escapa de todo reconhecimento imediato.

Veamos como esse processo se realiza na relação percepção e realidade. Quando se analisa esta relação constata-se que, para Lacan, há um intervalo que separa a consciência da percepção no sistema percepção-consciência, *Wahrnehmung-Bewusstsein*. Trata-se do intervalo onde se situa a corrente própria do inconsciente, ou melhor "o lugar do Outro, onde se constitui o sujeito."<sup>18</sup> Lacan afirma que este lugar da percepção já é pensamento (o do inconsciente) na medida em que a percepção em si, enquanto efeito da impressão, à maneira da psicologia clássica, não existe. Assim, ele situa o termo freudiano, *Wahrnehmungszeichen*, cuja tradução é "marcas da percepção", pelos significantes que constituem a sincronia, orientada pela estrutura própria à linguagem, e, pois, pelo inconsciente.<sup>19</sup> Em *O Seminário Livro VII*, se Lacan coloca a percepção do lado do princípio do prazer, é exatamente porque a percepção não passa de significantes que se ligam entre si e que se apresentam sempre sob a forma de ato de pensamento ou de julgamento. É ainda nesse sentido que Lacan questiona a homologia freudiana entre o princípio de prazer e a identidade de percepção de um lado, e do outro, o princípio de realidade e o pensamento. Ao mostrar que, em primeiro lugar, o pensamento é a própria corrente significante, ele observa que,

---

<sup>18</sup> Lacan, J. *Le Séminaire livre XI*, p.46.

<sup>19</sup> Ver Lacan, J., *Ibid.*

no fundo, pensamento e inconsciente são a mesma coisa: pensamento como corrente de significantes a maneira da tese "o inconsciente estruturado como uma linguagem". Por outro lado, ao mostrar que o sistema  $\omega$ , ligado à consciência, é aquele que nos fornece ao mesmo tempo "qualidades" ou índices de realidade provenientes do choque com o que vem do exterior, Lacan coloca a percepção ao lado do princípio de realidade. Assim, em *O Seminário Livro VII*, Lacan fala de um "duplo cruzamento" entre o princípio de realidade e o princípio de prazer<sup>20</sup>:

1. O princípio de realidade deixa de ser, como em Freud, o "domínio" do pensamento consciente, e passa a governar o que ocorre ao nível do pensamento inconsciente. Este, por seu lado, assinala Lacan, é bastante diferente do pensamento da "experiência inter-humana" articulada em palavra e que está ligada ao que se chama de "conhecimento do sujeito, no consciente."

2. O inconsciente deixa de se opor ao que, tradicionalmente, era atribuído à consciência e passa a se associar ao que chamamos, como diz Lacan, de ordem do "logos" ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ) ou do "orthos logos" ( $\omicron\rho\theta\omicron\varsigma \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ), no sentido daquilo que conduz o sujeito. "Logos" como lugar, diz Lacan, "onde se exercem [para o sujeito] as facilidades, as transferências motivadas pela atração e a necessidade, a inércia do prazer, e que farão valer para ele [o sujeito], indiferentemente, tal signo ao invés de outro."<sup>21</sup>

Assim, como uma fita de Moebius, onde a parte de dentro se cruza com a parte de fora e vice-versa, Lacan derruba o esquema freudiano indicado acima e acrescenta ao processo (da experiência) e ao objeto, uma substância (ou o que ele chama de sujeito)<sup>22</sup>. Sujeitos, Processos e Objetos, cada um deles ligado à oposição princípio de prazer/princípio de realidade: O objeto é aquele que sofre a ação, o processo

<sup>20</sup> Ver p.42/43 desse seminário.

<sup>21</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.43

<sup>22</sup> Parece que, nesse contexto, Lacan se refere à física de Aristóteles, cuja tradução admite como sinônimos três termos: substantia, subjectum e substratum. Nesse sentido, o sujeito é o termo que Lacan utiliza para designar, no seminário sobre a Ética, a substância tomada, em referência a Aristóteles, a uma materialidade, ou seja, um real.

é a ação propriamente psíquica e o sujeito, ou a substância, enquanto agente, será a mola que produz e move a ação. Eis o novo esquema, o qual, embora invertendo o enunciado de Freud, mantém o sentido do seu pensamento:

	Princípio de Prazer	Princípio de Realidade
sujeito	seu bem	?
Processo :	pensamento	percepção
Objeto:	inconsciente (desconhecido)	conhecido (palavras)

Do lado do princípio de prazer, Lacan prefere, para descrever sua substância (seu sujeito) designar uma noção aristotélica (o Bem) ao invés de utilizar uma linguagem econômica como Freud que, assim como Fechner e Helmholtz, colocava as qualidades prazer e desprazer segundo noções quantitativas. Essa mudança se deve ao fato de que ele vê o princípio do prazer como um princípio ético cujo objetivo, seguindo as regras aristotélicas, seria o bem. Percebe-se que Lacan, ao situar o aparelho de Freud em termos de princípios éticos, evita os impasses da teoria energética sobre a qual Freud se apoiava. Ou seja, ele substitui a linguagem energética pela tese que ele apresenta no seminário sobre a Ética, qual seja: "a lei moral, o comando moral, a presença da instância moral, é tudo aquilo através do que o real se torna presente, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico".<sup>23</sup>

Do outro lado, do princípio da realidade, coloca-se conseqüentemente, no lugar do ponto de interrogação por onde Lacan interrompe seu seminário de 25 de

<sup>23</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre VII*, op. cit. p.28.

novembro de 1959, "um substrato de realidade da operação subjetiva"- subjetividade na medida em que, para Lacan, "é óbvio que esse aparelho [o de Freud no *Projeto*] é uma topologia da subjetividade...que se edifica e se constrói na superfície de um organismo".<sup>24</sup> Em outras palavras, trata-se de um resto da simbolização que Lacan irá chamar *das Ding* nesse seminário<sup>25</sup>, retomando aquilo que Freud denomina neurônio.

Em seguida, no segundo nível do esquema, há um processo da experiência que equivale à dicotomia freudiana pensamento/percepção. O processo se soluciona conforme se trata de uma atividade fictícia, alucinatória, ligada ao princípio do prazer, ou de uma atividade "tendencial", de uma busca do objeto perdido ou de um reconhecimento do que Freud chama de "reencontro" do objeto. Essa divisão vai, respectivamente, chegar à percepção e ao pensamento que fazem parte, ambos, da chamada realidade psíquica: por um lado, a realidade psíquica, a percepção enquanto processo de ficção, e, por outro, os processos de pensamento enquanto processos do que Lacan denomina, seguindo Freud, processos de apetite.

Podemos ver, neste esquema, que Lacan, de fato, segue Freud ao mesmo tempo que o inverte: para o primeiro, a defasagem entre a realidade psíquica e a chamada realidade não apresenta mais problema, na medida em que o princípio de realidade não tem mais o sentido de um processo que vem corrigir o que ocorre na

---

<sup>24</sup>Lacan, J., *Ibid*, p. 51.

<sup>25</sup>*Das Ding*, a Coisa, tem como referência outros pontos, como a substância "incognoscível" kantiana, ou o próprio termo heideggeriano. Em todo caso, o termo, naquela época, designa para Lacan o objeto (perdido) freudiano, ou essa realidade (*Wirklichkeit*), "esse quarto escuro que é revelado pelos sentimentos (*Stimmungen* em termos freudianos da carta 73) e que Freud procura obstinadamente em sua "auto-análise". Na carta 73 (datada de 1897 e, portanto, contemporânea do *Projeto...* - 1895), Freud escreve para Fliess: "Tenho a impressão tranquilizadora de que bastaria procurar na despensa de mantimentos para poder tirar de lá, na hora que fosse preciso, tudo o que é necessário. O mais desagradável são os estados de alma [em alemão, como Lacan, *die Stimmungen*, por ele traduzidos como estados de humor, os sentimentos] - os quais, frequentemente, dissimulam totalmente a realidade [*Wirklichkeit*]. (Ver os comentários de Lacan a esse respeito, em *Le Séminaire Livre VII*, p.35).



realidade psíquica. Mas, ao contrário, ele coincide com a própria realidade. Aliás, é nesse sentido que Lacan insiste:

"o princípio de realidade perde a discordância" que poderia ter a partir de uma certa leitura de Freud, quando se constata que a divisão entre uma noção da realidade que inclui a realidade psíquica e uma outra que estabelece a correlação do sistema percepção-consciência deixa de ter sentido."<sup>26</sup>

Já podemos anunciar que, nesse sentido, Lacan subverte Freud, pois estabelece que, mesmo sendo um paradoxo, o princípio de realidade é a própria alucinação e não o seu oposto.

Se voltarmos ao esquema freudiano invertido por Lacan, observaremos que ao nível do objeto, ou, como assinala Lacan, da "objetivação", o conhecido e o desconhecido se opõem. Essa distinção não é objetiva em si, mas "objetivamente subjetiva", na medida em que só existe graças a um critério de linguagem: consequentemente, o conhecido é o que foi apreendido em palavras e o desconhecido o que se apresenta sempre numa estrutura de linguagem.

Resumindo esse esquema de Lacan (ou melhor, de Freud "com" Lacan), diria que, quanto ao que ocorre no nível do processo, existe a oposição ficção/apetite, no nível do objeto, a oposição conhecido/não conhecido (*Unerkannt*)<sup>27</sup>, e no nível do sujeito, uma interrogação, uma suspensão. Quando Lacan deixa um ponto de interrogação, podemos deduzir que se trata da distinção ética entre o Bem e *das Ding*. Se levarmos a sério essa interrogação, poderemos formular certas perguntas sobre *das Ding*, por exemplo: A que "substrato de realidade da operação subjetiva" ele se refere? A que realidade?

---

<sup>26</sup> Ver Lacan, J., "La science et la vérité", p. 856.

<sup>27</sup> É preciso observar que o "não reconhecido" é a tradução plausível da expressão alemã "*unerkannt*", que Freud usou no caso do umbigo do sonho, assim como do inconsciente não recalado.

De volta ao conjunto dessa teoria do aparelho psíquico, poderia afirmar que há dois níveis de realidade. Uma realidade ligada à articulação inconsciente, e a outra associada à articulação efetiva, às palavras - que correspondem à dicotomia que Freud indicará mais tarde nos textos metapsicológicos, entre representação de coisa (*Sachvorstellung*) e representação de palavra (*Wortvorstellung*): a primeira funcionando para obter o prazer "perdido" ( ou melhor, o prazer que tem como origem uma falta, "um estado de urgência" que é sempre percebido só-depois)<sup>28</sup>; a segunda, para "orientar" essa busca, a partir dos "índices de realidades".

---

<sup>28</sup> Vejamos em termos freudianos como esse acontecimento pode ser entendido: "O organismo humano, em suas fases precoces, é incapaz de provocar essa ação específica que só pode ser realizada com uma ajuda exterior [*fremde Hilfe*, assinala Lacan] e no momento em que a atenção de uma pessoa a par da situação se fixa sobre o estado da criança. Esta manifesta um sinal de alerta, pelo fato de uma descarga que se produz no caminho das mudanças internas (pelos gritos, por exemplo). A via de descarga adquire assim uma função secundária de extrema importância: a de compreensão mútua. A impotência original do ser humano torna-se assim a fonte primeira de todos os motivos morais." (Freud, S., *L'Esquisse d'une Psychologie Scientifique*, op. cit. p.336). Ao analisar esse trecho em termos de Lacan, podemos dizer que, levado por um "estado de urgência", o homem estabelece uma relação com o universo do Outro. Essa ligação se estabelece no momento em que o grito da criança passa a ser um pedido para o Outro, e instaurado pelo Outro; ou, em termos freudianos, "quando a criança adquire uma função secundária de extrema importância". É nesse momento que, em termos mais gerais, a criança se sente constituída no universo humano, submetendo-se a "todos os motivos morais". Com essa expressão, pensamos que Freud queira designar o que é, em termos lacanianos, o universo humano. Ou seja: a linguagem, o desejo e todas suas consequências éticas. É no sentido dessa dependência humana do Outro, que Lacan comenta o seguinte: para Freud, "a experiência de satisfação do sujeito está inteiramente ligada ao Outro [*Nebenmensch*]. (Lacan, J., *Ibid.*, op. cit. p.50). Quando muito, para a psicanálise, todas as funções chamadas secundárias se baseiam na relação com esse "estrangeiro" (*Fremd*). Assim, Theves e This mostram, em seu artigo que já foi citado, que a função que pertence à síntese cognitiva do eu traz a marca do signo de percepção (*Wahrnehmungszeichen*). Signo esse que, como já vimos, está associado ao nível da primeira afirmação (*Bejahung*). Esses autores afirmam que a associação entre a atenção e a percepção, enquanto função-efeito da relação com o outro estrangeiro, é tão evidente que, em alemão, a palavra *Aufmerksamkeit*, ou seja "atenção", traz em si a palavra *merk*, a qual significa marca, selo, tal como o signo-de-marca (*Merdzeichen*) atribuído por Freud ao signo-de-percepção da primeira relação do sujeito com o Outro. (Ver a associação do termo *Merdzeichen* com signo-de-percepção na carta 52 de Freud para Fliess, e o comentário de Theves, P. e This, B. sobre a "Verneinung" in: *Coq-Heron* n.78, op. cit. p.44).

Insistamos sobre o modo com o qual podemos (com Lacan) retomar a origem dessa busca: o sujeito, em seus momentos primordiais, tenta fazer surgir, encontrar uma marca, uma imagem perceptiva idêntica à da "primeira" satisfação. Chegando à alucinação, o sujeito recorre ao princípio de realidade para continuar procurando sua satisfação nos caminhos já trilhados, embora agora eles devam convergir para uma "realidade" - através dos índices qualitativos. Esta é a razão pela qual não se trata de imagem (como procurava a psicologia clássica)<sup>29</sup>, mas de represen-

---

<sup>29</sup> Ver, a esse respeito, o artigo de 1936, "Além do Princípio de Realidade", onde a psicologia, mais particularmente a psicologia introspeccionista, é colocada como um dos "antecedentes" que Lacan pensa retirar do campo da psicanálise. Eis a maior crítica que ele faz à introspecção: "Vamos ver que, à psicologia que passava por científica no final do século XIX, e que, tanto por seu aparelho de objetividade quanto por sua profissão de materialismo, impunha-se até mesmo junto aos seus adversários, faltava simplesmente ser positiva, o que exclui basicamente objetividade e materialismo." (Lacan, J. "Au-delà du 'Principe de réalité'" in *Écrits*, op. cit. p.74). Assim, todos os processos representativos tais como as percepções, imagens, crenças, operações lógicas, julgamentos, etc...seriam a reunião por associação das impressões provenientes da "realidade exterior". Ao mostrar que essa psicologia "leva o homem a procurar para seu próprio conhecimento uma garantia de verdade", Lacan vai designar a função associacionista, sobre a qual se baseia essa psicologia, como função do verdadeiro. Essa tradição associacionista, sobre a tradição do empirismo inglês (Locke, Berkeley, Hume), postula a redução do "real" (ou o que Lacan chama de ação do real) "ao ponto de contato da mítica sensação pura". As críticas feitas a essa concepção atomista são muito conhecidas: em busca de uma sensação pura, essa psicologia que pretendia ser materialista, recai no caminho do idealismo (Lacan, J., *Ibid*, p.76). Nessa tradição associacionista, o fenômeno da imagem (que é, segundo Lacan, "o mais importante da psicologia pela riqueza dos seus dados concretos") reduz-se a uma função ilusória: a imagem torna-se uma sensação enfraquecida, uma sombra, uma cópia imprecisa da sensação, já que ela "reproduz" a realidade de modo menos certo. Assim, conclui Lacan em sua exposição sobre a psicologia clássica, "para os fenômenos psíquicos, não se reconhece nenhuma realidade própria: os que não pertencem à realidade verdadeira só têm uma realidade ilusória". (Lacan, J., *Ibid*, p.78). Ao cortar a realidade por seu grau de veracidade, a psicologia dá à física a função de estabelecer "a verdadeira realidade": "Essa realidade verdadeira é constituída pelo sistema das referências que vale para a ciência já estabelecida" (Lacan, J. *Ibid*, p.78). A psicologia teria então como tarefa reduzir os fenômenos psíquicos aos sistemas das referências físicas, e verificar os que constituem o conhecimento. Nessa posição de dependência, ela não pode ser considerada uma ciência. Apesar de Lacan ter sempre mantido essa crítica, é preciso observar que, mais tarde, ele muda o sentido de verdade, assim como ele pensava na época desse artigo onde, segundo o critério de um ideal de ciência, a verdade era ligada aos critérios de saber.

tações encadeadas: nesse caso, trata-se de uma representação atual que se associa à imagem "mnemônica" da experiência, da coisa (*Sache*), em busca da suposta "primeira" experiência de satisfação. É também nessa perspectiva que Lacan chama a atenção sobre o outro sentido do termo alucinação. Diferente das formas clínicas em que ela aparece, aqui a alucinação é definida como um processo paradigmático de constituição do próprio psiquismo. Alucinação paradigmática, na medida em que ela é "a experiência de insatisfação por excelência. Trata-se da insatisfação imanente ao ser humano ou o que define como "o primeiro constituinte" do psiquismo, uma vez que este se constitui por uma perda que testemunha, consequentemente, que, quando se trata do campo do humano (da representação), "é a insatisfação que é o primeiro constituinte."<sup>30</sup> A alucinação designa, enquanto reprodução da realidade perdida, o que, em termos de gênese, está mais próximo de uma causalidade. Para isso, é preciso aceitar a causa, não mais como uma substância ontológica, mas como uma realidade, ou, em termos de Lacan, uma Coisa, a qual, embora vazia, é uma referência do que irá se constituir como realidade pensada, psíquica.

Ora, todos esses mecanismos podem ser reduzidos à função de reconhecimento ou a uma formação de hábito, como na psicologia em geral, seja cognitiva, seja behaviorista. Acreditamos, entretanto, a partir do caminho indicado por Lacan, que exista uma busca humana, impulsionada por um estado de urgência para uma adaptação. Trata-se de uma realidade, ou, em termos freudianos, de uma experiência, de um objeto perdido, que não pode ser confundido com uma necessidade no sentido biológico, nem com as funções de um processo cognitivo (que seria regularizado por um princípio psíquico).

---

<sup>30</sup> Ver Lacan, J., "De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité", in: *Scilicet* n°1, p.55.

Embora o princípio de realidade aponte para esta última possibilidade, Lacan, nesse ponto, subverte Freud de certa forma. Segundo a sua interpretação, esse princípio está muito longe da noção de adaptação - esta, aliás, apresenta-se certamente de maneira secundária. Assim, ao comparar a reviravolta que o sujeito sofre, entre realidade e prazer, com a da teoria da relatividade, em *Scilicet* Lacan comenta: "O nervo da relatividade introduz-se no princípio da realidade psíquica apenas pelo fato de que, paradoxalmente, o processo de adaptação não passa de secundário".<sup>31</sup>

O procedimento de todas as funções desse aparelho está necessariamente ligado a uma representação. No entanto, seu funcionamento não se limita em absoluto ao nível cognitivo. Tomemos como exemplo a memória, classicamente entendida como um processo cognitivo. Ora, Lacan, ao contrário da psicologia, faz questão de tirar a noção de memória do valor tradicional de adaptação (repetição de uma necessidade), colocando-a mais próximo de uma repetição de estrutura, ou de uma necessidade de repetição (de um prazer perdido, de um objeto perdido): "(...) o nervo do pensamento freudiano (...) é que a função de memória, a rememoração é a rival das satisfações que lhe cabe assegurar. Ela comporta sua dimensão própria, cujo alcance vai além dessa finalidade satisfatória".<sup>32</sup>

Além dessa finalidade satisfatória ou além da representação, da repetição como *Vorstellung*, haverá outra realidade, não apenas representativa. Realidade "estrangeira" que só é apreendida através das representações, mas que não se limita, entretanto, aos jogos de significantes, os quais têm como objetivo a reprodução do prazer.<sup>33</sup> Essa repetição da realidade desconhecida, desse ponto de interro-

---

<sup>31</sup> Lacan, J., *Scilicet* n.1, p.54.

<sup>32</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre VII*, op. cit. p.262.

<sup>33</sup> É também nessa direção que a noção de facilitação ( a palavra em francês que Lacan emprega é *frayage*) é definida, menos por um processo mecânico de hábito do que por um prazer de repetição - compulsão de repetição.

gação que Lacan colocou do lado do princípio de realidade, designa *das Ding*, que vai certamente além da realidade das representações - seja *Sachvorstellung*, seja *Worstvorstellung*.

Nesse sentido, acreditamos que Lacan, ao falar do "nervo da relatividade" (operado pela noção de princípio de realidade)<sup>34</sup>, não quer apenas dizer, como pensam certos psicanalistas<sup>35</sup>, que "a contestação" freudiana quanto à tradição filosófica diante do conceito de realidade, consiste simplesmente em deslocar o privilégio ou a onipotência da representação. Apesar dessa interpretação estar de acordo com um aspecto, uma perspectiva da obra de Freud, podemos supor que a pesquisa de Freud quanto à realidade se coloca além e aquém da representação. Além, num duplo sentido: além da representação clássica, tal como ela se revelava nos séculos XVII e XVIII, quando as palavras não tinham um processo genealógico, mas apareciam, *a priori*, como representantes de um objeto, com uma relação biunívoca da representação e representado. Mas também um "além", no sentido freudiano (ou pelo menos de certas partes de sua obra), onde se trata de uma irreduzibilidade da representação (como os sonhos, os sintomas e todos os fenômenos regidos pelas chamadas formações inconscientes) diante da realidade material. Assim, essa "realidade" será enfatizada por Lacan quando da obra de Freud ele chama

---

<sup>34</sup> Ver as citações acima, Lacan, J., "De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité" in: *Scilicet* n°1.

<sup>35</sup> Moustafa Safouan, por exemplo, em seu ensaio "Sobre a Estrutura em Psicanálise", comenta: "Pouco importa se tomarmos a medida exata do que a visão freudiana implica de uma contestação da realidade, nunca igualada por nenhum sistema filosófico. Essa contestação não pára na dupla "subjetivação" à qual Freud submete a realidade, fazendo funcionar os órgãos sensoriais como "peneiras" e como "telas". Ela também não pára na citação da medida da realidade para com o sujeito, no sentido do sujeito do conhecimento, ou na noésia - solução de conforto que significaria domar essa realidade ao invés de contestá-la. A mola da contestação encontra-se no imenso poder da representação, enquanto Freud, com a afirmação da supremacia principal do processo primário, tira a representação da função de conhecimento, a qual lhe pertenceu tradicionalmente, para fazer com ela o pálido incubo da relação com o mundo." (Moustafa, S., "De la Structure en Psychanalyse" in *Qu'est-ce que le Structuralisme?*, Paris, Seuil, 1968).

atenção para o termo alemão "*Unerkannt*", que tem o sentido de uma realidade ir-redutível para qualquer condição de representação ou conhecimento.<sup>36</sup>

Concomitante a demonstração da tese "o inconsciente estruturado como uma linguagem", Lacan apresenta uma realidade que está "fora do significante" e que se coloca aquém da representação e de todas suas formações inconscientes.<sup>37</sup> Ao seguir essa realidade que Freud buscava explicitamente na carta 73, Lacan fala de *das Ding* nesses termos:

"Não fiquem surpresos se eu lhes disser que, ao nível das *Vorstellungen*, a Coisa literalmente não existe - destaca-se como ausente, estrangeira."<sup>38</sup>

Ao falar mais especificamente da diferença entre a dicotomia *Sache-Wort* (*Vorstellungen*) em relação a *das Ding*, ele sublinha:

"Freud fala de *Sachvorstellungen* e não de *Dingvorstellungen*. Por isso, não é à toa que as *Sachvorstellungen* estejam ligadas às *Wortvorstellungen*, o que nos mostra que existe uma relação entre coisa e palavra."<sup>39</sup>

Consequentemente, há uma relação entre o princípio de prazer (enquanto ligado à *Sachvorstellungen*) e o princípio de realidade (enquanto ligado à *Wortvorstellungen*). Trata-se da representação que, articulando-se como "bom" e "mau", orienta o sujeito para um prazer direto (princípio do prazer) ou adiado (princípio de realidade). Essa ordem da representação, onde se opera o bom e o mau, é um indício daquilo que orienta a posição do sujeito em busca de um estado. Segundo Lacan, é um estado eleito, estado de desejo, de espera de um objeto qualquer, "regulamentado" pela "Coisa, mesmo se ele está longe dessa Coisa, pois ela é

---

<sup>36</sup> Ver nota acima n° 27.

<sup>37</sup> Lacan, J., *Le Séminaire Livre VII*, p.67.

<sup>38</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.78.

<sup>39</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.56.

inacessível - ou, como afirma Lacan, por que ela está "lá, além."<sup>40</sup> *Das Ding* é uma função primordial que se coloca ao nível da instauração do campo da própria restauração, da "gravitação das *Vorstellungen* inconscientes" na medida em que ela é a meta dessa busca, embora não seja uma representação.<sup>41</sup> Segundo a linguagem do *Projeto*, *das Ding* é essa coisa constante, que se encontra sempre no lugar, essa invariável que possibilita as associações das representações, mas que permanece fora de qualquer associação. Além dessa estrutura constante comum ao estado de desejo e às diferentes imagens perceptivas que se associam na direção da identidade de percepção, *das Ding* é, num sentido mais amplo, a coisa introduzida pela relação do sujeito com o Outro (do complexo do próximo, *Nebenmensch*).

Lacan põe em evidência, em "O Estágio do Espelho", que "além da realidade" existe *das Ding* como uma coisa que se subtrai à imagem na qual o sujeito pensa, julga se reconhecer, identificando-se com a imagem do seu próximo. Como Dreyfuss <sup>42</sup> explicou tão claramente, esse inominável representado pela Coisa apresenta-se em dois níveis: primeiro, como estrutura constante, dependendo da defasagem entre percepções na direção de uma identidade de percepção; segundo, como "a fração incomparável" entre a imagem que o sujeito tem do seu corpo fragmentado e a imagem do Outro.

Na verdade, o vacúolo que se produz dessa imagem especularmente unificada, assim como a defasagem entre as associações perceptivas, isto é, essa não

---

<sup>40</sup>Lacan, J., *Ibid*, p.78.

<sup>41</sup>Lacan, J., *Ibid*, p.77. Certas vezes, Lacan insiste menos sobre a irreducibilidade da Coisa com o significante, do que com o caráter como produto do significante que a circunscreve. Ao explicar sua origem na filosofia, em particular em Kant, ele explica: "É concebível, no final das contas, que seja como trama significante pura, como máxima universal, como a coisa mais despojada de relações com o indivíduo, que devem se apresentar os termos de *das Ding*." (Lacan, J., *Le Séminaire Livre VII*, p.68). No entanto, afirma-se que a enunciação mais próxima do que Lacan quer dizer em relação à Coisa, *das Ding*, nesse seminário, é o "objeto a", enquanto circunscrito pelo significante, embora não reduzido a ele, pois apresenta uma dimensão real que lhe escapa.

<sup>42</sup>Dreyfuss, J.P., "Remarques sur *das Ding* dans *l'Esquisse*" in *Littoral* n°6.



identidade entre representações é o que revela a persistência de uma constância, de uma alteridade absoluta com a representação chamada *das Ding*. Enquanto lugar definido por falha, defasagem, fração, *das Ding* é o buraco causal de que fala Lacan em toda a sua obra. Pode ser considerado o objeto perdido de Freud, o Outro absoluto em termos de Lacan, ou o que ele irá chamar mais tarde, substituindo o modelo mecânico do *Projeto* pelo modelo topológico, o objeto a, na medida em que ele é o vácuo ao redor do qual giram os movimentos de significantes - seja sob a forma de alucinações ou formações do inconsciente.<sup>43</sup>

É a partir do exemplo paradigmático da alucinação da primeira experiência de satisfação entre os recém-nascidos que poderíamos apreender melhor a defasagem entre esses dois princípios. Voltemos ao assunto sobre o qual Freud insiste: nessa experiência "suposta", se estabelece primeiro uma diferença entre *ver* e *perceber*. No segundo "momento" em que, o neném tenta reproduzir a imagem dessa primeira experiência prototípica de satisfação, ele alucina, isto é, produz uma imagem sem correspondência com nenhum objeto empírico. No entanto nesse momento, o lactente *percebe* realmente o leite, embora este não esteja presente no mundo empírico. O objeto, o leite, está ausente no campo da realidade empírica; porém, é preciso sublinhar que, para o sujeito que nos interessa, ele não deixa de ser real.

Ao distinguir o que ocorre no mundo empírico por um lado, e, por outro, a percepção derivada do sistema percepção-consciência, Lacan volta à enunciação de Freud e afirma o seguinte: o que ocorre nesse sistema não é menos constitutivo da realidade psíquica. Para Lacan, o exemplo mais surpreendente é o da percepção no psicótico, onde o sujeito percebe uma "realidade" <sup>44</sup> distinta da realidade empírica.

---

<sup>43</sup> Ver a conclusão do artigo de Dreyfuss, op. cit., p.63.

<sup>44</sup> Trata-se de uma "realidade" entre aspas, porque ela representa o que é irreduzível em toda forma de representação. Trata-se do Real. Conceito que, como todos os conceitos lacanianos, não pode ser definido de maneira uniforme no decorrer de toda sua obra. Para ser compreendido,

É nesse nível que Lacan fala de uma outra coisa que faz parte da realidade, mas que se desprende dela na medida em que não se reduz ao campo do que, para o sujeito, poderá ser representado pelo significante (para outro significante).

Apesar das diferentes concepções do termo real em Lacan, acredito que o conceito de real tornou-se cada vez mais amplo em seu ensinamento, pela razão, entre várias outras, que se segue: depois de ter separado, graças à noção de estrutura, a realidade psíquica de um caminho que a colocava junto com uma prática "empirista" cega, Lacan sentiu a necessidade imediata de separar essa própria realidade dos caminhos que poderiam levá-lo a uma mera realidade idealista.

Assim, o real torna-se uma noção primordial de constituição do sujeito, com a condição de pensar nesse sujeito como sendo dividido pela prova de realidade. Prova essa, aliás, que é o próprio sujeito barrado ( $\$$ )

Em outras palavras, se a prova de realidade se define como o momento em que o sujeito relaciona essas duas realidades (uma realidade definida pela estrutura na representação psíquica, e outra que escapa da primeira), podemos afirmar que o sujeito barrado ( $\$$ ) é, em última instância, a encarnação da prova de realidade.

Penso, aliás, que é nesse contexto que podemos entender a relatividade introduzida a partir da noção do inconsciente de que fala Lacan, em "Sobre a Psicanálise em suas relações com a Realidade".<sup>45</sup> Relatividade essa que ele deve, de certa forma, à noção de *shifter* do estruturalismo. Vejamos como, nos anos 55/66, ele expõe sua posição em relação a Freud, no que se refere à divisão do sujeito:

"Quem confia em Freud na técnica de leitura que eu tive de impor, quando se trata simplesmente de recolocar cada um dos seus termos em sua sincronia, saberá voltar do *Ichspaltung* sobre o que a morte deixa cair a mão,

---

ele deve ser "contextualizado" conforme os diversos momentos em que Lacan aborda o assunto. Na verdade, é o que marca a dificuldade de se fazer uma tese, no sentido de um sistema fechado e coerente sobre Lacan.

<sup>45</sup> Ver a citação na nota n°34.

até os artigos sobre o fetichismo (de 1927) e sobre a perda da realidade (de 1924), para constatar que o remanejamento doutrinal chamada de segunda tópica não introduz, sob os termos de *Ich, Uberich, Es*, nenhuma certificação de aparelhos, mas sim uma retomada da experiência segundo uma dialética que se define, na melhor das hipóteses, como o que o estruturalismo, desde então, permite elaborar logicamente: ou seja o sujeito, e o sujeito tomado numa divisão constituinte.

Com isso, o princípio de realidade perde a discordância que o marcaria em Freud se ele precisasse, a partir de uma justaposição de textos, dividir-se entre uma noção da realidade que inclui a realidade psíquica e outra que faz dela a correlação do sistema percepção-consciência."<sup>46</sup>

Nesse texto, se Lacan fez uma referência ao estruturalismo como fonte de onde veio a noção de cisão do sujeito, acredito que é principalmente para tirar a psicanálise do perigo de uma interpretação que a identificaria com uma metafísica ou um idealismo.

No entanto, sem ser explícita nesse trecho, a posição de Lacan, em relação à realidade, revela um "real", o qual certamente não pertence à noção de estrutura e de *shifter*, tais como foram definidos por Jakobson. A noção de cisão do sujeito, para Lacan, provém não somente do estruturalismo, mas principalmente daquela oscilação entre a noção de realidade separada da noção de estrutura por um lado, e por outro, um real limítrofe que é irredutível na linguagem.

É justamente nesse sentido, isto é na medida em que a divisão implica, ao mesmo tempo, nessas duas "realidades", que Lacan pode afirmar o seguinte: diante da "divisão constituinte" do sujeito, a discordância em Freud entre uma "noção da realidade que inclui a realidade psíquica e outra que faz dela a correlação do sistema percepção-consciência"<sup>47</sup> "perde sua discordância". Em outras palavras, a divisão do sujeito é a própria realidade do sujeito enquanto constituído por uma

---

<sup>46</sup> Lacan, J., "La science et la vérité", in: *Ecrits*, op. cit. p.856.

<sup>47</sup> Lacan, J., *Ibid.*

realidade psíquica e o real. Trata-se de um sujeito dividido entre a realidade constituída pela linguagem e o que vem como "resto" irredutível dessa realidade (ou melhor, o real), ou ainda entre *Realitat* e *Wirklichkeit*.<sup>48</sup>

Ora, essa divisão que é o próprio sujeito revela a distinção feita por Lacan nesse trecho, entre as instâncias constitutivas do sujeito (*Ich*, *Unberich*, *Es*) e a noção do aparelho. Enquanto que a noção do aparelho implica na da totalidade, de um sistema fechado e completo, cujas partes funcionariam numa reciprocidade constituindo um conjunto organizado, as noções freudianas do eu, supereu e isso indicam uma cisão radical interna entre essas partes. Assim, o eu, o supereu e o isso não são aparelhos, o atributo de uma totalidade.

---

<sup>48</sup> A partir da pontuação feita por Lacan, sabemos que há, em Freud, dois termos alemães para designar realidade: *Wirklichkeit* e *Realitat*. Lacan estabeleceu que o uso feito por Freud desses dois termos supõe, de fato, uma distinção conceitual cuja tradução seria, para o primeiro termo, a operatividade; e, para o segundo, realidade psíquica. A operatividade é uma expressão que Lacan utiliza em dois sentidos, pelo menos. Numa primeira leitura, essa expressão pode nos levar a certos equívocos: primeiramente, ela pode designar a operatividade do significante ou, melhor, da estrutura significante; segundo, a operatividade no sentido adaptativo, ou, nos termos do próprio Lacan: "aquilo por que o psicanalista de hoje faz tantas medidas para salvar as aparências" (Lacan, J., *Scilicet n.º 1*, p.54). Ora, no primeiro sentido, a operatividade coincide com o que ele chama de "alvará da estrutura", e, nesse ponto de vista, a realidade torna-se simbólica, ideal, como nas fórmulas da ciência (cf. o capítulo "Hypothesis non fingo" desse trabalho). Vimos que essa operatividade do significante afasta completamente a realidade teórica da realidade empírica; ela postula o próprio sentido da realidade como realidade sempre simbólica, levando à distinção entre realidade (simbólica) e real (o que escapa do simbólico) até as últimas consequências: até a tese do "real como impossível". Nesse caminho, a realidade empírica fica excluída e, numa certa perspectiva, "não privilegiada" em relação ao "privilegio" dado à estrutura simbólica. Assim, nessa valorização da operatividade da estrutura, uma outra espécie de realidade vai se valorizar a partir do que permanece inassimilável pelo simbólico. É o que será designado, por sua irredutibilidade e impossibilidade, distinguindo-se da realidade (simbolizada), pela categoria do real. Assim, com essa noção de operatividade (do significante), Lacan designa a "Coisa" (das Ding) enquanto "realidade" que brilha e que pode ser considerada como a coisa "algamática" perdida, "fora-do-significado" (Lacan, J., *Le Séminaire Livre I*, p.67), mas não completamente excluída, circunscrita pelos traços deixados pelo percurso dos significantes (ver *Le Séminaire Livre VII*). Essa "realidade" estranha, definida como ausente, é apresentada por Lacan nesse seminário como a "realidade" estrangeira e familiar que Freud buscava sempre em sua auto-análise. Lacan cita a carta n.º 73 (de 1897) como a mais representativa da sua busca.

É na segunda tópica, como assinala Lacan, que Freud ratifica, radicalizando, a idéia de uma divisão constitutiva do sujeito. O eu, enquanto instância aparentemente sob controle (motor, cognitivo, perceptivo, mnemônico, etc) do sujeito e para ele, é também dividido e aberto a uma parte que assinala o desconhecido. No texto "A Divisão do eu no processo de defesa", Freud deixa bem claro: o eu é dividido, e o que permanece irreduzível é o buraco que o constitui e não sua suposta síntese. A prova maior do caráter contingente de sua síntese é, afirma Freud, quando o sujeito está em perigo. Naquele momento, o eu sofre uma série de perturbações e deixa de ligar para sua aparente unidade.

Entre os artigos da segunda tópica de que fala Lacan nesse comentário, podemos realçar "O Fetichismo"(1927) e "A Perda da realidade na neurose e na psicose" (1924). No primeiro texto, Freud mostra que o fetichismo é "uma formação de compromisso" entre as exigências pulsionais e a realidade "objetiva": o eu, ou em termos lacanianos o sujeito, evita decidir por um ou pelo outro, e "encontra" como solução o fetichismo que "preenche" a falta do falo na mulher:

"No conflito entre o peso da percepção desagradável e a força do seu contradesejo, chegamos a um compromisso, segundo as leis inconscientes do pensamento, o processo primário".<sup>49</sup>

Essa solução implica, como resultado, na divisão do próprio sujeito. Ao comentar esse artigo de Freud, Lacan observa, em *O Seminário Livro III*, que Freud traz agora uma revisão fundamental quanto à realidade. De fato, ele mostra, com a distinção estabelecida entre neurose e psicose, que, até mesmo nas psicoses, a realidade é suprimida apenas em parte. Na verdade, ela é remanejada e não "escotomizada" por completo. Com essa realidade não inteiramente escotomizada,

---

<sup>49</sup> Freud, S., "O Fetichismo", Edição Standard Brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XXI, p.181.

mas antes remanejada, trata-se, em Freud, segundo Lacan, de um buraco no simbólico tal como se realiza na estrutura psicótica.

Sabemos com Lacan que o termo correto, para designar a matéria sobre a qual esse mecanismo ocorre no psicótico, seria real, mesmo se no texto freudiano em alemão o termo utilizado era realidade - subentendendo-se realidade simbolizada.<sup>50</sup>

No outro artigo, "A perda da realidade nas neuroses e nas psicoses" (1924), Freud sublinha que, apesar das suas estruturas muito heterogêneas, o ponto comum entre neurose e psicose é a divisão do sujeito. No conflito entre realidade exterior" e "exigências" pulsionais, o sujeito se divide e encontra diferentes soluções para com a sua relação com a realidade: para a neurose, o sujeito responde com uma posição de "alívio" em relação à realidade, e conseqüentemente ele recalca "um fragmento do id", enquanto que no psicótico, o sujeito se coloca à disposição do isso, retirando um "fragmento da realidade (*Realität*).<sup>51</sup>

Naquela época, percebe-se que Freud não revela nenhuma diferença substancial entre neurose e psicose. Freud, na realidade, oscila entre uma posição onde a neurose se diferenciaria da psicose por uma mera alteração de grau, e outra onde elas se diferenciariam por um fato estrutural. De início, podemos a grosso modo afirmar que Freud "acredita" numa diferença estrutural ao definir a psicose por uma perda da realidade fornecida de origem, deixando para a neurose a função de evitar tal perda. Entretanto, no decorrer do texto, Freud confessa que, "infelizmente", as coisas não são tão radicalmente diferenciadas, e que, mesmo no caso da neurose, em suas formas graves, sempre haverá, na relação do sujeito com a realidade, meios do sujeito encontrar "uma fuga fora da vida real".<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre III*, p.177

<sup>51</sup> Freud, S., "La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose" (1924) in: *Neurose, psicose e perversão*, Paris, PUF, 1973, p.299.

<sup>52</sup> Freud, S., *Ibid*, p.299.

Sabemos que o termo que Freud dará àquela fuga (ou, na linguagem desse artigo, a uma "perda da realidade" referente ao "fragmento de realidade") será, no caso da neurose, o recalque (pulsional). Para o psicótico, a "fuga" seria a "negação" da realidade. Na neurose, haverá dois processos, os quais, na realidade, andam juntos: "os processos que trazem uma compensação para a parte lesada do isso, isto é, uma reação contra o recalque", e uma segunda etapa que consiste na formação da neurose propriamente dita.

Sabemos que o modo de fuga com o qual o neurótico opera em relação à realidade é a fantasia. No conjunto da obra freudiana, como observa Lacan no *Seminário Livro III (As Psicoses)*, existe na neurose também um conflito com a realidade tão importante quanto na psicose. Lacan lembra que o traumatismo tem "etiologicamente" a função importante de desencadear a neurose, assim como certos momentos em que haverá uma ruptura entre o neurótico e a realidade.<sup>53</sup> Entretanto, diferentemente da realidade do psicótico onde, afirma Lacan, ela não é homônima com a realidade exterior, mas faz parte da realidade psíquica, na neurose, trata-se de uma realidade simbolizada, elidida. Ela é elidida, por que se presta a uma significação específica, um "sentido secreto". No caso da psicose, em lugar da articulação simbólica como na neurose, há "um buraco, uma ruptura, um rasgão, uma falha" na relação do sujeito com a "realidade exterior".<sup>54</sup>

Assim, resumindo, diria que há uma diferença entre os processos de "negativização" no que se refere à realidade ou entre a tentativa de reconstrução desse contacto com uma suposta "realidade" : na neurose, o sujeito "não quer saber de nada" e recalca, enquanto que na psicose trata-se da "negação", ou, em termos

---

<sup>53</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre III*, Ibid, p.56.

<sup>54</sup> Lacan, J., Ibid, p.56.

lacanianos, de foraclusão<sup>55</sup> o que equivale quanto a reconstrução respectivamente à fantasia e ao delírio.

Assim, a partir da diferença desses dois processos de negativização e reconstrução da realidade, poderia problematizar a relação do real em psicanálise e sua relação com a ciência colocando a seguinte questão: teriam esses dois processos em comum a divisão do sujeito, provocada por essas duas realidades? De um lado, como diria Freud, a realidade que se associa ao "poder do isso", e do outro, a chamada "realidade"?

Certamente Freud respondeu, particularmente nesses textos, que a divisão do sujeito está presente tanto no neurótico quanto no psicótico. Para Lacan, entretanto, acredito que sua tese pode ser deduzida nos seguintes termos: se existe o sujeito, existe também o campo do Outro e, nesse sentido, por definição, todo sujeito é dividido, seja ele psicótico, seja neurótico. No caso do neurótico, a divisão é imanente da relação entre o sujeito e o objeto, na medida em que o objeto sempre é o "vel" fantasmático de uma realidade perdida. No caso do psicótico, a divisão talvez seja devida à volta do real foracluído, pelo fato de que o real não simbolizado encarna o sujeito sem nenhuma mediação simbólica que possa justificá-lo.

Por essa razão, Lacan mostra que, embora seja um paradoxo, a realidade psíquica deixou de ser o que se mede por uma chamada materialidade exterior, a qual teria como função julgar o interior. Ela passa a ser uma materialidade que constitui

---

<sup>55</sup> O recalque, assinala Lacan, é um mecanismo próprio da neurose, onde o que é recalcado aparece também como afirmado, isto é: o neurótico "negativiza", embora reconheça a existência da coisa que ele recalca, pois o que é recalcado aparece na volta. Na psicose, trata-se de uma volta, e não de uma sensação anteriormente recalçada, a qual seria novamente projetada para o exterior; é uma espécie de mecanismo que faz com que o que foi rejeitado volte do exterior. Lacan observa que não é possível, como deu a entender o próprio Freud, falar de projeção no psicótico, pois o mecanismo que lhe diz respeito vem de fora, daquilo que foi posto fora da simbolização geral que estrutura o sujeito - o que, em seu comentário sobre a *Verneinung*, Hyppolite chama de ponto de exigência de possibilidade do campo da simbolização, incluindo a recusa. (ver os comentários de Lacan em *O Seminário Livro II*, p.57).



o metabolismo mesmo do psiquismo. É também nesse sentido que, para Lacan, a realidade chamada material não é "interpretável na qualidade.[...] da prova que ela constituiria para uma outra realidade[...] "[chamada psíquica].<sup>56</sup> Essa realidade material traz a sua materialidade em si mesma, e conduz para o que Freud chama de "urgência da vida", *Ananké* segundo Lacan em "Sobre a Psicanálise em suas relações com a realidade", cujo o termo alemão é "*not des Lebens*", ou seja uma realidade "não interpretável".

Se Lacan afirma que a realidade que concerne a psicanálise, ou, em última instância, o princípio de realidade enquanto realidade representada (*Realität*), é a realidade da fantasia<sup>57</sup>, por que essa realidade não interpretável pode se transformar, pelos "recortes, pelas inscrições próprias do significante", em realidade psíquica. Se a realidade da fantasia é construída a partir da relação entre o sujeito e o objeto, a interpretação que associa a fantasia à realidade psíquica, e, em última instância, ao princípio de realidade, é um paradoxo, em relação a Freud. Trata-se de um paradoxo, como revela Lacan nesse texto, se considerarmos o seguinte: diferentemente de uma certa interpretação de Freud, o princípio de realidade, ao invés de

---

<sup>56</sup> No conjunto da relatividade introduzida pelo inconsciente em relação à noção de realidade, trata-se agora de uma noção de relatividade no sentido que Lacan chama de restrito. Simultaneamente ao que ele chama de "nervo da relatividade" - sentido adaptativo da realidade-, o sentido restrito dessa relatividade é aquele que se refere à prova da realidade: prova de uma realidade que se constituiria por si só, e não "para uma outra realidade transcendente em relação a ela." Ver Lacan, J., *Scilicet* n°1, p.53.

<sup>57</sup> A esse respeito, Lacan afirma em *O Seminário XX*: "Essa fantasia onde o sujeito está preso, é como o suporte do que é expressamente chamado, na teoria freudiana, de princípio de realidade. (Lacan, J., *Le Séminaire Livre XX*, p.75). Nesse mesmo seminário, algumas páginas adiante, podemos ler o seguinte: "[...] a realidade é assim, isto é, fantasmática." Ele formula uma pergunta em relação à posição da ciência, no que se refere à realidade levada em conta pela psicanálise: "Seria algo que, de certa forma, pudesse satisfazer ao discurso científico?" (Lacan, J., *Le Séminaire Livre XX*, p.81). Um ano mais tarde, em 1974, no texto "A Terceira", ao falar de Kant, Lacan ratifica que o princípio de realidade é a fantasia, e observa: "[...] para que, no final das contas, as coisas possam funcionar mais ou menos, e que sejamos todos submetidos ao princípio de realidade, isto é, à fantasia". (Versão não revista por Lacan, p.557).

servir para fins adaptativos, torna evidente que "o processo de adaptação é apenas secundário [quando se trata do princípio da realidade psíquica]".<sup>58</sup> Consequentemente, se supormos que existe uma relação com o Outro já que se trata de sujeito, e logo existe uma prova de realidade que separa o sujeito, poderemos, como considerações finais sobre a realidade psíquica, levantar certas questões: primeiramente, no caso da psicose, será que o real (foraclusão) que volta não é a causa do sujeito, ao dividi-lo? Podemos ainda nos perguntar, por analogia com o psicótico, se não haveria, ao nível da ciência, uma relação não apenas de foraclusão do sujeito, como também, enquanto ela visa o real, uma relação de causa que dividiria, de certa forma, o sujeito? Em outras palavras, será que, apesar da foraclusão do sujeito feita pela ciência, não haveria sempre um sujeito, o sujeito cientista, que se sente concernido no real? Num caso de resposta afirmativa, qual seria o estatuto da fantasia, enquanto prova encarnada da divisão do sujeito, para a ciência? A partir dessas questões, vejamos como se circunscreve em primeiro lugar a relação entre o real e a foraclusão, e, em seguida, a questão da fantasia.

---

<sup>58</sup> Lacan, J., "De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité" in: *Scilicet* n.1, p.54.

### 3.4.2. A FORACLUSÃO E O REAL EXCLUÍDO

Em "A respeito de uma questão preliminar para todo tratamento possível da Psicose", Lacan mostra o erro de concepção da psiquiatria clássica que concebia o *perceptum* num sentido unívoco e, conseqüentemente, a alucinação como um "perceptum sem objeto".<sup>1</sup> A análise do fenômeno da alucinação, segundo a explicação de Lacan, não pode se explicar nem ao nível de um "*sensorium* particular" - como se houvesse um objeto empírico, elementar em si, para dar origem a uma impressão - nem de um *percepiens* entendido no sentido de uma função de síntese que daria a unidade desse *sensorium*. Lacan mostra que o *percepiens* supostamente unificante é uma concepção equívoca, e que o importante é a estrutura enquanto *significante*, que determina o lugar que este *significante* vai ocupar.

Aliás, Lacan assinala que essa crítica diz respeito a Freud no início da sua pesquisa, quando ele postulava a função do eu como o reencontro do bom velho *percepiens*, conforme sua função de síntese. Lacan sublinha que, em 1924, Freud tirou o eu da sua função de síntese, ao demonstrar, em "A Perda da realidade na neurose e na psicose", "que o problema não é o da perda da realidade, mas da mola que toma o seu lugar".<sup>2</sup> Quanto ao psicótico, o problema, conseqüentemente, não é de uma ausência do objeto no *perceptum*, mas de um *percepiens* desviado.

Se retomarmos o esquema R<sup>3</sup> desse artigo de Lacan, veremos que o problema da diferença desse desvio no nível do *percepiens* entre a estrutura do neurótico e a

---

<sup>1</sup>Lacan, J., "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose" in *Écrits*, p.352.

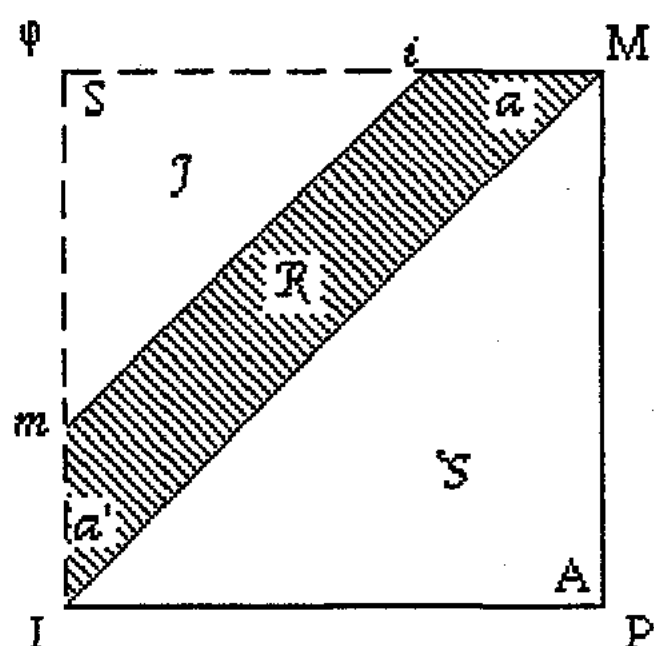
<sup>2</sup>Lacan, J., *Ibid*, p.542.

<sup>3</sup> Eis o esquema em questão para podermos acompanhá-lo:

do psicótico, está ligado ao que, nesse artigo, se chama campo da realidade: o campo da realidade, segundo a topologia que se apresenta, se define entre quatro elementos que têm sua origem no cruzamento do campo do imaginário com o campo do simbólico.

Do lado do imaginário, há o eu e a imagem, ou aquilo que, no sistema L representava a relação narcísica entre a (o ideal ou a imagem especular) e a'(eu) - plano que se constitui do lado do sujeito na referência fálica, isto é, o  $\varphi$ . Do lado do simbólico, há o Ideal do eu e o significante do objeto primordial, que têm como terceiro elemento na posição do Outro, o Nome-do-Pai. Se esse campo da realidade, segundo Lacan, "só funciona tapando-se com a tela da fantasia", devido à referência fálica, no caso do psicótico seria difícil definir esse campo em todas suas funções: com a forclusão do Nome do Pai (este sendo assinalado pela letra P de pai no esquema R), o psicótico perderá, no nível do imaginário, a referência do falo ( $\varphi$ ), na medida em que este se define pela seta que sai, assim como no esquema L, de A (lugar da lei) ou, no esquema R, o Nome do Pai, na direção do sujeito (S).

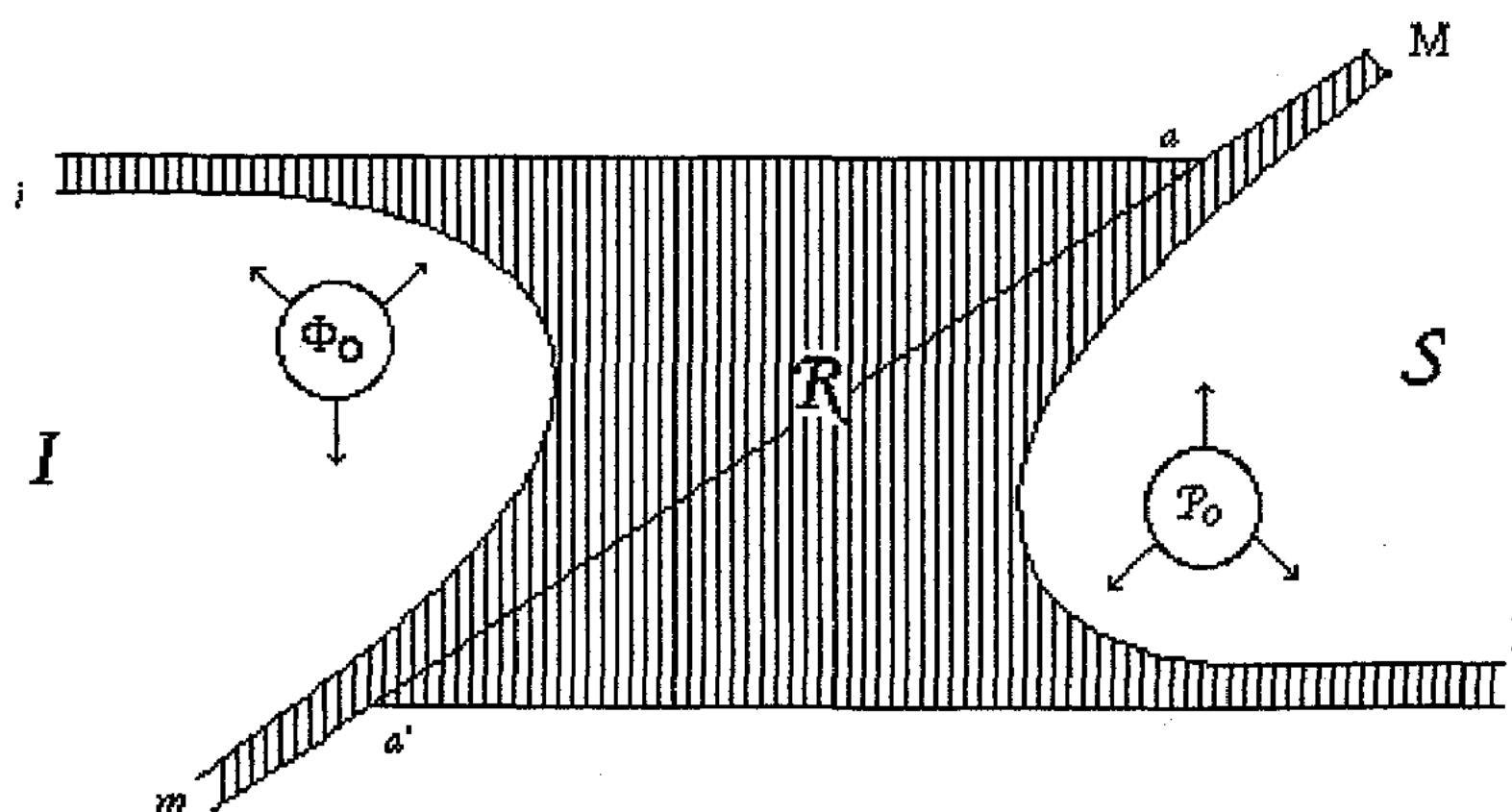
Na falta dessa dupla referência, do lado do simbólico o Nome do Pai, e do lado do imaginário o falo, o que, no esquema R formaria "topologicamente" um quadrângulo da realidade, abre-se pela ausência dos pontos de referência desses



cumes. No esquema R, a metáfora paterna é o que desdobra o lugar do Outro em M (o Outro primordial, a Mãe) e P (nome do Pai), e o efeito de significação do falo, o qual delimita e mantém o campo da fantasia (da realidade) com a qual o sujeito se abriga do real.

Para o psicótico, a ausência ou melhor a forclusão do Nome do Pai faz com que esse esquema não funcione. Conseqüentemente, para explicar a estrutura própria do psicótico, Lacan teve de instituir outro esquema, isto é o esquema I<sup>4</sup>, onde os pontos de referência do Nome do Pai e do falo estão abertos. Nesse esquema, a realidade deixa de ser fechada no quadrângulo, e passa a ser operada por uma construção do delírio que tem como função, de certa forma, "costurar", reconstruir esse campo da realidade, ligando os pontos do esquema R na sua origem: do lado do falo, o ponto i (as imagens especulares do esquema) liga-se ao eu do sujeito, e do lado do Nome-do-Pai, o ponto M (significante do objeto primordial) liga-se ao I

<sup>4</sup> Recordemos o esquema I tal como está figurado nos *Écrits*:



Lacan, J., "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose" in *Écrits*, p. 571.

(ideal do eu).<sup>5</sup> Ora, embora Lacan, no início do seu ensinamento, tenha mostrado que no psicótico o A está excluído enquanto portador do significante<sup>6</sup>, esse Outro não pode deixar de existir porque, como já afirma Lacan naquela época, "a partir do momento em que o sujeito fala, o Outro existe".<sup>7</sup> Apesar da sua diferença, existe no psicótico não apenas o outro ao nível do imaginário - costuma repetir Lacan nesse mesmo seminário -, como também o Outro "com A maiúsculo sem o qual, afirma Lacan no seminário sobre as psicoses, não haveria o problema da psicose" e "os psicóticos seriam apenas máquinas que falam."<sup>8</sup>

Aliás, onze anos mais tarde, em 1977, na "Abertura da Seção Clínica"<sup>9</sup>, Lacan afirma que, na psicose, o significante representa um sujeito para outro significante, e é possível situar ali o objeto a assim como o "fading" enquanto cisão que se opera como efeito do choque do sujeito no campo do Outro.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> Ver a conferência de S. André, "A Estrutura Psicótica e o Escrito", onde ele mostra o efeito de construção do delírio de Schreber nesses dois planos: do lado do falo ausente, haverá, substituindo-o, as referências em relação ao eu (ponto do m), ou seja, respectivamente, o sacrifício, a Virgem e a beatitude. Do lado do Nome do Pai que falta, existe como substitutos do Outro absoluto (o ponto M), a linguagem, "o deixado de lado" e o idiota que se ligam, constituindo o ideal do eu (ponto I) por, respectivamente, uma Lei, o mediador e a honra viril. (André, S., Conferência no Ensino de Clínica Psicanalítica de 6 de fevereiro de 1982, in *Quarto* n°8, p. 34/35).

<sup>6</sup> Ver Lacan, J., *Le Séminaire Livre III*, Ibid., p. 219.

<sup>7</sup> Lacan, J., Ibid., p.52.

<sup>8</sup> Lacan, J., Ibid.

<sup>9</sup> Lacan, J., "Abertura da Seção Clínica, em 5 de Janeiro de 1977, resposta de J. Lacan a J. A. Miller, in *Ornicar*, n°9, Ibid, p. 12.

<sup>10</sup> Em *Le Séminaire Livre XI*, Lacan demonstra a impossibilidade de se ter um sujeito puro, sem divisão e, conseqüentemente, um sujeito que se sustente no mundo através de uma *Weltanschauung*, por uma totalização *a priori*, original, por uma verdade total. Nesse sentido, ele conclui o seguinte: quando há um sujeito, há *aphanisis*; de fato, para que o sujeito seja representado, é preciso uma perda, uma parte do sujeito que desaparece. Vale a pena transcrever seu argumento: "Claro, para toda representação, é preciso um sujeito, mas esse sujeito nunca é um sujeito puro. Se pensarmos que cada sujeito se sustenta no mundo com sua *Weltanschauung* original, ou originária, então o caminho da verdade passa - como nos mostra uma psicologia ou psicossociologia atrasada - pela pesquisa, a totalização, a estatística das *Weltanschauung*. E as coisas poderiam ser assim, se houvesse no mundo sujeitos, cada um a função de representar

Ora, se os quatro elementos estão presentes no campo da psicose, ao menos da paranóia, poderíamos afirmar que, mesmo sob uma forma totalmente particular - pois o campo da realidade está aberto pela forclusão do Nome do Pai - a prova de realidade existe no psicótico, se entendermos com essa prova o momento em que o sujeito se divide diante do campo do Outro.

Se a prova de realidade for vista como a subtração, a suspensão (*Aufhebung*) da afirmação fundamental, ou a afirmação, em termos freudianos, da afirmação do objeto "primeiro" de satisfação, seria difícil defender a tese de que o psicótico sofre esta prova. Pareceria difícil afirmar que, nesse sentido, existe a prova de realidade para o psicótico, se considerarmos, a partir de uma certa leitura de Lacan, que o sujeito psicótico "se contenta com o Outro prévio"; isto é, que ele é um sujeito que não precisa de subtração, de função de falta para se constituir em relação ao Outro.<sup>11</sup> Deste ponto de vista, o psicótico seria comparado com o neurótico.

Assim, no nível do maginário, o neurótico, pelo "complexo do próximo", sente no Outro uma alteridade irreduzível, uma defasagem irreduzível entre o que pode vir do Outro (a imagem unificada) e a imagem do corpo fragmentado do sujeito, o que produz um "vacúolo" na imagem especular unificada. O psicótico, ao contrário, satisfazendo-se com o Outro prévio, isto é, com o Outro real em sua alteridade irreduzível, não sente a insuficiência do que o Outro pode representar. Em outros termos, ele não constata a falta no Outro; conseqüentemente, ele não faz a operação que situa *das Ding*: seja numa primeira versão, *das Ding* como a estrutura constante que possibilita comparar o suposto estado de desejo com as diferentes

---

certas concepções de mundo [...]. Não há sujeito sem, em algum lugar *aphanisis* do sujeito, e é nessa dialética do sujeito, nessa divisão fundamental, que se institue a dialética do sujeito." (Lacan, J., *Le Séminaire Livre XI*, p. 201). É nessa impossibilidade de se ter um sujeito que não esteja dividido que chego à conclusão seguinte: os sujeitos, - incluindo o sujeito psicótico, pois existe um, já que os psicóticos não são "máquinas que falam" -, são, apesar das suas diferenças de estrutura, sempre divididos.

<sup>11</sup>Lacan, J., *Écrits*, p. 806.

percepções para a identidade de percepção, seja, em segundo lugar, *das Ding* como uma fração incomparável da imagem do corpo do sujeito com a imagem unificada do Outro.<sup>12</sup> O sujeito psicótico, ao contrário, ao invés de subtrair a coisa, ou melhor circunscrever o inominável pela nomenclatura, encarna o inominável enquanto tal e alucina, justamente porque não fez a subtração desse inominável para constituir-lo numa alteridade absoluta - alteridade que se tornaria presente, se ele sofresse a operação de subtração, como uma imagem do Outro que se oculta; ou então, ao nível do imaginário, como uma falta, um vácuo enquanto condição de possibilidade do simbólico.

No entanto, embora haja para o psicótico uma falta de subtração do inominável na relação com o Outro, podemos afirmar que esse psicótico enquanto sujeito não está privado da relação com o Outro. Aliás, é como uma tentativa de resposta à ausência dessa prova de subtração da completude do simbólico, que podemos situar o delírio numa função equivalente à da fantasia para o neurótico, isto é, uma maneira de abrigar o sujeito em relação ao real, com o "vel" da realidade.<sup>13</sup>

Por outro lado, o neurótico, cuja referência ao Nome do Pai é estrutural, é aquele que, através da fantasia, consegue constituir essa realidade psíquica - constituição essa que se faz à custa da divisão do sujeito barrado entre o que essa realidade traz, em termos de representação tranquilizadora, e o que ela excluiu para se constituir.

A partir dessas considerações, podemos voltar à questão do estatuto da ciência frente à relação da subjetividade, na medida em que ela também se baseia numa foraclusão. Esta foraclusão, no entanto, não é mais a do Nome do Pai, como no psicótico, mas do sujeito e da sua verdade. Entretanto, ela tem algo em comum com a

---

<sup>12</sup> Ver novamente Dreyfuss, "Remarques sur *das Ding* dans l'*Esquisse*", Ibid.

<sup>13</sup> Lacan, aliás, nunca excluiu a fantasia como uma das operações do psicótico. Assim, no seminário inédito, "A Angústia", ele afirma: Quer se trate do perverso ou do psicótico a relação da fantasia,  $\$ \diamond a$ , se institui [...]. (Lacan, J., Seminário de 30 de janeiro de 1963).



operação de negação da realidade efetuada pelo psicótico: assim como o psicótico que se satisfaz com o Outro real em sua alteridade irreduzível, e que não faz a subtração do real inominável, a ciência opera sobre esse real bruto com suas fórmulas, sem promover para o sujeito da ciência a operação dessa subtração do real. A ciência age a partir da alteridade que o simbólico produz sobre o real, sem explicar a falta que essa alteridade produz para o sujeito na imagem do Outro. Esse real puro, sobre o qual a ciência opera, equivale ao real prévio do psicótico e, segundo parece, ao que Lacan chama de Um em seus últimos seminários: " O Um gera a ciência."<sup>14</sup>

Não se trata, porém, da unidade como produto da operação do simbólico, isto é, "o um da medida" que se colocaria numa escala de medida, de comparação em relação à multiplicidade, à alteridade numa estrutura. Diferentemente do um da ciência chamada antiga, que se fundamentava pela dialética, "a reciprocidade entre o *vovç* e o mundo, entre o que pensa e o que é pensado"<sup>15</sup>, a função do Um da ciência moderna - fundada, bem entendido, por Descartes - indica o real.

Trata-se de um real puro, absoluto, homogêneo, irreduzível em sua "solidão" para com uma realidade simbolizante, pensável. Um real que, de fato, a ciência gera por sua exclusão, pela operação de foraclusão à qual ela mesma o submeteu. Nessa operação de foraclusão onde o real se cala através das fórmulas, o sujeito e a sua causa são conseqüentemente foracluídos. Entretanto, como toda foraclusão, o que não era simbolizável volta sob a forma de real. No caso da ciência, o que era foracluído, ou seja, o real puro, volta para o sujeito cientista, através das suas fórmulas, sob a questão ontológica ou metafísica a respeito do que é o ser, ou em outras palavras do que é esse Um - fórmulas, porém, que não respondem a todas as ques-

---

<sup>14</sup> Lacan, J., *Le Séminaire Livre XX*, p.116.

<sup>15</sup> Lacan, J., *Ibid.*

tões do sujeito quanto ao que esse Outro Real, seu mistério, espera dele (enquanto sujeito).

É o caso de todos os cientistas, particularmente de Kepler, Newton, Einstein. Cada um em busca do seu Deus, de um Outro que pudesse responder a respeito desse real bruto. Trata-se de um real, o qual, apesar da foraclusão que ele sofreu pelas fórmulas, volta para o sujeito sob a questão do que o Outro espera dele. Um real, conseqüentemente, que causa o sujeito no próprio ato de manuseio das fórmulas.

A esse propósito, Lacan afirma que "o próprio da linguagem matemática é que tudo o que é apresentado, nem tanto no comentário falado quanto no próprio manuseio das letras, supõe que basta uma letra cair para que todas as outras não constituam nada que seja válido com a sua disposição, e assim acabem se dispersando."<sup>16</sup> Trata-se de um real, de uma unidade que consiste na operação de manuseio própria às fórmulas, às letras. É um real que, apesar de ser foracluído quanto à significação, diz respeito ao sujeito cientista. Este era o caso de Newton, pois embora quisesse não forjar hipóteses, ele acreditava, enquanto sujeito, num Deus engenheiro das fórmulas- fórmulas que seriam, aliás, independentes da questão "imaginária" de como funcionam os corpúsculos.

De qualquer maneira, é na operação de manuseio dessas fórmulas que o Um foracluído volta, impondo ao sujeito uma alteridade absoluta que o divide. É o caso de Descartes, do sujeito Descartes que por trás do seu projeto de simbolização, de construir uma *mathesis universalis*, constatou a presença de um Outro, suposto saber, o qual, ao invés de tranquilizar, como garantia absoluta, o mistério do real, indicava atrás do seu Saber supostamente total, a questão da causa do desejo para o sujeito.

Diferentemente, porém, do psicótico que encarna esse Outro em sua diferença absoluta, a foraclusão do sujeito pela ciência não traz o sujeito cientista até a

---

<sup>16</sup> Lacan, J., *Ibid.*

encarnação do Outro, mas antes até uma espécie de operação de "substituição" por uma formulação imaginária, uma concepção de mundo qualquer que se junte com o real, com o Um das fórmulas. Assim como a fórmula de trimetilamina que indicava, no sonho de Freud, uma irreducibilidade do real que o questionava, como sujeito criador da psicanálise, as fórmulas dos cientistas não os colocam numa relação de adaptação com o mundo da realidade, mas os levam a responder à pergunta sobre sua origem, sobre a causa dos seus desejos diante do real.

Talvez seja essa a função do objeto *a* como constituindo o campo da realidade de que fala Lacan, na nota acrescentada em 1966 ao texto "A respeito de uma questão preliminar para todo tratamento possível da psicose."<sup>17</sup> Uma realidade que não se define mais por sua função de ligação entre o sujeito e o campo do Outro como originalmente este texto indicava, mas uma realidade que se define como mero corte. A realidade de que Lacan trata nesta nota é, conseqüentemente, a que pertence ao próprio campo da fantasia, ao que o próprio Lacan chama de princípio de realidade - isto é, prova de realidade não no sentido da prova do que ocorre como representação do sujeito, mas a prova do sujeito no próprio ato da sua divisão a partir do que vem do Outro.

Dessa maneira, naquela nota acrescentada em 1966, onde as noções de objeto e de real já estão bem estabelecidos por Lacan, a fantasia e o princípio de realidade ficam sendo a mesma coisa, isto é, transformam-se na encarnação mais real daquilo

---

<sup>17</sup> Embora Lacan, em 1955, no esquema R, não coloque em evidência a diferença entre o real e o campo da realidade, podemos ver, a partir da função do objeto *a*, o real propriamente dito, isto é, o real como "resposta sintomática" própria de Lacan, assim como ele o define mais tarde, por exemplo em "Radiophonie". A partir dessa nota, através das análises topológicas de Lacan, percebe-se um real inominável, ou seja, o real enquanto Um próprio do manuseio das letras, e não mais como diferença mensurável, que pertence ao campo da realidade pensável. Pressupondo, conseqüentemente, que em 1966 se estabelece um outro real bastante distinto daquele que, na época da redação do artigo, Lacan chamava de campo da realidade, podemos então reler o esquema R, *a posteriori*, ou seja, considerando a nota acrescentada em 1966, onde a noção do objeto e as conseqüências da noção de real já estão presentes.

que, topologicamente, Lacan chamou de barra, ou daquilo que ele denominou, com suas próprias palavras, "o lugar-tenente da fantasia cujo corte [entre o sujeito e o campo do Outro] dá toda a estrutura."<sup>18</sup> Aliás, é essa função que, a maneira de Kepler na "fetichização" da batuta de Deus músico, constitui a fantasia para o sujeito cientista e o torna diferente do psicótico.

Assim, ao considerar a divisão do sujeito como um nó, Lacan, no final de "A Ciência e a Verdade", faz a seguinte observação:

Devemos nos lembrar onde Freud o descreve: sobre a falta do pênis da mãe, onde se revela a natureza do falo. O sujeito se divide aqui, afirma Freud, no lugar da realidade, vendo ao mesmo tempo abrir-se o abismo contra o qual ele irá se proteger de uma fobia, isto é a existência do pênis como mantida, embora deslocada.<sup>19</sup>

Lacan mostra que essas duas escolhas (fobia e fetichismo) revelam um momento de toda neurose: o momento, segundo ele, em que o sujeito passa de "falta-de" a "falta-de-pênis", e, em última instância, a "falta-de-saber". Trata-se de uma "falta de saber" inerente à estrutura da neurose, na medida em que "o próprio falo representa apenas aquele ponto de falta que ele indica no sujeito", essa falta onde o neurótico se divide e "sente" o que chamamos de "prova de realidade". Prova esta que corresponde exatamente à "falta-de-hesitação" entre duas realidades: a realidade, diria Freud em 1924, que vem das "exigências pulsionais do isso" e a que se apresenta sob a forma de mundo exterior.

Trata-se, conseqüentemente, de um tipo de fantasia que vem substituir, para o sujeito cientista, a falta de subtração devida à forclusão que o sujeito, enquanto real, sofreu pela ciência.

---

<sup>18</sup> Lacan, J., Nota acrescentada em junho de 1966 ao texto original "D'une question préliminaire..." in *Écrits*, p. 553.

<sup>19</sup> Lacan, J., "La science et la vérité" in: *Écrits*, p.877.

Assim, é a partir dessa realidade considerada como fantasia que Lacan afirma o seguinte: o princípio de realidade diz respeito à ciência, na medida em que esse princípio implica "na linha de experiência que o sujeito da ciência sanciona".<sup>20</sup> Ou dito em outras palavras: se o princípio de realidade é a própria fantasia, o sujeito da ciência que opera pelo manuseio das letras, pelos pares de oposições, caminhos que bifurcam como em Popper, torna-se o mesmo que sanciona a linha de experiência da realidade, isto é, o que, pelas fórmulas, aparece no real sob a forma de fantasia.

É ainda nesse sentido, que podemos constatar que as questões mais misteriosas sobre a origem, como por exemplo a gênese da vida, vão ser circunscritas pela ciência sob a forma de três letras (ADN). Trata-se, observa Lacan<sup>21</sup>, de uma fórmula sem significação que circunscreve um real. Real este que, por sua vez, nunca seria interpretável, pois, como um significante primordial, uma letra para sempre perdida pelo processo de recalque original (*Urverdrangung*), ele só volta sob a forma de fantasia.

É assim que como todo sujeito diante do mistério da vida e do seu acesso pela linguagem, Lacan se questiona: "Em que foi que eu escrevi ao nível do círculo do real a palavra 'vida'?" Ao refletir sobre a redução do real feita pela ciência, ele apresenta a seguinte resposta:

" Incontestavelmente, a respeito da vida, com esse termo vago que consiste em enunciar o gozo da vida, não sabemos nada mais, e com tudo aquilo a que a ciência nos induz, é impossível imaginar como pôde iniciar essa construção química que, com elementos espalhados onde quer que seja e da maneira

---

<sup>20</sup>Lacan, J., *Ibid*, p. 857.

<sup>21</sup>Vale a pena ver como Lacan comenta essa operação na "Terceira": "É aqui, no simbólico [...] que o saber inscrito da língua que constitui, na realidade, o inconsciente, se elabora, ganha terreno sobre o sintoma, o que não impede que o círculo marcado ali do S corresponda a alguma coisa que, desse saber, nunca será reduzida; trata-se do que Freud chama de *Urverdrängt*, o que do inconsciente nunca será interpretado. (Lacan, J., "A Terceira", p. 664).

que quisermos qualificá-lo pelas leis da ciência, tivesse começado de repente a construir uma molécula de ADN, ou seja algo que já traz a primeira imagem de um nó, o que é muito curioso; e se existe alguma coisa que deveria provocar nosso espanto, é que se levou tanto tempo para perceber que algo, no real - trata-se da própria vida - estrutura-se a partir de um nó." <sup>22</sup>

Esse nó, a respeito do qual Lacan nos fala, é aquele que, de uma maneira distinta da diferença diacrítica do simbólico, forma o real enquanto matéria sem alteridade, isto é enquanto Um. "É por isso, comenta Lacan, que o nó borromeo é a melhor metáfora de tudo isso, pois só procedemos do Um." <sup>23</sup>

Entretanto, após a operação da ciência, esse real puro, esse inominável, esse real foracluído, torna-se uma letra e não se encontra mais nada igual àquele Um (da fórmula) no mundo real. É por esta razão que o mundo é impossível, impossível no sentido de que ele é irreduzível, da maneira como a ciência o formula:

" Como deixar de ficar surpreso quando, depois de tudo isso [depois de perceber que alguma coisa no real se estrutura a partir de um nó], não encontramos em parte alguma, nem na anatomia, nem nas plantas trepadeiras que parecem ter sido feitas para isso, nenhuma imagem de nó natural... Vou sugerir o seguinte: será que não se trata de um certo tipo de recalque, de *Urverdrangt*? Na verdade, não podemos começar a sonhar longe demais, já temos muito trabalho com nossas marcas." <sup>24</sup>

É nesse sentido que Lacan comenta em seguida, nesse mesmo texto, que, desde Galileu, o real só aparece por "pequenas relações de uma letra para a outra com uma barra no intervalo", ou melhor pela lei da gravitação. No entanto, além desse real excluído e fixo pela fórmula, o sujeito, incluindo o sujeito cientista, tem uma relação com a realidade. Trata-se da relação fantasmática que se elabora com

---

<sup>22</sup> Lacan, J., "La Troisième", p.665.

<sup>23</sup> Lacan, J., *Le Séminaire Livre XX*, p.118.

<sup>24</sup> Lacan, J., *Ibid.*

um "vel" através dessa experiência de divisão, de codificação e simbolização daquilo que provém do Outro absoluto, desse Outro real.

Para finalizar concluiria que é graças a essa operação de divisão que, apesar da forclusão do real, o sujeito da ciência ratifica, repetindo com Lacan de "A Ciência e a Verdade", o que se define como princípio de realidade ou, em outras palavras, como fantasia.

### 3.4.3. A FANTASIA E O REAL QUE SE INCLUI

No esquema freudiano invertido por Lacan em *O Seminário Livro VII*, podemos observar que a realidade onde os dois princípios se cruzam, e onde eles são suplementares, é a realidade chamada psíquica. Vejamos como Lacan aborda o assunto:

"(...) se seguimos a realidade, é porque o princípio de realidade é um princípio de prazer com efeito retardado. Por oposição, se o princípio de prazer existe, é conforme a qualquer realidade - essa realidade é a realidade psíquica.

Se o psiquismo tem um sentido, se há uma realidade que se chama realidade psíquica, ou, em outras palavras, se há seres vivos, é com certeza porque há uma organização interna que tende, até certo ponto, a se opor à passagem livre e ilimitada das forças e das descargas energéticas tais como podemos imaginá-las, de uma maneira puramente teórica, cruzando-se numa realidade inanimada." <sup>1</sup>

É a realidade que surge, às custas de uma perda fundamental, a perda de um suposto estado do organismo onde o prazer, a descarga era o seu objetivo.<sup>2</sup> A perda em questão é aquela que se paga para que o "organismo" possa "tornar-se" humano - se levarmos em conta que o ser humano é, por definição, dividido. O processo secundário, longe de ser concebido no sentido de guia de vida, no sentido de adaptação à psicologia do "eu autônomo", deve ser compreendido com Lacan como um retoque que ordena essa constituição do sujeito. A função que lhe diz respeito não é de adaptação, é antes um vel, assim como uma fantasia, que "veste" (tal como

---

<sup>1</sup>Lacan, J., *Le Séminaire livre II*, Ibid, p.78.

<sup>2</sup>Ver o mito dessa realidade inanimada em "Além do Princípio do Prazer", que equivale, de fato, ao mito lacaniano da lâmina em *Le Séminaire livre XI*.



o hábito faz o monge) o processo primário: "O que satisfaz [no psiquismo] não seria trilhado em caso algum pelo processo primário, se o processo secundário não aparecesse."<sup>3</sup> Trata-se, convém repetir, da realidade psíquica que envolve ao mesmo tempo os dois princípios: o princípio de prazer e o princípio de realidade.

A realidade psíquica, por sua vez, é o que aparece quando o corpo enquanto homeostasia vai-se embora, ou quando ele "cai".<sup>4</sup> Assim., a realidade mítica indiferenciada torna-se diferenciada, distinta e delimitada pelos pares de oposições do simbólico, do choque dos "dois princípios do acontecimento psíquico". Trata-se da realidade psíquica do sujeito enquanto ela se define pelo corte do simbólico ou da sua relação com o Outro:

"Com esse único jogo do corte, o mundo se presta ao ser falante. São esses cortes, onde, por muito tempo, ele pensou estar em casa, antes que, animando-se de uma conjuntura de robô, eles o recalçassem naquilo que deles se prolonga em sua realidade, que chamamos de fato psíquico apenas o que é queda do corpo."<sup>5</sup>

Essa realidade psíquica se atualiza na fantasia (ou no que pode estruturalmente preencher essa função) enquanto vel que comanda e que impõe ao sujeito uma perda, isto é, a perda do corpo, de ser vivo. Consequentemente, é entre a escolha de ser representado no campo da linguagem e essa parte de si próprio, perdida para sempre, que se coloca a função da fantasia enquanto constitutivo de uma realidade que "o sujeito realiza [na fantasia] em sua divisão imanente."<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Lacan, J., *Scilicet*, nº1, Ibid., p.55.

<sup>4</sup> Ver Lacan nesse mesmo texto sobre a realidade, 1967, p.57.

<sup>5</sup> Lacan, J., *Scilicet*, nº1, Ibid., p.57.

<sup>6</sup> Lacan, J., Ibid, p.58.

Essa fantasia que substitui a realidade perdida é a suposta "garantia" do prazer <sup>7</sup>, na medida em que é o único acesso (para o neurótico) à realidade. É a resposta que o neurótico dá à prova entre uma realidade idealizada perdida, e outra, "real".

Ora, nesse sentido, a fantasia enquanto vel dessa realidade, é a proibição encarnada ao seu acesso. A partir de então, o paradoxo da fantasia <sup>8</sup>, se traduz pelo fato de ser ao mesmo tempo o que oculta essa realidade perdida, e também o único meio de atingí-la, para o ser falante. Com esse duplo aspecto aparentemente paradoxal, ele é o próprio princípio da realidade, se entendermos esse princípio não mais como Freud numa certa época, como adaptação da representação do sujeito à realidade material, mas sim como o que o sujeito constrói para si próprio a partir dessa realidade.

Numa outra perspectiva, se compararmos essa realidade perdida com o que Lacan chama de gozo (do Outro) enquanto realidade irreduzível à linguagem<sup>9</sup>, poderemos entender a outra fórmula defendida por Lacan, isto é: o prazer proíbe o acesso ao gozo. Ou seja, trata-se de uma proibição frente a uma chamada realidade, aquém da representação que doravante se apresenta, de uma forma domesticada, isto é, sob forma de fantasia e do prazer que lhe é correlato.

É nesse mesmo sentido que se pode entender por que Lacan compara a realidade introduzida por Freud em relação ao saber da ciência por um lado, e por outro, a função da fantasia em relação ao gozo. Citemos as suas palavras:

---

<sup>7</sup>É preciso assinalar que é apenas enquanto "suposto", enquanto projeto, que podemos conceber a fantasia como a garantia do prazer, pois é sabido que a fantasia traz, frequentemente, assim como no exemplo de "Bate-se uma criança", muito mais dor do que prazer.

<sup>8</sup> Trata-se do paradoxo que Lacan comenta em *Scilicet* n°1.

<sup>9</sup>Ver os últimos textos de Lacan, mais particularmente, "A Terceira" e *O Seminário livro XX*.

"A realidade do desvio freudiano<sup>10</sup> representa um obstáculo para o saber [como um além do princípio da realidade no saber da ciência] assim como o prazer proíbe o acesso ao gozo".<sup>11</sup>

Ora, se a ciência fosse a primeira a postular a impossibilidade do real e constituir a linha onde o real se torna impossível<sup>12</sup>, caberia à psicanálise explicar, através da noção freudiana de realidade, esse além do princípio de realidade no saber da ciência. Esse além do saber da ciência que a psicanálise indica é o real da castração. Trata-se do real que não se apresenta em seu estado puro, mas velado e desperto, no caso da obra de Freud, pelos mitos do "pai real", ao mesmo tempo desfrutador e dono da lei e do interdito.

Vale lembrar que, quando este pai perde o estatuto de sedução traumática, real enquanto impossível de se suportar, ele se torna, pelas vias da fantasia, o que permite ao sujeito atingir uma certa homeostase, uma ligação entre os significantes e a significação de uma metáfora. É a função simbólica que se instaura, é o Nome do Pai para Lacan, ou, em termos freudianos, a realidade psíquica. Essa realidade, assim como em *Moisés e o Monoteísmo*, está revirada como um sintoma que retorna, após ter sido recalcado, sob a forma de pai, enquanto retorno do recalcado. Lacan afirma que essa realidade é o sintoma de Freud, na medida em que ele pôde utilizá-la, enquanto neurótico, como uma garantia diante

---

<sup>10</sup> "O desvio freudiano", a respeito do qual Lacan fala, é aquele que existe entre princípio de realidade e princípio de prazer. Sabemos que, no encontro desses dois princípios, Lacan coloca a realidade do inconsciente: "Por que não perceber que esse ângulo tão forte para marcar o desvio do princípio de prazer em princípio de realidade, corresponde exatamente a deixar o lugar para a realidade do inconsciente, que o inconsciente está presente num ternário, e não é por ser feito de uma ausência que não podemos traçar sua linha fechando-se em forma de triângulo?" (Lacan, J., "De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité" in *Scilicet* n°1, p. 56.).

<sup>11</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 57

<sup>12</sup> Ver, em nosso trabalho, o capítulo "Hipoteses non fingo" e a segunda parte sobre a realidade: "A Forclusão e o Real."

dessa realidade excessiva, impossível de se suportar. Esta realidade perdida à qual foi preciso que Freud renunciasse, é o real, o gozo paterno. Um real perdido para sempre que implica nos dois lados do sagrado: a lei e o gozo, o interdito e sua retorno. Desse real, o sujeito Freud, assim como qualquer sujeito (neurótico) "não quis saber de nada", e, conseqüentemente, só o suportou como sofrimento, pelas representações, pelos ideais, pela fantasia, e finalmente por aquilo que Freud chama de "realidade psíquica". Nesse compromisso entre o insuportável e o suportável, nessa transformação do real em realidade fantasmática se testemunha no típico "passo de hesitação"<sup>13</sup> da estrutura do neurótico em relação a esse real: ao mesmo tempo em que o oculta, ele se divide e, dessa forma, encontra-o.

Em todo caso, é realmente nesse "não quero saber de nada", nesse "passo de hesitação" típica do neurótico e da estrutura da fantasia, que Lacan encontra os caminhos comuns entre o sujeito da psicanálise e o da ciência. Ou melhor, é no limite entre essas duas "realidades" que Lacan coloca a ciência. Entretanto, embora Lacan compare o lugar ocupado pela ciência ao do discurso da histeria<sup>14</sup>, quanto à verdade dessa realidade como causa do sujeito, sabemos que o termo que ele designa para o processo de negação dessa realidade é a negação que opera o próprio psicótico, a saber, a "foraclusão".

Ao considerar a foraclusão que a ciência opera sobre a verdade do sujeito como causa, vale a pena insistir sobre o fato seguinte: segundo Lacan, "o princípio de realidade" designa de fato a linha de experiência que o sujeito da ciência sanciona num duplo sentido: primeiramente, num sentido em que a realidade está dividida entre o que, em termos freudianos, provém do id e o que provém da chamada "realidade"; ou, em termos lacanianos, entre o gozo (o objeto perdido de Freud) e a fantasia (realidade, o objeto oculto para e pelo sujeito). Em seguida, no

---

<sup>13</sup> Em francês a expressão que Lacan utiliza é "pas de hesitation" que designa ao mesmo tempo não e passo de hesitação próprio ao neurótico.

<sup>14</sup> Lacan, J., Ibid, p. 58.

sentido em que, como efeito da divisão feita na realidade, o próprio sujeito está dividido entre a realidade de um ideal de ciência e o real que, por não ser simbolizado, volta sob a forma daquilo que causa o sujeito em sua verdade.

Na realidade, a relação entre ciência e psicanálise pode ser considerada em relação ao lugar que se pode atribuir à prova de realidade: esta pode indicar uma espécie de prova da própria divisão do sujeito a partir do choque com o campo do Outro, ou a prova de julgamento pelo exterior do que ocorre no interior. Em outras palavras, acreditamos que a relação psicanálise e ciência pode ser entendido a partir desses dois vetores de interpretação diante da prova de realidade: a ciência pode se colocar como um campo de espelho, seguindo o modelo ideal de ciência, ou pela matéria com a qual a psicanálise se choca e que ela utiliza.

Se ficarmos com a primeira possibilidade, a ciência seria, para a psicanálise, como uma prova de realidade cujo objetivo seria julgar a realidade psíquica pela realidade empírica; ou, mais especificamente, seu objetivo seria encontrar na "realidade" empírica um objeto que pudesse corresponder à imagem psíquica do sujeito. Nesse caminho, a ciência traria uma realidade normativa, segundo os critérios de um progresso dirigido para o ideal, que teria como função modelar o sujeito (cientista) conforme o saber teleológico.

Freud, de certa forma, impunha à psicanálise esse caminho, porque, ao querer dirigir a psicanálise para um ideal de ciência, ele seguia, na verdade, os modelos das ciências ideais da sua época. Entretanto, se tomarmos o diálogo de Lacan com a ciência e as referências cada vez mais correntes que ele faz ao final da sua obra, especificamente no que se refere à lógica e à topologia, poderemos constatar que a relação que se estabelece entre os dois campos, psicanálise e ciência, está antes ao nível de uma "prova" ("*épreuve*" em francês), de uma confrontação com o que ocorre entre esses campos - e deixa de ser uma operação onde um seria o juiz ideal do outro.

Se Lacan respeita o corte epistemológico de um historiador da ciência como A.Koyré, não é tanto por acreditar nos critérios da ciência, mas porque ele não pode mais negar que a psicanálise nasceu na mesma *episteme*, ou seja, depois de Galileu e Descartes; e, principalmente, que seu sujeito e suas fantasias são feitos do choque e do curto-circuito dos objetos que essa *episteme* produz.

A idéia de cosmos, o mito das esferas fechadas e perfeitas explodiu com a ciência moderna, assim como o corpo em sua função homeostática desapareceu com a realidade psíquica operada pela psicanálise. Esse "nervo da relatividade" da psicanálise de que fala Lacan, em homologia com a teoria da relatividade de Einstein, introduz o princípio de realidade não como processo de adaptação, mas como princípio que divide o sujeito, que questiona a função do corpo como microcosme fechado e "auto-suficiente".

Vale a pena repetir a citação seguinte: "O nervo da relatividade introduz-se no princípio da realidade ,paradoxalmente, só porque o processo de adaptação é apenas secundário."<sup>15</sup> O princípio de realidade "como linha de experiência que o sujeito da ciência sanciona" é a linha onde o real constituiu-se como impossível para Einstein ou para Newton através da lei de gravitação: campo da gravitação que explode o cosmos e abre o mundo para o infinito, nos sulcos da aletosfera, assim como a realidade psíquica freudiana se constitui fora do corpo e abre o campo do gozo "cuja falha tornaria o universo vão".<sup>16</sup> Lá onde o cosmos estava fechado, o mundo infinito virá-a-ser, assim como lá onde estava o corpo, a realidade psíquica (fantasmática) virá-a-ser. É essa realidade que coloca o sujeito em sua divisão. Trata-se de Newton com Freud/Lacan:

"Perguntemos por que o ser falante desvitaliza tanto esse corpo que o mundo pareceu, durante tanto tempo, ser a sua imagem. Mediante o quê o corpo é

---

<sup>15</sup> Lacan, J., Ibid, p.54.

<sup>16</sup> Lacan, J., *Écrits*, p. 819.

microcosmo. Nossa ciência acabou com esse sonho, o mundo não é um macrocorpo. A noção de cosmos desaparece com esse corpo humano, o qual, por se proteger com um pulmão de metal, vai traçar no espaço a linha, inaudita das esferas, que só se encontrava até então no papel de Newton como campo da gravitação. Linha onde o real se constitui finalmente do impossível, pois o que ela traça é impensável..."<sup>17</sup>

O impossível é o impensável pelo menos no sentido em que é impossível ter, no mundo das fórmulas, uma significação, um conhecimento do "como...". É porque a estrutura guia o real pelo "capricho" do Outro, independentemente do nosso conhecimento e malgrado sua significação, que Newton evitava "fingir" hipóteses. É também nesse sentido que podemos entender a associação bastante enigmática entre a máxima de Newton "Hypotheses non fingo" e a "chartre" da estrutura.

Se, por estrutura, entende-se as fórmulas no sentido em que elas regem o real quase que identificando-se a ele, podemos afirmar que esse real é impossível porque não se tem acesso a sua inteligibilidade - até mesmo a sua significação. As fórmulas da ciência são de tal forma identificadas às leis que reinam no real, que Lacan afirma que elas estão "associadas" com ele.<sup>18</sup>

De forma complementar, se o impossível é o impensável, o impensável também é impossível, isto é, a irreducibilidade de toda forma de conhecimento é o real na medida em que, como já vimos, pelo intermédio de Koyré, não há forma pura, real na realidade empírica, ou em termos lacanianos, na realidade representável, pensável.

O real é, diferentemente da realidade, o que se define por uma alteridade a si próprio, conseqüentemente por uma "solidão" irreducível para com a alteridade própria do simbólico, do que é pensável. Trata-se do real do mundo, do cosmos que "cai" e se torna universo infinito por três letras na fórmula da gravitação. Noção

<sup>17</sup> Lacan, J, *Scilicet*, n.1, p.57.

<sup>18</sup> Lacan, J., "Radiofonia", *Ibid.*, p. 75.

de real mudo pelas fórmulas e, conseqüentemente, impossível quanto ao saber sobre sua causa - a causa foracluída em relação a um sujeito". Nesse real impossível, o corpo humano também cai para que o homem se faça representar pela linguagem. No entanto, o objeto que se perde, o gozo, acaba voltando, embora sob a forma oculta de objeto fantasmático bastante real; sob a forma de dejetivo, ele causa o sujeito, pelo menos aquele que deseja...

Encontramos aqui, mais uma vez, a função do manuseio das letras, a saber: a abertura, um acesso para o sujeito cientista que as manipula, um acesso ao real. É assim que, ao falar do gozo do Outro como o real impossível, Lacan elabora nos últimos anos da sua vida a função da letra:

"(...) esse gozo do Outro, é ali que se produz o que mostra o seguinte: o gozo fálico [ver a realidade pensada ou a realidade possível do ser pelo referente fálico] está fora do corpo, tanto quanto o gozo do Outro está fora da linguagem, fora do simbólico, pois é a partir dali, a partir do momento em que se apreende o que existe... de mais vivo ou de mais morto na linguagem, ou seja a letra. É unicamente a partir dali que temos acesso ao real."<sup>19</sup>

Numa outra perspectiva, vemos que essa realidade fantasmática aparece frequentemente na ciência como efeito da mesma operação de foraclusão, sob a forma do que toca o sujeito em sua realidade chamada irreduzível através das letras (o que talvez tocasse o irreduzível da fantasia fundamental), e também sob a forma do que Lacan chama de "gadgets", recorrendo a uma palavra inglesa. Trata-se dos efeitos que advêm desse real a partir das fórmulas que a ciência construiu. Como exemplo de "gadget", entre outros, Lacan cita a televisão, a viagem para a lua, etc. Parece que é através dessas formas de fantasias que podemos encontrar, a partir da ciência, algumas relações de fetichismo que possam, de certa forma, preencher ou

---

<sup>19</sup> Lacan, J., "La Troisième", *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n°: 16, p. 665.



ao menos ocultar, impedindo qualquer relação, afirma Lacan nesse texto, "com alguma coisa que fosse nosso correspondente sexual".<sup>20</sup>

Diferentemente, aliás, da volta do real foracluso que retorna sob a forma de alucinação para o psicótico, é sob a forma de fantasia, de princípio de realidade, que o real foracluso da ciência,- o sujeito -, volta. Ele volta, entretanto, da relação com o Outro, como sujeito dividido.

Assim, atrás das fórmulas que os cientistas operam, há o sujeito que, através das fantasias, se inclui no campo do Outro. É o que provam Galileu, Kepler, Newton, em busca de um Outro, o qual, por detrás das formas de representações, podia lhes dar certas respostas "satisfatórias" a respeito da vida.

Da mesma forma, é graças a essa busca de uma resposta satisfatória aquém de toda forma de representações, ou do que poderia não exatamente responder, mas sim promover "uma relação com alguma coisa que fosse nosso correspondente sexual", que Lacan introduz o real. Ele afirma:

"É isso mesmo, a ciência parte daí [da falta da relação do conhecimento]. É por isso que coloco toda a minha esperança no fato de que, passando abaixo de toda representação, chegaremos talvez a ter sobre a vida alguns dados mais satisfatórios."<sup>21</sup>

Trata-se da resposta sintomática de Lacan, o qual, assim como a realidade psíquica, abriu outros caminhos quanto a essa outra realidade além do nosso conhecimento, e frequentemente em função do capricho do Outro. O Outro que Freud quis proteger, ao identificá-lo à realidade psíquica, ao mito do Pai - o que faz com que a realidade psíquica seja considerada por Lacan como o sintoma de Freud. O Outro enquanto Pai, que Lacan volta a questionar, dirigindo-se, de certa forma, a

---

<sup>20</sup> Lacan, J., Ibid, p. 665. Ver a definição do falo enquanto ponto de ausência que divide o sujeito.

<sup>21</sup> Lacan, J., Ibid, p.667.

Freud: "Pai, não vê que estou queimando?" Esta é a questão que se apresenta quando Lacan, pelo intermédio de Freud, tenta "extrair a verdade" que possa responder à pergunta levantada por Freud, na qualidade de cientista de uma ciência ideal, "em termos cujo resto de voz nos é concedido."<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Lacan, J., "Proposition de 9 de octobre de 1967" in *Scilicet* n° 1, p. 23.

### 3.5. PAI, NÃO VE QUE ESTOU QUEIMANDO ?

Na *Interpretação dos Sonhos*, Freud inicia o capítulo VII relatando o que ele chama as preliminares desse sonho trágico:

"Um pai estivera de vigília à cabeceira do leito de enfermo do filho por dias e noites a fio. Após a criança falecer, passou para o quarto contíguo a fim de repousar, mas deixou a porta aberta de maneira a poder enxergar de seu quarto a peça em que o corpo do filho jazia, com longas velas erguidas em torno dele. Um velho fôra contratado para velá-lo e sentou-se ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai teve um sonho de que seu filho estava de pé ao lado de seu leito, apanhou-o pelo braço e lhe sussurrou em tom de censura: 'Pai, não vê que estou queimando?'"<sup>1</sup>

De fato, conclui Freud, o velho encarregado de velar o corpo da criança adormecera, uma vela tombara e uma parte do corpo estava em chamas...

No seu seminário dedicado aos quatros conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan começa a análise deste sonho pela via dos conceitos de repetição e do real. O início de seu comentário é categórico em relação ao lugar que poderia ocupar a psicanálise no debate filosófico entre idealismo e/ou realismo : Se "a psicanálise é, à primeira vista, propícia a nos conduzir a um idealismo", segundo o aforismo "a vida é um sonho", ela está, de fato, muito distante desta via, pois na sua experiência situa-se o "núcleo do real".<sup>2</sup> Real que aparece em um encontro. A noção de encontro é pertinente em Lacan porque aponta para a diferença aristotélica, entre *tuché* e *automaton* : o primeiro conceito, *tuché* sendo definido como acaso (ou segundo Aristóteles, a fortuna), designa um encontro faltoso tal

<sup>1</sup> Freud, *Interpretação dos Sonhos*, E.S, Imago, p.543.

<sup>2</sup> Lacan, J., *Le séminaire livre XI*, Ibid, p.53.

como se apresenta nos traumatismos. O segundo, *automaton* indica também, em termos aristotélicos, o acaso, mas agora definido como retorno, no sentido freudiano, ou seja, retorno operado pela insistência comandada pelo princípio de prazer. Essa distinção (de Aristóteles "com" Lacan), na realidade, corresponde a duas formas de repetição na obra de Freud: de um lado, repetição como retorno (*Wiederkehr*) de uma lembrança dolorosa do passado e, de outro, repetição como "compulsão de repetição", *Wiederholung* propriamente dita, isto é, repetição como fator irreduzível a uma "intrusão do passado no presente", ou melhor, irreduzível a uma dinâmica conflitante no nível das representações. O *automaton* está relacionado com a repetição, como sombra do passado: repetição que reduziria a diferença entre acontecimentos passados e presentes ao mesmo destino, segundo as regras do prazer. A *tuché*, por outro lado, está relacionada a uma diferença pura, repetição "fora significante" que se situa em um mais além dos jogos, em certa medida previstos, do significante e do retorno do recalcado.<sup>3</sup>

Assim, identificando a concepção do trauma na obra freudiana ao que se apresenta sob a forma inassimilável (isto é, real), Lacan, a propósito desse sonho, mais especificamente de sua relação com a repetição e o prazer, se pergunta "como pode o sonho, portador do desejo do sujeito, produzir o que faz ressurgir na repetição o trauma - senão seu rosto mesmo, pelo menos a tela que o indique ainda por

---

<sup>3</sup> Sobre o tema desses diferentes tipos de repetição, conferir Freud em "Recordar, Repetir e Perlaborar". Nesse texto de 1914, Freud reagrupa as lembranças, os sintomas e a transferência como repetições de uma experiência dolorosa, experiência provinda do recalcado: "suas inibições, suas atitudes inadequadas, seus traços de caráter patológicos." Entre esses fenômenos, Freud observa que o ato tem um estatuto diferente, uma vez que ele não se define como as inibições, sintomas, etc onde uma lembrança de um fato esquecido reaparece. O ato se distinguiria das demais formações enquanto é uma forma de ação irreduzível à concepção de repetição no sentido de um retorno, de forma diferenciada, do recalcado. O ato é, conseqüentemente, nesse texto, ligado à compulsão de repetição (repetição como *Widerholung*) e não um retorno (*Wiederkehr*) do passado recalcado. Veremos que a repetição que ocorre nesse sonho é do encontro (*tuché*) com a morte como forma limite de ato, presença do real.

trás?"<sup>4</sup> Questão, aliás, freudiana, se pensarmos que desde *A Ciência dos Sonhos* (1900), e ainda mais explicitamente em 1920, em *Além do Princípio do Prazer*, Freud já constatava a presença de fenômenos que escapavam à regra do sonho como realização de desejo. De uma maneira mais radical, podemos dizer que em 1900, Freud não somente anunciou algumas exceções a esta tese, mas sobretudo constatou a necessidade de relativizá-la. Demonstrando a impossibilidade da interpretação (absoluta e total) dos sonhos, Freud evidenciou o que, em suas próprias palavras, se nomeou o "umbigo" do sonho ou "um ponto onde ele [o sonho] mergulha para o desconhecido".<sup>5</sup> Ponto que coloca obstáculo às "representações", aos significantes do processo onírico e que é, por conseguinte, um real para além do sentido, para "além" da tese do sonho como uma das formações do inconsciente - formações regidas pelo princípio do prazer. Em "Para Além do Princípio do Prazer", Freud apresenta três fenômenos dolorosos onde a repetição apontaria para um além do prazer: 1) a neurose de acidente que se repete nos sonhos ditos traumáticos; 2) o conhecido jogo do "Fort-Da" onde a criança repete menos a presença da mãe que sua ausência através dos significantes "vai" e "vem" encarnado no movimento do carretel de linha; 3) casos de transferência cuja experiência que se repete é antes de tudo dolorosa.

Diante desses exemplos, Freud, ao longo de todo o texto, oscila entre ratificar ou ultrapassar o princípio de prazer. Ele tende, às vezes, para conclusão de que esses diversos fatos não contradizem o princípio de prazer, mas poderiam ser, na verdade, exceções meramente aparentes : seja porque a realidade força a nos desviar provisoriamente do prazer (aqui se situa uma das interpretações do "princípio de realidade")<sup>6</sup>, seja porque se trata de um conflito onde uma instância

---

<sup>4</sup> Lacan, J., *Le séminaire livre XI*, Ibid, p.55.

<sup>5</sup> Freud, S., "Interpretação dos Sonhos", op. cit. p.560.

<sup>6</sup> A noção de princípio de realidade, mais especificamente de "prova de realidade", tem em Freud duas interpretações possíveis : a) aquela que designa a idéia de um funcionamento que diferencia os estímulos internos dos estímulos que vem do mundo exterior ou b) aquela que

do aparelho psíquico obtém prazer em detrimento da outra. Daí, a tese sustentada nesse texto (*Além do Princípio de Prazer*), que aquilo que proporciona "prazer a uma parte (*topos*) do aparelho não proporcionaria [prazer] a uma outra". No caso dos jogos infantis, o prazer se deve ao controle que a criança exerce através do jogo, como forma de representação, sobre o que se passa na "realidade", no evento desprazeroso. Acreditamos que se Freud, no fim desse texto, sustenta que todas essas "aparentes" exceções podem ser conciliáveis e fazer parte do princípio do prazer é porque o conceito mesmo do ser humano se alargou para a dimensão de ser falante que se serve da linguagem nas vias do significante. Entretanto, para além das vias simbólicas, ele afirma que existe um "resto" irreduzível ao prazer - como é testemunho o título desta obra, *Além do Princípio de Prazer*. Se relermos, com Lacan, a *posteriori*, *A Interpretação dos Sonhos*, notaremos que é esse resto que Freud anuncia como algo que está para além de sua tese do sonho como formação de compromisso. Além, que se preludia no para além do processo regido pelos deslocamentos e condensações - cujo objetivo seria obter um prazer através da realização de desejo. Esta tese foi recolocada por Lacan sob a forma "o inconsciente estruturado como uma linguagem". Aliás, não pode ser por acaso que Freud inicia o

---

designa um processo que tem por função modelar o que é interior a partir da realidade percebida do mundo exterior. Desta última interpretação inferiu-se a idéia da prova de realidade como processo que adia o prazer imediato em função do princípio de prazer, quer dizer, o prazer seria adiado para um momento oportuno, a saber, quando o objeto que vem da realidade estivesse presente. Entretanto, acreditamos com Lacan no *Seminário livro VII: A Ética da Psicanálise*, que a ênfase e a importância primordial dada por Freud a esta noção, se refere à primeira interpretação, isto é, a prova de realidade deve ser apreendida menos como uma intervenção da realidade empírica do que, como diz Lacan, como "um princípio de chamada à ordem" (Lacan, J., *Le séminaire livre VII*, Ibid., p.37). Ordem que por seu lado se coloca menos no sentido de um controle do que de um processo que vem colocar o conflito entre realidade interna e externa, entre percepção "real" e representação, instaurando assim uma linha de divisão, mesmo que "precária" e tênua, entre subjetivo e objetivo. Se situarmos o termo "das Ding" no Projeto freudiano no centro desse processo, poderíamos dizer, seguindo o *Seminário livro VII*, que a prova de realidade é a própria prova da divisão do sujeito, divisão entre a realidade representada (significante) e o que lhe escapa, qual seja, o real.

capítulo propriamente metapsicológico de sua teoria sobre os sonhos exatamente com este sonho traumático ("Pai, não vê que estou queimando?"). Curioso, podemos nos perguntar, como é que Freud, querendo demonstrar que o sonho segue os comandos do princípio de prazer, apresenta, primeiramente, este sonho terrível que tem justamente o poder de angustiar, de despertar aquele que sonha e de contradizer, primeiramente, a tese mais evidente segundo a qual o sonho tem como objetivo prolongar o sono (ao realizar o desejo de dormir)? Acreditamos que se Freud apresenta de início este sonho é porque ele indica, como nos lembra Lacan, que nos sonhos existe uma outra "realidade". Mas de qual realidade se trata neste sonho ? Sobre esta questão, Lacan se pergunta : "Por que então sustentar a teoria que faz do sonho a imagem de um desejo, com este exemplo em que, numa espécie de reflexo flamejante, é justamente uma realidade que, quase decalcada, parece aqui arrancar o sonhador de seu sono ? <sup>7</sup>

Na língua alemã, encontramos dois termos para designar realidade : *Realität* e *Wirklichkeit*. Apesar desses dois significantes serem, naquela língua, sinônimos, segundo a leitura feita por Lacan, Freud não os utilizava de forma indiferenciada, mas seguindo uma distinção conceitual: por *Realität*, ele designa a realidade psíquica que é definida desde a época do *Projeto para uma Psicologia Científica* como a realidade regida pelo princípio de prazer e seu correlato princípio de realidade. Com *Wirklichkeit*, Freud (segundo a leitura de Lacan no seminário sobre a Ética) se refere a uma realidade "fora representação", que ele buscava por detrás

---

<sup>7</sup> Lacan, J., *Le séminaire livre XI*, Ibid., p.35.

do véu que cobre os "estados de humor", ou sentimentos (*Stimmungen*).<sup>8</sup> Esta última realidade é identificada na obra freudiana como traumática.<sup>9</sup>

A propósito do sonho em questão, não pode ser também coincidência se o pai acorda bem no momento em que ele vê a imagem do seu filho ao pé do seu leito, tomando-o pelo braço em tom de reprovação: "Não vê, pai, que estou queimando?". "Sonho, comenta Lacan, suspenso em torno do mistério mais angustiante, o que une um pai ao cadáver de seu filho mais próximo, de seu filho morto".<sup>10</sup>

É verdade que existe uma espécie de realidade (dita empírica) que não se pode negligenciar : o corpo do filho que está começando a queimar, na sala ao lado, por negligência, talvez, daquele que deveria vigiar o corpo e impedir que a vela caísse e provocasse o fogo... Será esta realidade a causa do despertar do pai?

De fato, se pergunta Lacan, através das indicações de Freud : o que é que o faz acordar ? De que queimamos ? Não teria o sonho uma outra realidade além daquela do barulho e do clarão da sala vizinha ? Na verdade, insistamos, esse sonho é um exemplo privilegiado por apontar para uma outra realidade além do princípio do prazer. Estranha realidade que desperta o sujeito. Será que se trata da realidade do corpo morto, porém ainda presente na sala ao lado, ou da realidade da febre que queimava a criança durante sua doença, ou ainda, será que se trata da realidade

---

<sup>8</sup> Ver o comentário de Lacan sobre a carta de Freud a Fliess (n° 73) onde o então jovem analista vienense comenta sua preocupação em encontrar uma realidade (*die Wirklichkeit*) que se velaria sob seus estados de humor, sob seus sentimentos. (ver correspondência n°73 de Freud à Fliess seguida do comentário de Lacan - Lacan, J., *Le séminaire livre VII*, Ibid, p.35).

<sup>9</sup> Lacan fala dessa realidade como uma busca imperativa de Freud na sua auto-análise (Lacan, J., *ibid*). Nesse seminário, Lacan faz uma equivalência entre *Wirklichkeit* e *das Ding* uma vez que ambos se situam como irreduzível ao significante. Entretanto, frequentemente Lacan traduziu *Wirklichkeit* por "operatividade" que pode apresentar dois sentidos: tanto de operatividade significante que deriva dessa realidade quanto o uso eficiente, operativo, de adaptação . Este último sentido Lacan critica e lhe atribui ao uso que a dita psicologia do ego fez do termo *Wirklichkeit*. (cf. "De nos Antécédents", in *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p.68, "De la Psychanalyse dans ses Rapports avec la Réalité" in *Scilicet* n°1, p.54 e Seminário do 8 de Abril de 1975 (R.S.I.) in *Ornicar*.

<sup>10</sup> Lacan, J. *Le séminaire livre XI*, Ibid, p.35.



que queima o pai em seu remorso por ter encarregado de velar junto ao corpo de seu filho "um velhote" que "não estaria talvez à altura de desempenhar bem sua tarefa"? "Com efeito, diz Lacan, ele dormiu." <sup>11</sup> A realidade deste acidente é algo fatal, mas que se repete por meio da realidade da sala vizinha onde aquele que foi designado para velar o corpo permanece ainda adormecido, "mesmo aliás quando o pai acode" após ter sido "acordado".<sup>12</sup> Trata-se de uma realidade faltosa, nos diz Lacan. Falta talvez daquilo que causou a morte da criança : falta de cuidados durante a doença, negligência por ter entregue o corpo a um outro...Na realidade, todos esses acontecimentos, essas lembranças, essas imagens sobredeterminadas repetem "indefinidamente" a realidade desse umbigo, dessa falta eternamente não simbolizável : neste exemplo, trata-se da morte, que é um limite enquanto é o próprio real encarnado. Limite à significação, limite que só pode ser concebido na fala, através da dita realidade que se rege pelo significante ( *Realität* no sentido freudiano) e por repetições na cadeia significante.<sup>13</sup> Real da morte, limite do sonho como processo de formação do inconsciente através de metáforas e metonímias. O real não pode ser apreendido por um desejo que se realizaria como um voto (no caso, a vontade de prolongar, segundo o princípio do prazer, a vida da criança), mas por um desejo que se identifica à "perda imajada no ponto mais cruel, do objeto"<sup>14</sup> - perda daquilo que deve ser transmitido de um pai a seu filho: o desejo, a dívida. Desejo e transmissão são interrompidos em seu ponto mais cruel pela morte, pelo irreduzível do real. Se a morte nos angustia não será porque ela traz um caráter inevitável? Ou melhor, porque ela traz a marca da vontade do Outro que pode nos atingir lá onde menos esperamos, de forma imprevisível,

---

<sup>11</sup> Lacan, J., *Ibid*, p.57.

<sup>12</sup> Lacan, J., *Ibid*.

<sup>13</sup> Sobre a morte como real encarnado ver : "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" in *Écrits*, op.cit., p. 320 e "O Comentário da "Verneinung" de J. Hyppolite" in *Ibid*, p.379.

<sup>14</sup> Lacan, J., *Le séminaire livre XI*, *Ibid*, p.58.

irreversível, irremediável ? A morte, portanto, encarna desveladamente a vontade do Outro que age em função de seu capricho e sem nosso consentimento.<sup>15</sup> É nesse sentido que somente um sonho enquanto rito pode promover, suportar, representar, o encontro com essa realidade; encontro entre "aquele que dorme ainda e cujo sonho não conheceremos e aquele que só sonhou para não despertar."<sup>16</sup> Esse encontro, comenta Lacan, sempre faltoso (*tuché*) ocorre no intervalo ínfimo entre o sonho e o despertar, em uma outra cena, diria Freud, lugar entre a percepção e a representação (em termos da primeira tópica). Nessa outra localidade, outra cena, encontra-se o processo primário, introduzindo uma ruptura entre a percepção e a representação consciente.

Segundo a primeira tópica, o processo onírico seguiria, em uma primeira abordagem, o movimento inverso do processo do estado de vigília : acordados, percebemos os estímulos perceptivos, que atravessam a censura, para atingir, de forma "disfarçada", o nível da consciência (lugar do sistema motor). Enquanto que, no sonho, partimos de restos diurnos no nível da consciência (onde a saída para a motilidade se encontra obstruída) que percorrem e se entrecruzam com os traços ditos mnêmicos (ou, em linguagem lacaniana, significantes) até atingirem o nível da percepção.<sup>17</sup> Para Freud, esse processo "regressivo" do sonho se assemelha ao da alucinação e se distingue de outras formações de compromisso. De fato, entre o sonho e o despertar há um encontro com uma realidade outra, que está aí à espera, sempre no seu lugar. Realidade que gira, como diz Lacan, sempre por trás do *automaton* como retorno e insistência dos signos que comandam o princípio de prazer. Ou, em termos freudianos, realidade que gira através desse movimento de formação de compromisso, de deslocamento e condensação onde se misturam traços

---

<sup>15</sup> André, S., "A propos de l'inquiétante étrangeté" in *Acts de l'École de la Cause Freudienne* n°:10, *Les Affects et L'Angoisse dans l'Expérience Psychanalytique*, Paris, p.78.

<sup>16</sup> Lacan, J., *Le séminaire livre XI*, Ibid, p.57.

<sup>17</sup> Conferir a topologia freudiana da *Interpretação dos Sonhos*, p.459 assim como seu comentário feito por Lacan no seminário inédito *O Desejo e sua Interpretação*.

do passado e do presente, como assinala Freud na *Interpretação dos Sonhos*. Acreditamos que essa realidade que permanece no seu lugar por detrás desses giros significantes é o que torna esse sonho o "avesso da representação".<sup>18</sup> Essa é a realidade, por exemplo, despertada por uma batida na porta quando dormimos - batida que apesar de empírica existia em forma de sonho, mesmo antes de nos despertar. A realidade do barulho, diz Lacan, já estava lá à espera e se manifesta em outra coisa além da batida, do ruído que nos faz acordar. Trata-se da percepção instantânea e fugidia de algo que jaz à espera e que só se apresenta para a consciência *a posteriori*, sob forma de representação. Sabemos que nessa defasagem entre a percepção evanescente (mas que nem por isso é menos real) e a consciência está o lugar da realidade psíquica (*Realität*). Esta última realidade é feita desse encontro faltoso, lugar vazio que nos faz viver sob o impacto da batida, dos encontros inesperados que nos despertam. Após o despertar da batida no seu breve sono, Lacan comenta em seu esturpor: "Estou *knocked*." Nocaute do encontro com o acaso, encontro (*tuché*) de uma batida (*Wirklichkeit*) como percepção com uma realidade à espera de ser, pelo estímulo, despertada. Realidade que na verdade só se desperta ao nos despertar simultaneamente para a consciência que se constrói em torno dela sob forma de representação.<sup>19</sup> É esta realidade do que Lacan chama, no *Seminário livro VII, das Ding*, que é uma realidade "fora significante", isto é, real ou, em termos freudianos, *Wirklichkeit*. Real este irreduzível ao uso adaptativo, à realidade no sentido de operatividade, a qual, critica Lacan, "o psicanalista reverencia".<sup>20</sup> Este real é, insistamos, o que se repete por meio de

---

<sup>18</sup> Lacan, J., *Le séminaire livre XI*, Ibid, p.58.

<sup>19</sup> Sobre esse breve despertar em *knocked*, ver Lacan, J., Ibid, p.58. Notemos que nesse exemplo, o primeiro encontro do sujeito que dorme é com a percepção da batida, percepção esta que só-depois, no despertar do sujeito, se apresenta reconstruída em torno de sua representação: "E quando me desperto, essas batidas - essa percepção - se delas tomo consciência, é na medida em que, em torno delas, reconstituo toda a minha representação." (Ibid)

<sup>20</sup> Lacan, J., "De la Psychanalyse dans ses Rapports avec la Réalités" in *Scilicet* n°1, p.54

formas indefinidas da outra realidade (*Realität*, no sentido de realidades significadas) : no exemplo do sonho do pai, desse encontro faltoso com a morte enquanto "real" encarnado que se repete no sonho por meio da imagem do filho, do significante queimando (seja da febre do filho doente, seja da culpa do pai, seja do fogo em chamas do corpo no real, na sala vizinha). O real é o que está em espera ("en souffrance")<sup>21</sup>, o que é atingido na sua espera, como causa, como o que não deixa o sujeito tranquilo, real que não dorme, que faz sofrer. Assim, diferentemente da alucinação, onde o que foi forcluído retorna no real, o sonho oferece, a isso que foi recalçado, um retorno pela figuração (imagem às vezes patética), mas que tem como efeito a angústia. A angústia existe pelo fato de que o real, a morte está presente sobre *Urterlegt*, conceito freudiano traduzido por Lacan como "o que está colocado sob", à espera, em suspenso, em "souffrance". Neste sentido, Lacan comenta : "a chama nos cega pelo fato de que o fogo pega no *Unterlegt*, no *Untertragen* no real."<sup>22</sup> Em resumo, a realidade psíquica, a outra cena é sempre um encontro de um evento indiferente em si (no exemplo, o fogo) com um significante (queima) que toma um sentido, uma realidade (culpa), só depois do real traumático. Atrás do encontro, há um outro encontro, este faltoso, sem nenhum sentido imanente, a saber, encontro com o real, ou com o trauma freudiano. Nesse trágico exemplo, o encontro necessariamente faltoso é entre um corpo vivo, sonhador e um corpo morto. E, repitamos, não se trata apenas da repetição da realidade da sala vizinha no sonho : "Há mais realidade... nesta mensagem, do que no ruído pelo qual o pai também identifica a estranha realidade do que se passa na peça vizinha."<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> O termo francês "en souffrance" utilizado por Lacan nesse contexto designa o que está suspenso, que espera sua conclusão. A expressão "marchandises en souffrance" significa que uma encomenda, como uma carta por exemplo, não foi retirada assim que chegou e que "espera" em alguma lugar, na alfândega ou caixa postal por exemplo, para ser retirada pelo seu destinatário.

<sup>22</sup> Lacan, J., *Le séminaire livre XI*, Ibid, p.58.

<sup>23</sup> Lacan, J., Ibid, p. 57.

Claro que é desta realidade do acidente que o real de uma certa forma aparece no drama oferecido à visão do pai ao sair do sonho. Esta realidade é enquadrada pela moldura de uma porta, como uma fantasia, pelas suas esquadrias. A fantasia, como uma tela que vela, veste o objeto no seu ponto terrível, em um além. E na voz de um além, o desejo do Outro se presentifica : "pai, não vê..." Objeto a como voz e "invocação do olhar": "não vê?". "Nesse mundo sonolento, só a voz, diz Lacan, se faz ouvir." Nesse sonho, trata-se da voz enquanto ela indica uma dupla falta : primeiramente, do desejo do Outro (desejo do pai primevo detentor de um gozo "absoluto") e falta do sujeito, na divisão (*schize*) que ele sofreu: divisão entre i(a) - ideal do eu - e (a) - como "moi" -, mas também e sobretudo entre o sujeito e o objeto. Entre, de um lado, a representação do "sujeito na maquinaria do sonho, a imagem da criança que se aproxima com o olhar cheio de reprovação e do outro, o que o causa, no que ele fracassa" quando convocado pela voz da criança, "invocação, solicitação do olhar"<sup>24</sup> - voz que é ela própria "uma tocha" que queima.

Mas por que o sujeito desperta ? Se o sonho pode se aproximar de tão perto da realidade que o provoca, não poderíamos dizer com Lacan que, a esta realidade, o sujeito poderia responder sem sair do sono ? Se o despertar é um dos nomes do real, no sentido de um excesso de excitação interna impossível de suportar <sup>25</sup>, não se trata de sonhar para continuar a dormir. Ao contrário, é para continuarmos a dormir que acordamos. Ou melhor, despertamos para evitar o *knocking*, o choque daquilo que nos causa enquanto desejo e, paradoxalmente, para não despertarmos em direção ao horror da coisa, do real.<sup>26</sup> Na verdade, é a angústia que acorda o

<sup>24</sup> Lacan, J., *Ibid*, p. 68.

<sup>25</sup> Ver a esse propósito o artigo de Miller, J. A., "Le Réveil, comunicação apresentada no *Colloque d'Ornicar?*

<sup>26</sup> Assim, Lacan afirma em 1970: "...que um sonho desperta exatamente no momento onde ele poderia lançar a verdade, de maneira que nós não nos despertamos senão para continuarmos a sonhar, a sonhar no real, ou para ser mais exato, na realidade." (Lacan, J., *Le Séminaire livre XVII : l'Envers de la Psychanalyse*, p. 64). Ou ainda alguns anos antes: "O momento do acordar não pode ser senão um curto instante: aquele em que trocamos de cortina...Sigamos Freud:

sujeito, para que ele satisfaça seu desejo de dormir no estado de vigília, na sua realidade cotidiana, familiar, conhecida da sua fantasia. E nesse sentido a vida como um sonho pode preencher um voto e ratificar a tese freudiana do sonho como realização do desejo: acordar para a realidade, para evitar estar de acordo com o real, para fugir do acordar para o real, real do qual o sujeito não quer saber nada.<sup>27</sup> Neste sonho, o que queima, o que angustia, o que faz o sujeito acordar para nada saber é "o peso, diz Lacan, dos pecados do pai" - pai como aparição de um além no caso de Hamlet e dos mitos freudiano de Édipo e do *Totem e Tabu*. Se tomamos a definição de Lévi-Strauss do mito como processo cujo fim é fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição, então poderíamos dizer que o mito do parricídio é um mito que tenta explicar a origem do universo simbólico. E, como diz Lacan, somente um "rito, um ato sempre repetido, pode comemorar esse encontro imemorável - pois ninguém pode falar da morte de um filho - senão um pai enquanto pai", ou seja, um pai mítico, pai de origem, da dívida - e não qualquer ser consciente. Não pode ser coincidência que, após o comentário deste sonho, Lacan nos apresenta seu famoso aforismo "Deus é inconsciente" para dizer que Freud protege o pai quando ele funda a origem da função do pai em seu assassinato.

Vale a pena lembrar que "Em uma questão preliminar a todo tratamento da Psicose", Lacan define o Nome do Pai como representante da lei (esta relacionada com a teoria freudiana do Édipo), como origem da metáfora, como supondo o re-

---

sonhar que nós sonhamos deve ter uma função evidente de nos possibilitar dizer que, de qualquer maneira, isto [o pensamento onírico] designa a aproximação da realidade. (Lacan, J., *La Logique du Fantasma*, seminário inédito de 25 de janeiro de 1967).

<sup>27</sup> Através dessa interpretação, poderíamos nos perguntar se não caberia justamente ao fantasma esta função, ou melhor, a função de camuflar com um véu a realidade insuportável do real com o propósito de resguardar o sujeito na vertente do seu "nada querer saber". Sobre isso, Lacan afirma: "...não é irrelevante que seja no momento em que o sonho esteja neste ponto culminante, nessa figura imóvel [do horror do real] que ele [o sonho] encarna o fantasma da realidade. Se o fantasma nos acorda nessa agústia é justamente para que a realidade não apareça." (Lacan, J., *Problèmes Cruciaux pour la Psychanalyse*, seminário inédito de 16 de Junho de 1965).

calque originário e, enfim, como concepção de constituição do sujeito pelo significante originário. Ele admite que é pela via da religião que nós pudemos aprender a invocá-lo.<sup>28</sup> Nesse mesmo texto, Lacan distingue dois sentidos do que ele chama Outro <sup>29</sup> : a) como lugar do significante, lugar que imanentemente se define e se exerce no comando (comando do que sobredetermina, que faz cadeia); b) como Lei do Pai no sentido de condição de possibilidade do campo do significante, origem que regula a Lei do significante e onde devemos colocar a proibição do incesto. Em outras palavras, o Nome do pai deve ser a condição para que o sujeito possa ser representado pelo significante. Por essa razão ele é um significante de origem, significante que prescindem de outro para significar, pois sua "significação" é possibilitar significar, condição do sujeito poder ser representado. Entretanto, se o Nome do Pai como significante primeiro ("sem par") possibilita ao sujeito a significação, ele não pode ser confundido com um representante do sujeito, um significante que represente o sujeito.<sup>30</sup> Ou melhor, se ele possibilita que o sujeito seja representado na linguagem, é porque, como lugar vazio, ele suscita e pede outros significantes, mas por si mesmo não pode significar nada. Acreditamos que é nesse sentido que Lacan, a propósito do sonho do filho que queima, distingue o "pai enquanto pai" do sujeito como ser consciente que se nomeia e se realiza na função de pai. O pai do qual ele fala é o pai morto, pai que Freud precisou supor originalmente existente, mas que para Lacan é desde sempre morto, visto que ele é o puro

---

<sup>28</sup> Lacan, J., *Écrits*, op.cit., p. 556.

<sup>29</sup> Lacan, J., *Écrits*, op.cit., p.583 . Sobre o Nome do Pai nos basearemos na interpretação de C.Soler em seu artigo "Abordagens do Nome do Pai" in *Artigos Clínicos*, Editora Fator e no artigo de Michel Silvestre, "Le père, sa Fonction dans la Psychanalyse" in *Demain la Psychanalyse*, Navarin éditeur, Paris, 1987.

<sup>30</sup> Soler, C., "Abordagens do Nome do Pai" in *Artigos Clínicos*, Editora Fator, p.122 e 125. A autora afirma que nesse sentido não existe "subjetividade paterna". Acreditamos que como no caso da mulher, a ausência de "subjetividade paterna" se deve ao fato de não existir um significante que garanta a paternidade no nível de nossa existência subjetiva- daí a analogia entre a constatação de que a "subjetividade paterna não existe" e a afirmação lacaniana "a mulher não existe".

significante.<sup>31</sup> Como significante, ele marca a falta do Outro e nesse sentido não pode ser encarnado em uma subjetividade, pois "nenhum ser consciente", nenhum pai (na realidade ou imaginariamente) poderia preencher essa função. Assim, o pai enquanto pai, retomando a fórmula de Lacan nesse sonho, queima do mesmo fogo que seu filho, isto é, queima por não poder alcançar como sujeito a altura desse saber singular de ser inconsciente, de não saber. Freud, entretanto, acreditava na garantia do pai e, como observa Lacan, ele sempre "protege o pai"<sup>32</sup>. Como neurótico, ele não admitia a morte do pai e tentava mantê-lo na sua existência de fantasia, no seu lugar de suposto saber- daí as diversas figuras (educador, iniciador, mestre, etc) que podem representar o pai. Por não assumir a falta do pai, por não admitir que o Outro, Deus, é inconsciente, Freud constrói uma figura do pai de acordo com o seu desejo. E fazendo do Édipo seu sintoma, Lacan dirá quarto círculo que amarra os três outros registros <sup>33</sup>, Freud identifica o pai primevo não ao mito, mas a um gozo como ponto de ancoragem fora da maquinaria, do "vel" da fantasia. Assim se encontra Freud nos sonhos em sua "auto-análise": seja o sonho onde o pai está morto, mas "ele não o sabia", ou ainda sob a divisa "os olhos não vêem...", isto é, sob o imperativo de manter os olhos vendados para as faltas do pai no sonho do cemitério, no momento do enterro do pai. Pai enquanto pai, pai edipiano na sua função de fantasia, substituição do pai sedutor, pai edipiano como retorno (sintoma) do recalque do pai original, da renúncia pulsional, do gozo perdido. Entretanto essa realidade efetiva (*Wirklichkeit*) por trás dos sentimentos

---

<sup>31</sup> Sobre o pai morto como puro significante Lacan comenta: "...a atribuição da procriação ao pai não pode ser o efeito senão de um puro significante, de um reconhecimento não do pai real, mas do que a religião nos aprendeu a invocar como Nome-do-Pai. Não há claro necessidade de um significante para ser pai, nem para ser morto, mas sem significante, ninguém...saberia nunca nada...o pai simbólico na medida em que ele significa essa Lei é bem o Pai morto." (Lacan, J., "D'une question préliminaire à tout tritement possible de la psychose" in *Écrits*, Ibid., p. 556).

<sup>32</sup> Lacan, J., *Le séminaire livre XI*, Ibid, p. 58.

<sup>33</sup> Lacan, J., Seminário de 18 Novembro 1975 ("Le Sinthome") in *Ornicar*, texto estabelecido por Jacques-Alain Miller, 1975/76.



na sua forma de fantasmas e de representações é, apesar da denegação, a busca insistente a qual Freud se dedicou na sua auto-análise. Constatação difícil de assumir, esta de uma inconsistência no Outro. Mas para Lacan essa constatação se tornou inevitável e radical quando, no fim de sua obra, ele sustenta a idéia de que Nome do Pai não pode ser apenas a dita realidade psíquica ancorada no Édipo, mas que existem outras formas de preencher essa função suplementar: Nomes do Pai, portanto, no plural. Assim, Lacan no seminário de 1974/75, *R.S.I.*, situa o pai (edipiano) como um suplemento, topologicamente quarto círculo que ataria os outros três registros, sugerindo, portanto, que ocasionalmente o Nome do Pai não seria indispensável uma vez que outro significante poderia preencher esta função.<sup>34</sup> Essa função enquanto resposta do pai, da Lei após a morte do pai, é, a posteriori, a significação fálica que Freud como todo neurótico quis resguardar, pois mesmo que implique em castração, ela apazigua. Entretanto, como "só a morte é grátis"<sup>35</sup>, essa resposta ao mesmo tempo que traz serenidade por permitir ao sujeito se localizar no plano imaginário e simbólico, acarreta correlativamente um lado angustiante, por vezes dramático (patético, de *pathos*) da perda do gozo.<sup>36</sup> Daí, parafraseando o seminário inédito de Lacan "*..Au pire*", podemos dizer que do pai ao pior só há um passo: pior do lado, digamos, do Supereu que goza, e pai do lado daquele que apazigua, de uma resposta pacificadora<sup>37</sup>.

De fato, seguindo o gráfico do desejo em seu artigo "Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo" (in *Écrits*), em relação ao Nome do Pai como significante privilegiado que acarreta uma falta, podemos como sujeitos responder seja, como

---

<sup>34</sup> Ver Lacan, J., Seminário de 11 Março 1975 ("R.S.I") . Neste mesmo seminário, em 11 fevereiro 1975, Lacan pergunta diretamente : "Essa função suplementar do Pai, será ela indispensável?" (Lacan, J., *Ibid in Ornicar ?*, texto estabelecido por Jacques-Alain Miller, 1975/76). Ver também artigo op.cit. Soler C., p.127.

<sup>35</sup> Freud, S., "A Divisão do Eu e o Processo de Defesa"(1938), *Obras Completas*, volume nº: 23, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, p. 275.

<sup>36</sup> Cf. Soler C., *Ibid*, p. 128.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid*.

observa Soler, sob forma de questão ao desejo do Outro (o que você quer?), seja sob a forma de "o que é que eu sou?", que pode ser considerada na vertente do gozo<sup>38</sup> enquanto gênese da vida e da morte. Se situamos todos os sonhos de Freud na série do desejo, poderíamos dizer que Freud deixa falar, como no sonho da Injeção de Irma, o próprio isso (ça), o seu ato de criação, a construção da própria psicanálise - e questões que ela introduz, como aquela sobre a origem do simbólico e do imaginário assim como do real como limite, do gozo. O desejo sustentado por Freud em seu ato, a saber, a própria constituição da psicanálise, é aquilo que sua própria auto-análise o conduz: "E o que é a sua auto-análise, diz Lacan, senão o mapeamento genial da lei do desejo suspensa no Nome do Pai?"<sup>39</sup> Assim como a constituição do inconsciente se garante pelo retorno do recalcado ("o recalque e o retorno do recalcado são a mesma coisa"), é através do retorno (*Wiederkehr*) do pai (*Urvater*) que Freud acredita "garantir" a sua certeza. Entretanto, não é desse retorno que a certeza lhe vem, mas pelo fato de que "ele reconhece a lei do seu desejo, dele Freud", guiado por sua auto-análise.<sup>40</sup> Assim, para além do desejo do pai de ser inocente em relação ao "peso dos pecados do pai", para além do desejo de Freud de ser inocente diante da doença de Irma - a falta foi da seringa suja, de todos os outros que acreditavam na origem orgânica como causa da sua doença-, para além da tese do sonho como realização de um voto, para além de um pai como ser consciente, para além do eu (moi) ou bem, em torno de suas formações inconscientes, existe um real inominável de que fala o criador da psicanálise criado por Lacan:

"Sou aquele que quer ser perdoado por ter ousado começar a curar estes doentes, que até o presente não se queria compreender e que proibia a si mesmo de curar. Sou aquele que quer ser perdoado por isso. Sou aquele que quer não

---

<sup>38</sup> Soler C., Ibid.

<sup>39</sup> Lacan, J., *Le séminaire livre XI*, Ibid, p. 48.

<sup>40</sup> Lacan, J., Ibid.

ser culpado de ter transgredido um limite até então imposto à atividade humana. Quero não ser isto. Em lugar de mim há todos os outros. Só estou aí enquanto representante desse vasto, vago movimento que é a procura da verdade, onde, eu (*moi*), me apago? Eu não sou nada mais. Minha ambição foi bem maior do que eu. A seringa estava suja, sem dúvida. E é justamente porque a desejei demais, porque participei dessa ação, porque quis ser, eu, o criador, por isso não sou o criador. O criador é alguém bem maior que eu. É o meu inconsciente, é essa fala que fala em mim, para além de mim."<sup>41</sup>

A propósito da questão "o que sou?", imposta pelo ética do desejo (ver gráfico do desejo), Lacan responde através do poeta Valéry: "Eu estou no lugar de onde se vocifera que o universo é uma falta na pureza do não-ser."<sup>42</sup> Se o universo é falta na pureza do não ser, esse lugar, comenta Lacan, é o real do gozo cuja falta, tornaria vão o universo : se faltar esse gozo o universo torna-se vão, porque o Outro teria sua consistência , uma garantia e não mais evidenciaria aquilo mesmo que nos move, a saber, uma falta imanente,  $S(A)$ , ausência de garantia do Outro, de um Outro do Outro<sup>43</sup>. O Nome do pai, a questão do Nome do pai em geral e também em especial no sonho analisado é uma tentativa de dar seu significante (Nome do Pai) a esse gozo, a essa falta. Talvez o fato de Freud se ancorar no Édipo para proteger o pai se explique porque é através do Nome do Pai<sup>44</sup> que o gozo pode ser dito, incluído, circunscrito, ao menos parcialmente, no simbólico.<sup>45</sup> Esse talvez tenha sido o desejo de Freud no seu percurso de análise através dos sonhos e, em particular, na apropriação desse sonho que testemunha um para além do princípio

<sup>41</sup> (Lacan, J., *Le Séminaire livre II, Ibid., p. 203*)

<sup>42</sup> Lacan, J., "Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo" (1960) in *Écrits*, op.cit., p.819.

<sup>43</sup> "O Outro não existe, e não me resta senão colocar a falta sobre *Je*, quer dizer acreditar nisso a que a experiência nos conduz, Freud pioneiramente: ao pecado original." (Lacan, J., *Ibid*, p.820)

<sup>44</sup> Lacan critica esse desejo de Freud em particular em sua tentativa de assimilar a psicanálise ao mito edípico. Assim Lacan comenta sobre o mito freudiano do Pai morto: "Mas um mito não se sustenta pelo suporte de nenhum rito, e a psicanálise não é o rito de Édipo" (Lacan, J., *Ibid*, p. 818)

<sup>45</sup> A propósito, em particular sobre a função do  $\Phi$  como significante do gozo, ver ainda Soler, C. *Ibid.*, p.128

de prazer, de um encontro faltoso, que estemunha uma realidade como ponto de horror, sentido do sonho, como compulsão de repetição, como objeto perdido de Freud. Desejo de Freud, enfim, a procura de um real.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Visando desenvolver as convergências e as divergências entre a posição da ciência e aquela da psicanálise frente ao real, constatei pontos onde a subjectividade e o real (os dois ao mesmo tempo) constituem o pivô que separa os dois campos de saber:

- 1) No discurso científico, o real é concebido como objeto de manipulação da ciência; ele é, conseqüentemente, objeto da formalização, de cálculo e produto da aplicação da razão.
- 2) No discurso analítico, apesar de ter como ponto de partida o estatuto científico da "coisa pensante", o real se manifesta a partir da causa e, conseqüentemente, em relação a um sujeito qualquer.

Ao longo desta tese, pude observar que é em torno da questão da causa (da causa do desejo e conseqüentemente, da causa do significante) que se encontra o elo entre o que a ciência foracluiu e o que retorna para a psicanálise, isto é, o próprio sujeito. Trata-se da causa daquilo que constitui o sujeito ou o que antes da ciência se concebia como a questão da origem do ser.

Se considerarmos a questão do ser como pertencente ao campo da ontologia e a outros discursos que lhe são próximos como a metafísica ou a religião, perceberemos que esta questão está presente na concepção do mundo da maioria dos cientistas. Deste modo, analisando o percurso de alguns grandes homens da ciência a partir da história da ciência, em particular aqueles indicados na obra de Alexandre Koyré, notei que a questão da causa (do desejo do sujeito) retorna e se torna presente de alguma forma na obra e na vida destes autores. Malgrado o esforço da ciência de foracluir o sujeito, a questão do que causa o desejo da maior parte dos

cientistas retorna sob forma de uma metafísica para o sujeito que se coloca não mais como puro homem da ciência (S), mas também como sujeito que se inquieta e se divide (§) diante do mistério do ser. Com efeito, constatamos que no percurso científico, há a questão da causa que se situa como um campo comum que se estabelece o laço seja entre a causa e o espaço (é o caso da geometrização dos astros feito por Kepler) seja entre a causa e o tempo (como o tempo enquanto puro conceito na obra de Newton ou como o relógio de Huygens - relógio que aliás abriu o olhar para outras formas de fantasias).

Assim, através desta análise a partir das indicações de Koyré, o caso Kepler me permitiu investigar a relação entre o sujeito cientista que se detém no enunciado de suas fórmulas e o sujeito dividido. A partir desta comparação constatei que enquanto cientista que concebe o corpo da ciência como objeto sem aí se concernir, Kepler foraclui o que o constitui como sujeito. Entretanto, apesar desta forclusão, esta parte subjetiva retorna para responder a questão da causa de seu ser. Assim, diante sua própria divisão entre a teoria e o mistério da sua causa, o sujeito dividido, se ele não se torna "louco" ( como no caso de Cantor ou de J.R. Mayer citados por Lacan em "A Ciência e a Verdade"), chega frequentemente a responder ao enigma da realidade de seu ser e de sua origem pela via da metafísica. No caso de Kepler, essa metafísica se exprime não somente por um Deus geômetra, mas também por um Deus músico que oferece ao sujeito um objeto (a voz) que responde a questão do mistério de sua causa na dimensão mais profunda do seu ser.

Seguindo a hipótese de que o problema do ser e da causa retornam aos sujeitos cientistas, apesar do esforço da ciência de o foracluir através seus ideais de formalização, analisei a partir das referências de Koyré, o percurso não simplesmente dos cientistas enquanto tais, mas enquanto eles se apresentavam como sujeitos cindidos à procura da vontade e do desejo do Outro, isto é, do que o Outro quer de cada um deles como sujeito.

Tentando responder a demanda do Outro, Kepler, como aliás todo sujeito, pode colocar a questão de seu desejo e propor de lhe responder a partir de um saber (o número seis como encarnação da harmonia) que serviu, *a posteriori*, como um segundo significante (S2), substituindo ao que era, de uma maneira arbitrária, o S1, isto é, Deus. Partindo das duas teses lacanianas sobre a ciência (a saber, a ciência como aquela que foraclui o sujeito, e o sujeito da psicanálise como aquele da ciência) constatee a partir do percurso de todos cientistas, que a ciência, apesar da sua tentativa de rejeitar o sujeito, não deixa de introduzi-lo na sua enunciação. E como no caso da psicose onde, malgrado a foraclusão do Nome do Pai, constatamos que há uma relação com o Outro e de uma certa maneira, uma prova de realidade que cinde o sujeito, a ciência também, malgrado sua foraclusão, opera sobre um sujeito que se divide ao tentar responder como todo ser falante o lugar que ele, enquanto sujeito, ocupa frente ao Outro real.

Comparando o projeto de formalização, ou melhor "formularização", da *mathesis universalis*, imanente a ciência com o processo de simbolização do sujeito, diria que assim como o Nome-do-Pai não comporta uma significação em si, mas uma significação que torna possível o campo no qual o sujeito pode aí se representar, a ciência, por seu lado, também introduz através de suas fórmulas uma primeira referência, arbitrária, constante, invariante e única (um S1) para dar uma significação mais completa possível ao campo do real. Entretanto, ela só chega a esse projeto sob a condição de fazer desaparecer, no corpo de seus enunciados, o sujeito e substituir, por fórmulas, a questão de sua causa (causa que encarna outras questões como aquela do "como" e do "porque") . Trata-se de fórmulas que se definem, em oposição às hipóteses que supõem um ser em um além qualquer (metafísico, ontológico ou outros), pela materialidade significante. Estas fórmulas que são a estrutura mesma, segundo o capricho das leis deste outro real e a despeito da significa-

ção, deixam o cientista sem resposta frente à questão da significação do mundo e do lugar que ele, enquanto sujeito, ocupa.

Dito de outro modo, as fórmulas da ciência "se reúnem no real"<sup>1</sup> uma vez que elas regem o mundo segundo leis próprias, isto é, por letras que se encadeiam (umas em relação às outras), formando um "campo", independente de toda significação e do sujeito que os enuncia. A fórmula, diz Lacan em "Radiophonie", é uma ação, uma ação de uma lei que, em oposição à causa, funciona no campo que, por definição, não explica nada.<sup>2</sup> Se Lacan atribui a origem do sujeito à ciência, é porque foi na ciência que pela primeira vez o mundo, nele incluído o sujeito, se define pelo significante. Entretanto, formulando as leis que funcionam a partir de um significante originalmente arbitrário (como aquele dos equânticos), a ciência fez desaparecer a questão do ser que reinava antes dela, substituindo-a pelo campo de suas leis. Doravante, o sujeito e a questão da causa desaparecem em suas fórmulas científicas e o mundo passa da questão do "como" para uma pura descrição de seu funcionamento.

Tomando em consideração a materialidade do significante e a importância da estrutura simbólica, a psicanálise, em compensação, restitui a questão do ser (ou da origem do sujeito) que se impunha antes da ciência, sem entretanto, cair no obscurantismo. Acredito que a insistência lacaniana sobre a questão da causa pode ser explicada pelo fato desta questão ser a via pela qual a psicanálise reintroduziu o que anteriormente se explorava no campo do ser e de sua gênese, sem, entretanto, deixar de articular este tema com as aquisições da ciência, como a questão da verdade e a constatação da materialidade do significante. Entretanto, essa materialidade só toma todo seu sentido se, simultaneamente à evidência da lei do significante introduzida pela ciência, consideramos, com a psicanálise, a causa,

---

<sup>1</sup> A expressão que Lacan utiliza é "assemblé dans le réel" (Lacan, J., "Radiophonie", p. 75.

<sup>2</sup> Lacan, J., Ibid.



isto é, a articulação desse significante com o objeto para um sujeito qualquer.<sup>3</sup> É ainda nesse sentido que Lacan mostra que, por trás da noção de *Wirklichkeit* no sentido de uma realidade efetiva ou operatória que concerne o real na sua relação em conjunto com as fórmulas, existe para todo sujeito - mesmo aquele que se quer foracluído pelos enunciados ideais da ciência -, uma realidade efetiva, *Wirklichkeit*, que opera em espera ("en souffrance").

Dito de outro modo, mesmo se a ciência quer se ater à "chartre" da estrutura, isto é, à articulação entre real e significante sem a mediação do imaginário, ela reintroduz, malgrado ela, a questão da causa e do sujeito. Esta questão da causa se evidencia pelo simples fato de existir por trás do manejo das fórmulas científicas sempre um sujeito que se encontra implicado nesta operação. Não é por acaso que, em um dos textos mais importantes sobre a articulação da verdade, com a ciência e a psicanálise, a saber "A Ciência e a Verdade", Lacan coloca em evidência a importância da causa na articulação da ciência com a verdade. A partir de uma leitura da ciência de um ponto de vista do que ela acarretou à psicanálise, isto é, a verdade no que toca o sujeito em sua relação com o objeto, Lacan assinala um outro aspecto da ciência. Este aspecto colocaria a ciência não mais reduzida à noção de campo, mas em um lugar diretamente relacionado com a questão da causalidade e, conseqüentemente, da relação do sujeito com o objeto (real).

Seguindo o encaminhamento desta tese, cheguei à conclusão que o capítulo sobre Newton é um ensaio sobre o tratamento do real para a ciência na medida em que ele demonstra o que, do sujeito, está fora de questão na ciência. De fato, o caso de

---

<sup>3</sup> Aqui, vale lembrar a distinção sugerida por J. A. Miller entre lei e causa: enquanto a primeira, como a metáfora e a metonímia no campo da linguagem, estabelece regularidades, a segunda concerne à singularidade e, conseqüentemente, concerne as exceções às regras tais como aquelas regidas pelas leis da ciência. Entretanto, a causa, no caso da psicanálise, sendo aquela que "manca" ("cloche"), concerne o sujeito enquanto errático, isto é, o sujeito que sustenta um desejo singular que "fura" obrigatoriamente toda idéia *a priori* de uma lei. (ver Miller, J. A. seminário inédito de 9 de março de 1988, intitulado "Causa e Consentimento").

Newton, em sua meta de evitar forjar hipóteses, é o auge do projeto da ciência de foraccluir a verdade como causa do sujeito cientista. Entretanto, apesar desse projeto científico, Newton, propondo a hipótese no sentido preciso de uma proposição fundamental da teoria que ele pretende desenvolver, não se abstém, por detrás desses proposições, de tocar os fantasmas que vão certamente, se os exploramos, em direção a uma proposição fundamental de seu fantasma. No seu caso, sabemos que esse fantasma se apresenta sob a forma de uma metafísica onde Deus está no centro. Assim, tentando como cientista rejeitar "as ficções gratuitas e necessariamente falsas" tais como as desenvolvidas por Descartes, Newton reintroduz a questão do "como" através dos corpúsculos (que não são senão elementos "imaginários" do mundo cartesiano) - corpúsculos que, como uma hipótese forjada, ele, o próprio cientista Newton, gostaria de eliminar de sua teoria.

Com efeito, tentando encontrar no percurso de Newton esse resíduo de metafísica que ele tentava excluir, notei que a proposição de sustentar uma hipótese coerente com a experiência, sem ter necessidade de as forjar para as estabelecer, é, de fato, um dos últimos esforços da ciência ou de Newton (enquanto representante encarnado da tentativa máxima do projeto ideal de formalização da ciência) de desvincular a intuição (ou uma certa aproximação do real) dos enunciados dos fantasmas.

Seguindo este trabalho em seu conjunto, o capítulo sobre a Causa segue a hipótese que se delineia desde o seu princípio, a saber: que em seu esforço de foracclusão do sujeito, a ciência circunscreveu, mesmo que para deixar um lugar vazio, a questão da causa. A partir desse lugar vazio, a psicanálise retoma a questão, esquecida pela ciência, do ser, para responder à problemática da verdade, sem, no entanto, a ontologizar. Podemos notar que Lacan não renuncia, como na ciência ideal, à questão do ser. Entretanto esta não negligência está vinculada a uma problemática que, bem entendido, não se coloca, como antes da ciência, sob os moldes da on-

tologia, mas, pelo contrário, que se dirige para um processo de "desontologização" do real - processo que aliás coincide com aquele já iniciado e circunscrito pela ciência.

Dito de outro modo, nessa segunda parte desta presente tese, aquela que concerne à análise do estatuto do real para a psicanálise, suponho que em torno da questão da causa existe um elo que justifica uma comparação entre o processo de forclusão operado pela ciência frente ao ser e a inquietude do sujeito para a psicanálise. A questão da causa - questão aliás bem explorada pela ciência - é, entretanto, aquela que retorna para a psicanálise sob a forma de uma espécie de questão ontológica sobre o real do sexo (e em seu limite, sua impossibilidade). Tendo demonstrado, na primeira parte desse trabalho, que essa questão do ser é o resíduo metafísico e religioso que a ciência tentou extrair - mesmo que ela tenha se restringido a sua forma imaginária para cada sujeito cientista-, nessa última parte do trabalho - parte consagrada ao real - constatei que, com a reintrodução do sujeito pela psicanálise, a questão do ser aparece ao mesmo tempo que, como na topologia, desaparece. O problema do ser, mesmo que concerna à psicanálise, já que ele está ligado ao lugar que o sujeito ocupa frente ao mundo, às coisas, ao sexo e à morte, sofreu com o advento da psicanálise uma "desontologização", ou em outros termos, um esvaziamento da questão puramente ontológica. A obra de J. Lacan mostra, desse modo, que não se pode definir " a causa inconsciente nem como um ente do ser" nem como um "não-ente do ser".<sup>4</sup> Quer dizer, para a psicanálise, não há atualização do ser, não há nenhuma existência (real) que possa dar conta do ser para o inconsciente, pois mais o inconsciente se realiza, mais o real está em falta ou o ser se "desontologiza".<sup>5</sup> Nesse sentido, acredito que a obra de Lacan é não somente uma

---

<sup>4</sup>Lacan, J., *Le Séminaire livre XI*, Ibid., p. 117.

<sup>5</sup> cf. a causa do inconsciente como a causa perdida em Freud ("...a causa do inconsciente [diz Lacan] -...causa a ser sustentada, mas também função da causa no nível do inconsciente - essa causa deve ser fundamentalmente concebida como a causa perdida...", Lacan, J., Ibid) e a

"anti-filosofia", mas também uma "anti-epistemologia", no sentido que ela não quer ser uma teoria do ponto de vista do ideal da ciência que foraclui a questão do sujeito com o Outro e muito menos uma teoria acerca da questão do ser. Ela circunscreve, na realidade, esta última questão, sem entretanto, construir um sistema filosófico ou ontológico, pois o real que ela visa é aquele que é *a priori* vazio de ser. Ele é, entretanto, um real, já que só se sustenta na linguagem ( no sentido de um "realismo" da estrutura) quando referido ao objeto, isto é, a algo que, mesmo se definindo como *ex-nihilo*, implica e concerne um sujeito real.

Observei seguindo a hipótese desta tese, que o percurso de Descarte testemunha o entrecruzamento onde se chocam o sujeito esvaziado de todo saber e o sujeito que busca a garantia de verdade em um Outro suposto saber. Neste entrecruzamento, o sujeito, mesmo aquele que tem como projeto uma instituição do saber universal (uma *mathesis universalis*), se choca contra um ponto de não-saber neste Outro que se pretende, supor um saber. É como que anunciando a tese de uma destituição subjetiva pela falta do Outro, o percurso revolucionário de Decartes introduz pela primeira vez o sujeito, aquele mesmo que retorna, apesar do esforço da ciência de o foracluir, pelas vias do saber inconsciente.

Diante deste saber, Freud respondeu, pela realidade, pela garantia do pai originário. Pai que ele substituiu não pelo mito, mas pela realidade daquele que tocou uma substância, o gozo, por trás dos sentimentos, das impressões que podemos ter da realidade. Retornemos à carta que ele endereça a Fliess: "...há um sentimento reconfortante de que é necessário tão-somente dar uma busca na despensa para encontrar, mais cedo ou mais tarde, aquilo de que se precisa. O mais desagradável de tudo são os estados afetivos, os quais, com frequência, ocultam totalmente a rea-

---

referência em *Le Séminaire livre XI* à fórmula de São Thomas: "os efeitos só se comportam bem na ausência da causa" (Lacan, J., *Ibid*).

lidade efetiva (*Wirklichkeit*)..."<sup>6</sup>. Lacan concorda que por trás de nossos estados de humor, da realidade fantasmática, cotidiana, de nosso mundo pensado e possível, existe um impossível, uma substância impossível, a substância gozante. Por outro lado, ele vai procurar essa resposta, não mais como Freud, nos ancestrais, em suas raízes, no pai judeu, mas no encontro obrigatoriamente faltoso com o objeto. Trata-se de um objeto, sempre perdido, que Lacan interpela através dos outros nomes do real, a saber, o corpo, a morte e a mulher enquanto esta última é encarnação da impossibilidade, do interdito da relação sexual.

Comparando o percurso freudiano com o lacaniano, concluo que enquanto Freud acreditava ainda em um Deus que garantiria, como a realidade psíquica, o encontro faltoso com o real, Lacan, partindo da constatação que o objeto está perdido e que o seu encontro com o sujeito é sempre faltoso, não procura mais o pai do lado de uma resposta que apazigue, mas do lado do que há de pior neste pai. Assim, constatando que "Deus é inconsciente", no sentido mais vasto de inconsciente, Lacan responde ao Pai-Freud, cujo pecado por ter inventado a psicanálise queima o filho excomungado, pela criação do real. Este real, que Lacan nomeou como sua própria resposta sintomática, é sua resposta ao pai, como homem que tem a responsabilidade de transmitir a psicanálise, isto é, manter seu "*sinthome*". Uma resposta que, como todo sintoma restou como irreduzível na sua travessia do fantasma, o singulariza, ele, enquanto sujeito Lacan, frente à herança do pai da psicanálise. Trata-se de uma resposta como uma constatação de uma outra realidade para além da realidade psíquica e onde, como neste momento de concluir, o Outro aparece desprovido de seu "vel" e o sujeito se reencontra sempre com a questão do ser, em uma espécie de ateísmo, de uma falta de um Deus todo potente...

---

<sup>6</sup> Freud, S., carta n° 73 à Fliess, Standard Edition brasileira, volume I, p. 360. Ver também a propósito da diferença real e realidade, o comentário de Lacan desta carta no *Le Séminaire livre VII*, p. 35.

**APENDICE :**  
**SERA A PSICANALISE UMA *WELTANSCHAUUNG* ?**

Na sua triségima quinta conferência (conférence dirigida a um público imaginário), Freud situa a psicanálise no conjunto do que se chama uma *Weltanschauung*, quer dizer, de uma visão de mundo ou como sugere o tradutor da standard edition brasileira, de uma cosmovisão. Freud começa sua conferência definindo o que em alemão se entende por uma *Weltanschauung*, citemos a passagem a que se refere:

"...a *Weltanschauung* é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo."  
 (Freud, S., conferência XXXV, "A questão de uma *Weltanschauung*", vol. XXII, p. 193)

A partir dessa definição, ele considera como uma *Weltanschauung*, a ciência, a religião e o marxismo. No que se refere a psicanálise ele introduz o artigo com a seguinte questão : será que a psicanálise se dirige para uma *Weltanschauung* ? Caso a resposta seja afirmativa, qual seria, pergunta ainda Freud, a *Weltanschauung* que ela (a psicanálise) poderia se aderir? Todos nós sabemos a conclusão de Freud, qual seja, a constatação, explícita no fim desse artigo, de que a psicanálise não é uma visão de mundo. Ela é incapaz de constituir uma, pois seu discurso não tem a pretensão de ser universal nem tampouco de construir um sistema coerente e sem falhas ( Freud, Ibid, 198). Entretanto, apesar dela ser incapaz de criar uma própria *Weltanschauung*, Freud admite que a questão de uma *Weltanschauung* concerne, indiretamente, a psicanálise, pois faz parte dos ideais

do homem almejar possuir uma *Weltanschauung* que seja capaz de lhe assegurar proteção diante de suas inclinações, afetos e interesses. Se a psicanálise não tem uma *Weltanschauung* construída por si mesma, ela não deixa, entretanto, de ser contextualizada por uma visão de mundo. Como ramo da psicologia, a psicanálise, apesar de sua especificidade e irreducibilidade, adota a *Weltanschauung* da ciência. É nesse sentido que o tema principal desta conferência circula em torno da relação psicanálise e ciência. Sendo também abordado, paralelamente, algumas reflexões sobre a magia (na medida em que esta é, segundo Freud, a pré-história da *Weltanschauung* religiosa), sobre a crítica feita à religião pela ciência e vice-versa, assim como sobre a *Weltanschauung* marxista. No que concerne a relação entre psicanálise e ciência constatamos que a análise aponta mais para suas divergências do que para suas convergências. Vejamos quais são os argumentos desenvolvidos: primeiro, diz Freud nessa conferência, a *Weltanschauung* científica se distancia sensivelmente da definição que se adota de uma visão de mundo, pois ela não se contenta em supor a uniformidade da explicação do universo, mas o faz, eu cito, "apenas na qualidade de projeto, cuja realização é relegada ao futuro." (Freud, *Ibid.*, p.194). Com essa finalidade, ela "se limita àquilo que no momento presente é cognoscível", isto é, ao que é conhecido por elaborações intelectuais ou por observações cuidadosamente verificáveis e "rejeita, condenando a aspectos puramente negativos, outras fontes de conhecimento que não seguem o critério rígido da verificação. Como exemplo de outras fontes de conhecimento Freud indica a revelação, a intuição ou adivinhação, entre outros (Freud, *Ibid.*, p.194). Diante dessa restrição e essa objeção "absolutamente inconsistente" (entre aspas) feita pela ciência, Freud testemunha a necessidade, seja de alargar o conceito de ciência para que a psicanálise possa ser incluída, seja, dentro do possível, distinguir a ciência da psicanálise. Neste contexto, mostrando os pontos comuns aos dois campos, ele insiste, em segundo lugar, na irreducibilidade da psicanálise face a uma

*Weltanschauung* qualquer e, em especial, àquela da ciência. O curioso é que, mesmo que Freud insista nas diferenças irreduzíveis entre psicanálise e ciência, ele parte sempre da constatação que a psicanálise "pode", eu o cito, "se amarrar em uma *Weltanschauung* científica". Essa constante preocupação em correlacionar a psicanálise à ciência nos parece a maneira que Freud encontrou para responder e refletir sobre as questões que envolvem a ciência, tais como a questão da causalidade e do real; questões sem as quais a psicanálise - assim como qualquer outro saber - poderia cair no obscurantismo. Constatamos, assim, que Freud, tanto quanto Lacan de uma outra forma, tem sempre o cuidado de saber em que medida a psicanálise poderia pertencer à ciência e qual seria a ciência que teria a capacidade de inseri-la :

"A psicanálise é incapaz de criar uma *Weltanschauung* por si mesma. A psicanálise não precisa de uma *Weltanschauung*; faz parte da ciência e pode aderir à *Weltanschauung* científica. Esta, porém, dificilmente merece um nome tão grandiloquente, pois não é capaz de abranger tudo, é muito incompleta e não pretende ser auto-suficiente e construir sistemas." <sup>1</sup>

Essas questões são ainda bastante atuais e podemos dizer que Lacan as formulou de uma outra forma. Vemos, assim, três décadas depois desta conferência de Freud, exatamente em 1964, Lacan comentar no seu *Seminário XI*:

"A psicanálise não é nem uma *Weltanschauung* nem uma filosofia que pretende dar a chave do universo. Ela é comandada por uma visada particular que é historicamente definida pela elaboração da noção de sujeito. Ela coloca esta noção de maneira nova, reconduzindo o sujeito à sua dependência significativa." <sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Freud, S., *Ibid*, p. 220.

<sup>2</sup> Lacan, J., *Le Séminaire livre XI*, p. 73.



Na "Ciência e Verdade", aula inaugural do seminário de 1965, Lacan propõe, segundo o lema de "retorno a Freud", retomar e desenvolver a discussão da verdade como causa, seguindo a mesma linha de reflexão já pronunciada por Freud em sua conferência, em 1932.

Baseando-se na teoria aristotélica das quatro causas, Lacan mostra que, em relação à verdade, a psicanálise se distingue da religião, da magia e da ciência. Pode-se notar que são esses mesmos campos de saber "que se valem da verdade"<sup>3</sup> que Freud, em 1932, destacou como sendo os três modos diferentes de *Weltanschauung* passíveis de comparação com o campo da psicanálise.

Sem nos atermos à relação da verdade como causa nesses outros saberes, poderíamos resumidamente assinalar que, para a magia, Lacan designa, seguindo explicitamente os estudos de Claude Lévi-Strauss, a verdade como causa no seu aspecto de causa eficiente; para a religião, de causa final e, para a ciência, causa formal. Quanto à religião, vale lembrar a analogia freudiana entre neurose obsessiva e religião, assim como a evidência de uma dimensão de culpabilidade e dívida paterna, na concepção de sua verdade. Na análise da relação religião e verdade, Freud e Lacan coincidem no essencial, diferenciando-se somente quanto aos termos que utilizam. Da análise de Freud, destacam-se três funções que determinam a religião : a satisfação do saber, o apaziguamento da angústia dos homens e, em terceiro lugar, a promessa de felicidade e de proteção para aqueles que obedecem às prescrições, restrições e proibições. Enquanto Freud fala da religião como um conjunto de regras, conselhos para guiar o comportamento em direção à promessa de felicidade, Lacan, de uma maneira correlata, fala da denegação da verdade como causa, em nome da verdade em seu aspecto de causa final.

---

<sup>3</sup> Lacan, J., *Écrits*, p. 870.

Servindo-se de Aristóteles, diríamos que lá onde Freud fala da religião como *Weltanschauung* que instaura a verdade para certos fins (fins escatológicos<sup>4</sup>), Lacan situa a verdade como causa final. Trata-se de uma causa final porque, ao reivindicar um julgamento de fim de mundo e um Outro, Deus, como aquele que poderia garantir e responder pela causa do sujeito, a religião denega a verdade como causa do sujeito em questão. Aliás, essa seria para Lacan uma das distinções entre Descartes e Freud: enquanto, para este, o sujeito está no inconsciente em casa ("chez soi" em termos do *Seminário XI*), isto é, o sujeito encontra a causa de sua verdade nos interstícios de suas dúvidas e idéias não claras e indistintas, para Descartes, é no Outro, Deus, que o sujeito poderá obter a garantia da sua verdade, para além da certeza do seu pensar. Neste ponto, é bom fazermos um parêntese e lembrarmos a diferença entre saber e verdade que atravessa toda obra de Lacan: o primeiro, o saber, definindo-se pela coerência e pela cadeia significantes e suas repetições (*autômaton*); o segundo, a verdade, pela relação da causa do desejo do sujeito, isto é, a relação do sujeito com o objeto. Assim, no seminário inédito "Ato Analítico (livro XV)", Lacan explicitamente afirma: "a verdade se refere ao objeto a assim como o significante ao saber".

Voltando à relação da psicanálise com uma *Weltanschauung*, insistamos que é na *Weltanschauung* científica que Lacan, aliás, como Freud, encontra a relação mais próxima com a psicanálise. Seguindo a risca os critérios do corte epistemológico instituído pela história da ciência, em particular Koyré, Lacan constata que é a ciência, isto é, aquela instaurada por Galileu e Descartes, que instaura o saber na sua dimensão de significante. Como exemplo de Koyré (através de Lacan), encontramos as três letrinhas da fórmula da gravitação ( $g = m.a$ ) que instauram um saber sobre qualquer movimento, entre qualquer corpo, em qualquer época.<sup>5</sup> Entretanto,

<sup>4</sup> Lacan, J., *Écrits*, p. 872.

<sup>5</sup>A propósito da relação de instauração do saber pela ciência, Lacan comenta p.118: "Trata-se para nós, vocês compreenderam, de obter o modelo da formalização matemática. A formalização

se é pela ciência que o mundo finito tornou-se universo infinito, ou melhor, que o mundo da verossimilhança, do mais ou menos, tornou-se universo da precisão, é também pela ciência e pela exigência de coerência de simbolização que lhe é própria que o sujeito, na dimensão da causa de sua verdade, foi excluído. Daí, a celebre tese lacaniana da foraclusão (*Verwerfung*), de um "nada querer saber" da ciência frente à verdade como causa do sujeito. ("A Ciência e A Verdade", *Écrits*, p.87+). Aliás, é esse aspecto, isto é, o processo de "negativização" do sujeito, o que caracteriza, para Lacan, a semelhança entre as três *Weltanschauung* analisadas por Freud, sendo que elas se diferenciam pelo modo que operam essa negação: a religião denegaria (*Verneinung*) a verdade do sujeito ao atribuir a sua certeza a fins escatológicos, ao Outro como Bem, como causa final; a magia recalcaria (*Verdrängung*) esta causa substituindo-a por uma operação simbólica cuja eficácia implicaria a negligência e na alienação do sujeito à tal operação, enquanto a ciência implicaria na sua foraclusão (*Verwerfung*). Efetivamente, Lacan faz uma analogia entre o extremo resultado de rejeição do sujeito que pode levar o projeto da ciência em seu ideal, e a paranóia em relação à foraclusão do Nome do Pai. Lacan justifica, nesse texto, essa analogia, comentando que a ciência não tem memória, pois ela esquece "as peripécias nas quais ela nasceu, no momento em que ela se constituiu". Dito de outro modo, ela esquece uma dimensão da verdade na qual ela se constitui.<sup>6</sup> Aqui, certamente "Alexandre Koyré é nosso guia", pois, diferentemente da história da ciência tradicional que analisa o percurso da ciência a partir do ponto de vista do

---

não é outra coisa senão a substituição, a um número qualquer de uns, disso que se chama uma letra. Pois, que vocês escrevem que a inércia é  $m \cdot v^2 \cdot 2$ , o que quer dizer isto - senão que, qualquer que seja o número de uns que vocês coloquem sob cada uma destas letras, vocês estão submetidos a um certo número de leis, leis de grupo, adição, multiplicação, etc.." (Lacan, J., *Le Séminaire livre XX*, Zahar ed., R. J., 1982, P. 177).

<sup>6</sup> Lacan, J., *Écrits*, p. 869.

seu resultado final. Koyré mostra, ao contrário, a dimensão afirmativa do processo - incluindo seus erros - na história da ciência. De fato, foi a partir de Koyré que hoje concebemos que os erros no percurso de um cientista são obstáculos, não no sentido de fracasso, mas de impasse no sentido afirmativo, isto é, impasses como testemunhos da "verdade do sujeito" ou, em termos do próprio Koyré, testemunhos do esforço humano no seu percurso, "apaixonante e instrutivo" em direção à verdade. E "com" Koyré, Lacan afirma a mesma enunciação por meio de outro enunciado:

"...[o verdadeiro], isso não é jamais atingido senão pelas vias tortuosas..Fazer apelo ao verdadeiro, como nós estamos frequentemente levados a fazer, é simplesmente lembrar que não é preciso se enganar e acreditar que já estamos no "semblante." <sup>7</sup>

Para Koyré tanto quanto para Lacan, o saber, ao se constituir pela linguagem, diferencia o simbólico do que se apresenta como sua alteridade, isto é, um outro aspecto da linguagem que pode manifestar e no imaginário ou como o que lhe escapa, isto é, o que se define como Outro do simbólico, o real. Assim, diferente da história tradicional que exclui as peripécias imaginárias sobre as quais a ciência em seu termo final se constitui, Koyré, com Lacan, dá ênfase a uma dimensão imaginária na constituição da ciência. Como exemplo, Koyré e Lacan mostram que a crença de Newton em corpúsculos imaginários escritos por Deus no livro da natureza foi essencial na construção de sua teoria. Não que esta metafísica fizesse parte constitutiva ou integrante da ciência de Newton, mas porque ela teve seu papel determinante no universo newtoniano. Nesse sentido, o Deus, para Newton, não apenas construía o livro da Natureza como também exercia a função de engenheiro que vigiava seu mecanismo, consertando e lubrificando-o quando necessário. A

---

<sup>7</sup> Lacan, J. *Le Séminaire Livre XX*, Ibid., 1975 . p. 87.

esse propósito, Lacan, em referência a Koyré, afirma: "O mundo newtoniano não é pensável sem Deus, pois como cada uma das massas saberia a que distância ela está em relação às outras?"<sup>8</sup> A fórmula, a lei da inércia, a estrutura simbólica se mostra, portanto, insuficiente para explicar a questão imaginária do "como", efetivamente, os corpos se atraem; a questão do "como", assinala Lacan em "Radiophonie", é eminentemente uma questão imaginária (ver Radiophonie, 4ª questão).

Se Koyré, com Lacan, chama atenção para o aspecto imaginário, metafísico da constituição de uma teoria simbólica qualquer, incluindo a científica, ele não deixa de considerar a dimensão real que escapa a essa estrutura. Podemos dizer que a famosa tese de Lacan do "real como impossível" já se encontra presente nos estudos de Koyré sobre a ciência. Koyré mostra, nesse sentido, que a impossibilidade é inerente à própria constituição da ciência. Através de suas fórmulas criou um mundo ideal, teórico, muito distante do mundo empírico. Este mundo criado, a partir de então, tornou-se impossível uma vez que sua estrutura simbólica não alcança o mundo sensível. Impossibilidade que se constata no fato de, por exemplo, nenhum homem ter testemunhado, em nenhum lugar empírico e em tempo algum, um corpo em movimento, se prolongando *ad infinitum* tal como postula a lei da inércia. Essa impossibilidade é, portanto, inerente ao fato de o mundo da precisão não poder atingir, por suas fórmulas simbólicas, o mundo do devir, da experiência sensível. Porém, se, tanto para a psicanálise quanto para a ciência, a primazia do significante sobre a realidade é uma constatação - uma vez que não há mundo senão através da linguagem - quanto à irreducibilidade do real ao simbólico, elas se distinguem: enquanto para a ciência essa irreducibilidade deve ser superada em nome de um conhecimento possível e mais completo sobre o real, para a psicanálise que não tem uma *Weltanschauung*, essa irreducibilidade é imanente ao ser falante, ao ser sexuado. Daí a impossibilidade de o real se especificar na relação sexual, já que

---

<sup>8</sup> Lacan, J. *Seminário R.S.I.*, 18 de fevereiro de 1975.

não há um significante que responda pela diferença sexual, o que se constata no aforismo : "a relação sexual é impossível".

Retornando a distinção entre saber e verdade, diríamos que, para Lacan, só há saber pela linguagem. Se identificamos saber e linguagem, podemos afirmar que o saber tem, pela mesma razão, um ponto de não saber, verdade que lhe escapa. Neste sentido, a verdade a que Lacan se refere é aquela que não se diz de forma completa, ou, em sua própria expressão, é aquela que surge como meio-dizer ("mi-dire"). Na experiência, essa verdade se torna evidente na própria posição do analista que, do lugar de semblante de objeto, denuncia a impostura da posição que o colocaria como porta-voz ou detentor de uma verdade que se quer totalizante. Sem identificar o objeto, no qual ele ocupa o lugar de semblante, com os atributos que poderiam identificar sua pessoa, o analista se despoja da idéia de uma verdade como causa em si e aponta para a verdade do saber, do desejo do sujeito. Para Lacan, é somente no lugar de objeto, enquanto semblante, que o analista pode interrogar o que há de verdade no saber. Vale lembrar o exemplo das histéricas de Freud que mostravam, no campo do saber, um desconhecimento dos seus sintomas. Foi preciso Freud se colocar no lugar de objeto para que algo da verdade desses sintomas se introduzisse na dimensão do saber, até então presentificado em um "nada querer saber" quanto às suas verdades.

Diferentemente da filosofia ou da ciência, que fundam uma *Weltanschauung* e que, como no caso particular da ciência, não têm memória em relação à verdade, nem em relação às peripécias das quais ela nascera, a psicanálise "coloca em mais alto grau a dimensão da verdade."<sup>9</sup> É nesse sentido que a verdade, como causa, é o tema central desse artigo de 1965, "A Ciência e A Verdade". A esse propósito, Lacan mostra o limite da linguagem, do saber, para responder pela verdade ou, como ele mesmo se expressa nesse artigo, a impossibilidade [do saber] de atingir "o verda-

---

<sup>9</sup> Lacan, J. "La science et la vérité", Ibid., p. 869.

deiro sobre o verdadeiro". Aliás, já o Freud da conferência sobre a *Weltanschauung* constatava essa impossibilidade camuflada pelo ideal de ciência ou de um saber filosófico que se quer sem lacuna. É assim que, citando Heine, Freud dirige sua crítica à filosofia que se postula como uma *Weltanschauung* :

"Com seus barretes de dormir e com os trapos de seu roupão de noite, ele [o filósofo] remenda as falhas do edifício do universo." <sup>10</sup>

Para Lacan, o que vai distinguir ciência, de um lado, e a psicanálise, de outro, é o fato desta última colocar, no lugar da verdade, não o 'real formal', isto é, a verdade na sua dimensão de causa formal, mas uma verdade no sentido e dimensão de causa material. Essa verdade, como causa material, é o significante - o significante, afirma Lacan, em sua forma literal. Trata-se da letra, no sentido daquilo que esvazia o significante, isto é, daquilo que separa o significante de sua função de significar. Letra, no sentido de um significante anterior, que ao constituir-se como cadeia, como o que questiona, barra o significante em seu poder representacional. Daí, a distinção que podemos assinalar entre uma vertente da lingüística, que postularia o significante a partir da possibilidade de constituir signos, isto é, do acoplamento entre significante e significado, e o significante no sentido literal para Lacan:

"O que é o significante ?, [pergunta Lacan no seminário sobre a Identificação], "...para suportar o que se designa aí [como significante] é preciso uma letra, ...eu vou tratar de lhes mostrar, na letra, justamente esta essência do significante por onde ele se destingue do signo." <sup>11</sup>

<sup>10</sup> Freud, S., Sobre a *Weltanschauung*, p. 196.

<sup>11</sup> Lacan, J., aula inédito do dia 6 de dezembro de 1961.

Se Lacan chama atenção para o aspecto literal do significante é porque a letra é o significante em sua materialidade, isto é, por ser irreduzível às formações significantes, ela funciona como um operador asemântico que engendra toda significação. Nesse sentido, o significante, como causa material, é a dimensão que a psicanálise reivindica como verdade : primeiramente, porque o significante está "destinado a designar no seu conjunto os efeitos de significado, no que o significante os condiciona por sua presença de significante"<sup>12</sup>, e em segundo lugar, porque, na sua dimensão literal, o significante institui seu aspecto de exceção, de exceção que garante a regra, que suporta e possibilita a formação de conjunto, de constituição de um sistema, de uma estrutura. Trata-se, diferente do ideal de uma *Weltanschauung*, de um sistema incompleto, fundado no vazio, vazio da letra, um bigo do sonho, buraco no real. Aqui é preciso lembrar a distinção entre o vazio como casa vazia no sentido do *mana*, do símbolo zero do estruturalismo, e o vazio que Lacan indica como letra, isto é, inconsistência própria da estrutura. Enquanto a ausência própria do símbolo zero (conceito de Marcel Mauss, reutilizado no estruturalismo de Lévi-Strauss) é uma ausência que possibilita a significação completa dos elementos de um sistema; a ausência da estrutura, em Lacan, cujo matema é  $S(\bar{A})$ , aponta não apenas para uma ausência de uma casa vazia que permitiria que os elementos diacriticamente venham significar. A ausência assimilada por Lacan nesse matema é também, e sobretudo, de uma falta mais radical: a impossibilidade própria à estrutura significante de responder, em termos de significação, tudo que concerne ao sujeito, mais particularmente, àquilo que toca o real (do seu gozo).  $S(\bar{A})$  é, portanto, o matema que escreve a inconsistência do Outro, isto é, que indica uma contradição irreduzível de, a um só tempo, afirmar a falta de um significante e negar essa falta ao escrever como significante exatamente esse significante que falta. Trata-se do paradoxo imanente à noção mesma de estrutura em psicanálise.

---

<sup>12</sup> Lacan, J. "A significação do Falo". *Écrits*, p. 690.



estrutura que suporta o paradoxo do vazio como causa e produto de seu funcionamento. Evocando a física de Aristóteles, mesmo ressaltando que se trata de uma analogia nominal e não de uma analogia biunívoca entre Aristóteles e psicanálise. Lacan fala do vazio, no exemplo da feitura do vaso de cerâmica. Diferentemente de Aristóteles, onde a causa material é o próprio material, no exemplo, a cerâmica do vaso, a causa material para a psicanálise, isto é, o significante, como causa material no sentido literal, é o próprio vazio do vaso no exemplo aristotélico: "O essencial, diz Lacan no seminário inédito "Objeto da psicanálise", é o buraco...é do lado do buraco que há que buscar a causa material".<sup>13</sup> Elegendo a causa material para definir a função da verdade, Lacan diferencia a psicanálise de outros modos do saber como a magia, a religião e a ciência, que estabelecem outras relações frente à verdade como causa.

Entretanto, caber-nos-ia perguntar porque Lacan privilegia, entre as causas, a causa material.

Acreditamos que é com o intuito de desvencilhar a psicanálise de uma vertente idealista ou construtivista que Lacan, concomitante à demonstração do "inconsciente estruturado como uma linguagem", dedicou sua atenção ao estudo do real, como aquilo que, escapando à linguagem, não deixa de concernir, no entanto, à causa no seu sentido material. Neste lugar anti-idealista, a teoria de Lacan encontra respaldo na própria física de Aristóteles, onde a causa material tem um lugar à parte em relação às outras causas.

Em Aristóteles, a harmonia entre eficiência, forma e fim se distingue e se destaca da matéria que se caracteriza como polo definido na sua exceção. A matéria é esse substrato mínimo, indeterminado, sem predicativo, pólo receptivo dos constrangimentos onde as outras causas vêm se acoplar. Isto vale para Aristóteles e sem dúvida, para a psicanálise, já que a causa material, no sentido literal, também aí se

---

<sup>13</sup> Lacan, J., seminário do 8 de dezembro de 1965.

define pela ausência de determinação, isto é, por um objeto que opera, paradoxalmente, causando o sujeito sem possuir teleologia e forma: objeto, portanto, como lugar vazio e, no entanto, não menos real.

Ora, é justamente pelo fato da psicanálise colocar em evidência a incompletude imanente à verdade de qualquer saber que Lacan, assim como Freud, encontra a distinção entre psicanálise e ciência. Essa relativização da verdade como absoluto, o que em termos de Lacan se chama "meio-dizer", se evidencia no próprio conceito lacaniano de objeto cuja a relevância, situa-se no seu aspecto anti-ontológico, objeto vazio, caracterizado pela destituição de toda significação em si (seja na sua significação ontogenética, como o conceito de objeto em Abraham, seja hermenêutica). Objeto, portanto, imanentemente semelhante, puro lugar vazio onde, a posteriori, uma parte de realidade vem se encarnar. Retomando a conferência sobre a *Weltanschauung*, veremos como Freud critica a ciência:

"A *Weltanschauung* erigida sobre a ciência, afirma ele no fim desta conferência, possui, excetuada a sua ênfase no mundo externo real, principalmente traços negativos, tais como a submissão à verdade e a rejeição às ilusões."<sup>1+</sup>

Se, por ilusões, entendermos verdade no sentido lacaniano - já que a verdade para a psicanálise não é absoluta, mas implica fantasmas e ilusões - podemos dizer que o traço negativo do qual fala Freud na *Weltanschauung* científica é o fato de ela ter rejeitado a verdade como causa do sujeito. É diante dessa rejeição que a psicanálise, como discurso do singular, tenta responder a questão da causa, privilegiando não o que da estrutura da linguagem se pode abarcar como visão de mundo, mas o que dessa materialidade toca ao objeto como lugar vazio que causa o sujeito em sua verdade. É assim que, no texto "A Ciência e a Verdade", Lacan chama a atenção para a importância do objeto a enquanto "integração correta da função da ver-

---

<sup>1+</sup> Freud, *Ibid.*, p. 220.

dade como causa" depois de ter enunciado que a psicanálise acentua o aspecto de causa material. Aspecto material cujo o mérito devemos, segundo ele, atribuir ao lugar que o materialismo histórico legou, através o conceito de mais valia, ao maisgozar:

"Essa teoria do objeto (a) é necessária... a uma integração correta da função, do ponto de vista do saber e do sujeito, da verdade como causa." <sup>15</sup>

Insistamos : se, após ter definido a importância da linguagem, a psicanálise privilegia a causa no seu aspecto material, é sobretudo para não cair em um puro formalismo ou uma espécie de convencionalismo. Para que a psicanálise não se reduzisse a um discurso entre outros, foi preciso, através do significante como causa material, que ela respondesse a algo que tocasse o referente. A essa problemática do referente, que não é hermenêutico nem empírico, Lacan responde pela categoria do real :

"A noção de referente visa o real. É enquanto real que o que os lógicos imaginam como real dá seu suporte ao referente, a nomeação imaginária..." <sup>16</sup>

O real é a resposta da psicanálise à forclusão da verdade do sujeito, operada pela ciência.<sup>17</sup> Se a ciência se constituiu sob uma forma idealizada de uma *Weltanschauung*, sob uma estrutura de linguagem que exclui o sujeito, cabe à psicanálise tratar do real excluído, que retorna. É, portanto, o sujeito forcluído pela ciência que retorna à psicanálise. Retorno que se presentifica tanto nos atos falhos

---

<sup>15</sup> Lacan, J., *Idid*, p.876.

<sup>16</sup> Lacan, J., curso de 13 de Maio de 1975.

<sup>17</sup> Cf. Lacan, J., seminário "Le Sinthome", aula do 13 de Abril de 1976, in *Ornicar ? bulletin périodique du Champ freudien*, Paris, p. 7-8.

(chistes, esquecimentos, etc), quanto, de uma maneira mais radical, no próprio real - que escapa à linguagem. Talvez esta seja uma das interpretações possíveis da afirmação lacaniana : a praxis da psicanálise não implica nenhum outro sujeito que não seja o sujeito da ciência.<sup>18</sup> Isto é, o sujeito da psicanálise implica o sujeito da ciência não somente porque Descartes o introduziu em sua certeza no ato de pensar, de duvidar, mas, sobretudo, porque o sujeito que a ciência foracluiu é o mesmo que retorna sob a forma de real, sob forma inconsciente. É nesse sentido que Lacan declara, no seminário "A Lógica do Fantasma": "O inconsciente se origina do fato da ciência." É também nesse sentido que Freud afirma, no fim desta conferência, sobre a *Weltanschauung* : "Em minha opinião, a psicanálise é incapaz de criar uma *Weltanschauung* por si mesma. A psicanálise não precisa de uma *Weltanschauung*; faz parte da ciência e pode aderir à *Weltanschauung* científica."<sup>19</sup> Dito de outro modo, sem dúvida, a psicanálise, o campo do inconsciente, é produto da concepção científica de mundo desde que a psicanálise ofereça a essa concepção as "ilusões", como o diz Freud, ou a verdade, como o diz Lacan, o que a ciência rejeitou na sua constituição.

Nesse momento de concluir, resta-me deixar em aberto a problemática da relação entre ciência e psicanálise, afirmando que é pela introdução do sujeito, enfim, em questão, que Freud distingue a psicanálise de uma *Weltanschauung*. Trata-se de de um real que não se cala (como os astros para a ciência) porque implica, como seu retorno, o sujeito em sua divisão ( $\$$ ), sujeito que é o próprio retorno do real como efeito de significação, resposta do real. É, em outros termos, a verdade do sujeito que Lacan reivindica na sua proposição de 9 de Outubro : " Eis onde nos demitimos daquilo que nos torna responsáveis, a saber : a posição na qual fixei a psicanálise em sua relação com a ciência, a de extrair a verdade que lhe responde

<sup>18</sup> Lacan, J. "La science et la vérité", Ibid., p. 863.

<sup>19</sup> Freud, S., Ibid., p. 220.

em termos nos quais o resto de voz nos é atribuído." <sup>20</sup> É, portanto, sobre a demissão dessa verdade que nos faz responsáveis, a verdade do sujeito, que incide a crítica de Lacan nessa proposição de 67. Crítica que, como o real, retorna, em termos atuais, àquela já pronunciada pelo velho Freud, na sua reflexão sobre a *Weltanschauung*. E, desta reflexão, resta-nos extrair a verdade com o resto de voz que ele nos legou.

---

<sup>20</sup> Lacan, J.- "Proposition du 9 octobre 1967" in *Scilicet*, Revue du Champ Freudien, Editions du Seuil, Paris, n°1, p.23.

## Referências bibliográficas :

### 1. Textos de Sigmund Freud

#### 1.2. Citados da Edição Standard brasileira (Rio de Janeiro, Imago, 1969) :

Freud, S. em colaboração com Breuer, J. :

1893 — Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos:  
"Comunicação preliminar" (volume II).

Freud, S.:

1893 — "Manuscrit B.: Etiologia das neuroses (volume I).

1894 — "Manuscrit E.(volume I).

1894 — "As neuropsicoses de defesa" (volume III).

1895 — *Projeto para uma psicologia científica* (volume I).

1896 — *Hereditariedade e a etiologia das neuroses* (volume III).

1897 — "Carta n° 57 à Fliess."(volume I).

1899 — "Lembranças Encobridoras" (volume III).

1900 — *Interpretação dos Sonhos* (volumes V e VI).

1907 — *Atos obsessivos e práticas religiosas* (volume IX).

1914 — "Recordar, repetir e elaborar (volume XII).

1915 — "O recalque" (volume XIV).

1917 — "Conferência XVIII" in *Conferências Introdutórias sobre a psicanálise* (volume XV).

1917 — "Uma dificuldade no caminho da psicanálise" ( vol.XVII).

1920 — *Além do princípio do prazer* (volume XVIII).

1924 — *A perda da realidade na neurose e na psicose* (vol. XIX).

1924 — *As resistências à psicanálise* (vol. XIX).

1925 — "A denegação" (vol. XIX).

1932 — "Sobre uma Weltanschauung." In: *Novas Conferências introdutórias*

*sobre psicanálise* (vol.XXII).

1937 — "Construções em análise" (vol. XXIII).

1938 — *Esboço de psicanálise* (vol. XXIII).

1938 — *Moisés e o monoteísmo* (vol. XXIII).

[1940] 1938 — "A divisão do eu no processo de defesa" (vol.XXIII).

## 1.2 Citados da tradução francesa :

1895 - *L'Esquisse d'une Psychologie Scientifique* , Paris, PUF, 1986.

1900 - *L'Interprétation des Rêves*, Paris, PUF., 1987.

1924 - *La Perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose in Névrose, psychose et perversion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

1925 - "La négation" in: *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985.

## 2. Textos de Alexandre Koyré citados :

1937 — "Entretiens à la Lecture de Platon." In: *Introduction à la Lecture de Platon*. Trad. Paris: Gallimard, 1962.

1937 — "Galilée et l'expérience de Pise: à propos d'une légende." In: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, "Tel" : 1985., pp.289-319.

1943 — "Une Expérience de Mesure." In: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Trad. Paris: Gallimard, "Tel" : 1985, pp. 289-310.

1944- "Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen Age". In *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Trad. Paris: Gallimard, "Tel" : 1985, pp.24-49.

1946 — "Du monde de l'"à-peu-près" à l'univers de la précision." In: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, "Tel" : 1985, pp. 341-362.

1948 — "Les Étapes de la Cosmologie Scientifique." In: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, "Tel" : 1985, pp. 87-98.

1955 — "De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques." In: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Trad. Paris: Gallimard, Tel: 1981, pp. 253-269.

1955 — "Galilée et la révolution scientifique du XVIIe siècle." In: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Trad. Paris: Gallimard, pp. 196-212.

1956 — L'œuvre astronomique de Kepler. In *Bulletin de la Société d'Étude du XVIIe siècle*.

1956 — "Les origines de la science moderne." In: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Trad. Paris: Gallimard, "Tel" : 1985 pp. 61-86.

1960 — "Le 'de Motu gravitum' de galilée: de l'expérience imaginaire et de son abus." In: *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard, "Tel" : 1985, pp. 224-271.

1961 — La Révolution Astronomique. Copernic, Kepler, Borelli. Paris: Hermann, Histoire de la pensée, Sorbonne III, 1973.

1961 — *Études Newtoniennes*, Paris: Gallimard: 1968.

1961 — *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique*. Paris: Gallimard, "Tel": 1981. (abreviação utilizadas nas notas: E.H.P.P.)

1966 — *Études d'Histoire de la Pensée Scientifique*. Paris: Gallimard, "Tel" : 1985. (abreviação utilizadas nas notas: E.H.P.S.).

1966 — *Études Galiléennes*. Paris: Hermann: 1986.

1986 — De la mystique à la science, cours, conférences et documents 1922-62. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Science Sociales.



### 3. Textos de Jacques Lacan citados :

1936 — "Au-delà du 'Principe de réalité'." In: *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 73-92.

1945 — "Le temps logique l'assertion de certitude anticipée, un nouveau sophisme." In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, pp. 197-226.

1953 — "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse." In: *Écrits*. Trad. Paris: Seuil : 1966, pp. 237-322.

1954 — "Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la "Verneinung" de Freud." In: *Écrits*. Trad. Paris: Seuil : 1966, pp. 381-400.

1954 — "Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud." In: *Écrits*. Trad. Paris: Seuil, 1966, pp. 369-380.

1954-55 — *Le Séminaire Livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1981.

1955-56 — *Le Séminaire Livre III: Les psychoses*. Paris: Seuil, 1981.

1955-56 — "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose." In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, pp. 531-583.

1957 — "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud." In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, pp. 493-528.

1958 — "La direction de la cure et les principes de son pouvoir." In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, pp. 585-645.

1958-59 — *Le séminaire Livre VI: Le désir et son interprétation*. (Ed. inédit).

1959-60 — *Le séminaire Livre VII : L'Étique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.

1960 — "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien." In: *Écrits*, pp. 793-827.

- 1960-1961 — Le séminaire Livre VIII: *Le transfert*. Paris: Seuil, 1991.
- 1961-62 — Le séminaire Livre IX: *L'Identification*. Ed. inédit.
- 1964 — Le séminaire Livre XI: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Ed. Paris: Seuil, 1973.
- 1964-65 — Le séminaire Livre XII: *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, texte établi par des membres de l'École Française de Psychanalyse.
- 1965-1966 — "La Science et la Vérité." In: *Écrits*. Trad. Paris: Seuil, pp. 855-877.
- 1966 — *Écrits*. Paris: Seuil.
- 1966-67 — Le séminaire Livre XIV: *La logique du fantasme*. (Ed. inédit).
- 1966-67 — Le séminaire Livre X: *L'angoisse*. (Ed. inédit)
- 1967 — "De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité." *Scilicet*. Revue du Champ Freudien, n°: 1, pp: 51-59.
- 1967 — "La Méprise du sujet supposé savoir". In *Scilicet*, Revue du Champ freudien. Éditions du Seuil, n° 1, pp 31 à 41.
- 1967 — Proposition du 9 octobre 1967 sur la Psychanalyse de l'École. In *Scilicet*, Revue du Champ freudien, Paris, Seuil, 1968, n°1, pp.14-30.
- 1969-70 — Le séminaire Livre XVII: *L'Envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1991.
- 1970 - Juin — Radiophonie. *Scilicet* n° 2/3, Revue du Champ Freudien, Paris, Seuil, pp. 55-99.
- 1971 — Le séminaire Livre XVII: *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. (Ed. inédit).

1972 - Extrait de Lacan de Robert Geogin, Cistre-Essais, 1977. In *La Lettre Mensuelle de L'École de la Cause freudienne*, n° 102.

1972-73 — Le séminaire Livre XX: *Encore*. Paris: Seuil, 1975.

1973 — Télévision. Paris: Seuil, 1974.

1973 — "Note Italienne." In: *Ornicar?*, bulletin périodique du Champ Freudien, Paris, Lyse, n°25, 1982.

1974 — "La Troisième", *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n°: 16.

1974-75 — "R.S.I." In : *Ornicar?*, bulletin périodique du Champ Freudien, Paris, Lyse, 1976-1977, n° : 2 à 5 .

1975-76 — " Le Sinthome." In: *Ornicar?*, bulletin périodique du Champ freudien, Paris: Lyse. 1976, n°: 6 à 1,.

1977 — Ouverture de la section clinique. In: *Ornicar ?*, bulletin périodique du Champ freudien, Paris: Lyse, n°: 9 .

## 4. Outras obras citadas :

**Alquié, F.**

1969 — *Descartes: l'homme et l'œuvre*, Paris: Hatier- Bouvin.

**André, S.**

1982 — La structure psychotique et l'écrit. *Quarto*, Bulletin de la Cause Freudienne en Belgique, n° 10.

1986 — Les Affects et L'Angoisse dans l'Expérience Psychanalytique. *Actes de l'École de la Cause freudienne*, n° X .

**Aubenque, P.**

1962 — *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: P.U.F..

**Bachelard, G.**

1971 — *Épistémologie*. Paris: P.U.F.

**Bass, B. et Zaloszc, A.**

— *Descartes et les fondements de la psychanalyse*. Paris: Navarin-Osiris, 1988.

**Bergson, H.**

— *L'Évolution Créatrice*. Ed. P.U.F.,1991.

**Bunge, M.**

1978 — *El principio de causalidad en la ciencia moderna*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 4a edición.

**Cottet, S.**

1982 — *Freud et le désir du psychanalyste*. Paris: Navarin, Diffusion Seuil.

1987 — Freud et le père. In: *Le Père*, Rencontres avec la psychanalyse: les fonctions du père- CNRS.

**Dreyfuss, J.P.**

1986 — Remarques sur das Ding dans l'Esquisse. *Littoral*, Revue trimestrielle de l'école lacanienne de psychanalyse, n°: 6

**Foucault, M.**

1966 — *Les mots et les choses*. Paris: Éditions Gallimard.

**Jorland, G.**

1981 — *La science dans la philosophie: les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*. Paris: Éditions Gallimard, 1981.

**Lévi-Strauss, C.**

1949 — "Le Sorcier et sa Magie." In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1961

1949 — "L'Efficacité Symbolique." In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon, 1961

**Miller, J. A.**

— "Jacques Lacan et la voix." In: *Cahiers de lectures freudiennes*, Colloque d'Ivry lysimaque, pp. 175-184.

1980 — Réveil. *Ornicar?*, bulletin périodique du Champ freudien, Paris, Lyse, n°: 20/21, pp.: 49-53.

1985 — "1,2,3,4." séminaire inédit.

1988 — "Cause et Consentement." Séminaire inédit.

**Milner, J.C.**

1991 — "Lacan et la science moderne." In: *Lacan avec les philosophes*. Paris: Éditions Albin Michel S.A.

**Safouan, M.**

1986 — "De la structure en psychanalyse." In: *Qu'est-ce que le structuralisme*. Paris: Seuil

**Silvestre, M.**

1987 — "Le père, sa fonction dans la psychanalyse." In: *Demain la psychanalyse*. Paris: Navarin, 1987 .

**Soler, C.**

— "La Clinique du Réel." Séminaire inédit.

1982 — "Abords des Nom du Père". In *Quarto*. Bulletin de la Cause Freudienne en Belgique, n°: 8.

1987 — Qui commande? in *Le Père, Rencontres avec la Psychanalyse* - CNRS, L'Espace Analytique, 1989.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Alquié, F.

— *Signification de la Philosophie*. Paris: Librairie Hachette.

Assoun, P.-L.

— *Introduction à l'Épistémologie Freudienne*. Paris: Payot 1981.

Belaval, Y.

1964 — "Les Recherches Philosophiques d'Alexandre Koyré." In *Critique*, n°:207-208, pp. 675-704.

Godino C., Thá,F. etc.

— *O Escrito no Discurso Analítico*. Curitiba : Letras da Coisa, publicação de *Coisa Freudiana*.

Gueroult, M.

— *DESCARTES selon L'ordre des raisons*. Paris: Éditions Montaigne, 1968.

Le Gaufey, G.

1984 — *Père, ne vois-tu donc pas que tu brûles?* In: *Littoral*, n° : 11/12, revue trimestrielle de l'école lacanienne de psychanalyse.

1991 — *L'incomplétude du symbolique*. Paris: E.P.E.L.

Lévi-Strauss, C.

1962 — *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.

Mansion, A.

1945 — *Introduction à la physique Aristotélicienne*. Paris: Vrin.

Miller, J; A.

1979 — "Supplément topologique à la 'Question préliminaire'". In *Lettres Mensuelles* n° 27, Journées d'avril 1979: Les Psychoses.

1984 — *Elementos de epistemologia*. In *Recorrido de Lacan*, Buenos Aires, 1984, Editorial Hacia el tercer encontro del campo freudiano.

1987 — Préface au livre *Joyce avec Lacan* de Aubert,J., Paris, Navarin editeur, pp.9-12.

**Moingt, J.**

1984 — Religion et paternité. *Littoral: Du père*, revue trimestrielle de l'école lacanienne de psychanalyse, n°: 11/12.

**Nagel, E. et Newman, J.**

— Prova de Gödel, São Paulo : Editora Perspectiva S.A., 1973.

**Philippe, J.**

1984 — L'amour du père chez Freud. *Littoral: Du père*, revue trimestrielle de l'École lacanienne de psychanalyse, n°: 11/12.

**Regnault, F.**

— "Le sujet de la Science et le Fantasma du Monde". In *Ornicar?*, bulletin périodique du Champ freudien, Paris, Lyse, n° 5, pp. 93-98.

— *Dieu est inconscient, Études lacaniennes autour de saint Thomas d'Aquin*, Paris : Navarin Éditeur, 1985.

**Ribettes, J.M.**

- "Réel-Lacan" in *L'Infini*, n°3, 1983, Ed. Denöel.

**Rodis-Lewis, G.**

— Descartes, textes et débats. Paris: Librairie Générale Française, 1984.

**Soulez, P.**

1992 — "'L'action de la formule': une contribution à la lecture de la quatrième question de 'Radiophonie'" in *Littoral*, revue trimestrielle de l'École lacanienne de psychanalyse, n°: 36.

**Teixeira, A.**


1992 — Affirmation et subversion du cogito cartésien chez Lacan. D.E.A. de psychanalyse, Université de Paris VIII.

**Thèves, P. et This, B.**

1982 — Die Verneinung. *Coq.-Heron*, 78 78.

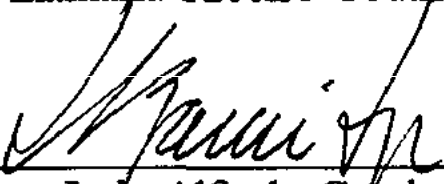


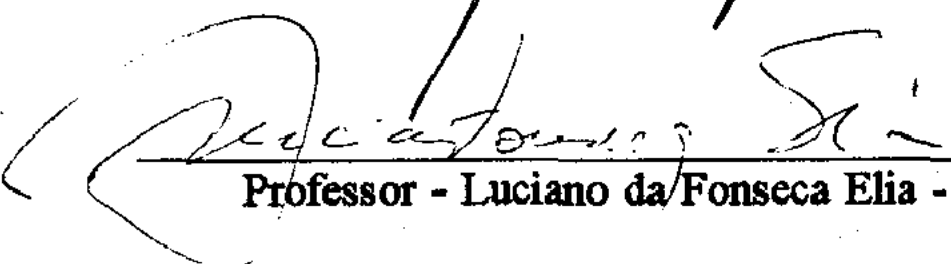
Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pela aluna Ana Beatriz Freire intitulada "Uma outra realidade: Comentários acerca do real na psicanálise e sua relação com a ciência" e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:

  
\_\_\_\_\_  
Circe Navarro Vital Brazil - PUC/Rio  
Professora Orientadora

  
\_\_\_\_\_  
Professor - Octávio Almeida de Souza - PUC/Rio


  
\_\_\_\_\_  
Professora - Anamaria Ribeiro Coutinho - PUC/Rio

  
\_\_\_\_\_  
Professor - Luiz Alfredo Garcia-Roza - UFRJ

  
\_\_\_\_\_  
Professor - Luciano da Fonseca Elia - UFRJ

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro, 04 de novembro de 1994.

  
\_\_\_\_\_  
p/ Jurgen Heye  
Coordenador dos Programas de  
Pós-Graduação do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas