

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Julio Cesar Lemes de Castro

Modernidade e virtualização da autoridade:

discursos, sociedade e tipografia

DOUTORADO EM COMUNICAÇÃO E SEMIÓTICA

Tese apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para obtenção do
título de Doutor em Comunicação e Semiótica
pela Pontifícia Universidade Católica
de São Paulo, sob a orientação da
Profa. Dra. Maria Lucia Santaella Braga

SÃO PAULO

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Banca Examinadora

Resumo

Este trabalho mostra que o surgimento da modernidade corresponde a mudanças estruturais no estatuto da autoridade e no estatuto do saber, para as quais é fundamental o concurso da primeira grande mídia moderna, a tipografia.

O eixo teórico é o esquema dos quatro discursos (do senhor, da universidade, da histeria e do analista) de Lacan, entendidos como as modalidades primaciais de laço social. Com base nesse esquema, a tese define o advento da modernidade como uma mudança de hegemonia, do discurso do senhor para o da universidade. Isso implica uma virtualização da autoridade: a retração do significante-mestre (S_1), enquanto figura de autoridade (o senhor feudal, Deus, o rei, o pai), em prol da cadeia significante (S_2), enquanto função de autoridade (o mercado, as leis da natureza, a burocracia). Essa mudança, que pode ser enunciada alternativamente como uma valorização do saber (outra maneira de definir S_2), é examinada em várias áreas.

A ascensão do modo de produção capitalista privilegia as relações contratuais sobre as relações explícitas de poder e o valor mercantil sobre o valor de uso (Marx). A tipografia fornece ao capitalismo o primeiro modelo de produto em massa, o livro; o primeiro modelo de obsolescência programada, o jornal; e materiais impressos básicos como o papel-moeda e os instrumentos de controle contábil e burocrático.

O mundo fechado e hierarquizado do cosmos ptolomaico dá lugar ao espaço infinito e matematizado da ciência moderna (Koyré). O primeiro corresponde ao paradigma da esfera, o segundo à metáfora do livro da natureza.

A Reforma, cuja eclosão constitui numa boa medida um fenômeno midiático, substitui o tempo circular e repetitivo do cristianismo medieval pelo tempo linear e cumulativo da ética protestante (Weber).

No plano político, a passagem se dá entre a concepção dos dois corpos do rei (Kantorowicz), que caracteriza o absolutismo monárquico, e a do lugar vazio do poder (Lefort), que caracteriza a democracia burguesa. A liberdade de imprensa é crucial para a burguesia formular, desenvolver e promover sua ideologia triunfante.

A emergência do modelo de família conjugal (Durkheim), que leva ao declínio da figura paterna, é acompanhada pela terceirização da função paterna, que implica instituições (como a escola) e conhecimentos ancorados na cultura impressa.

Cobrindo um período aqui definido como primeira modernidade (1500-1850), em relação com a tipografia, esta pesquisa terá continuidade, futuramente, com análises da segunda modernidade (1850-1970), em relação com a fotografia, o cinema, o rádio e a televisão, e da terceira modernidade (a partir de 1970), em relação com a Internet, mantendo o eixo teórico.

Palavras-chave

modernidade; autoridade; saber; tipografia; discurso; Lacan

Abstract

This work shows that the advent of modernity corresponds to structural changes in the status of authority and in the status of knowledge, which draw on the fundamental support of the first big modern medium, printing.

The theoretical axis is Lacan's matrix of four discourses (master, university, hysteric and analyst), understood as essential kinds of social bonds. Based on this matrix, the thesis defines the rise of modernity as a hegemony shift, from the master discourse to the university discourse. This implies a virtualization of authority: the retraction of the master-signifier (S_1), as an authority figure (the feudal lord, God, the king, the father), in favour of the signifying chain (S_2), as a function of authority (market, nature's laws, bureaucracy). This change, which can be expressed alternatively as a valorization of knowledge (another way to define S_2), is examined in various areas.

The ascension of the capitalist way of production emphasizes contractual relationships over explicit power relationships and market value over use value (Marx). Printing provides capitalism with the first example of mass product, the book; the first example of programmed obsolescence, the newspaper; and basic printed materials like currency paper and tools for accounting and bureaucratic control.

The closed and hierarchic Ptolemaic system gives way to the infinite and mathematized space of modern science (Koyré). The first corresponds to the paradigm of sphere, the second to the metaphor of the book of nature.

The Reformation, whose onset constitutes, to a great degree, a media phenomenon, replaces the circular and repetitive time of medieval Christianity for the linear and cumulative time of Protestant Ethics (Weber).

In the political realm, the passage occurs between the conception of the king's two bodies (Kantorowicz), which characterizes monarchical absolutism, and the conception of the empty place of power (Lefort), which characterizes bourgeois democracy. In order to formulate, to develop and to promote its triumphant ideology, the bourgeoisie needs free press.

The emergence of the conjugal family (Durkheim) leads to the decline of the paternal figure and to the outsourcing of his function, involving institutions (such as school) and knowledge anchored by printed culture.

Covering a period defined here as the first modernity (1500-1850), in connection with printing, this research will be followed, in the future, by analyses of the second modernity (1850-1970), in connection with photography, movies, radio and television, and the third modernity (from 1970 onward), in connection with the Internet, keeping the same theoretical axis.

Keywords

modernity; authority; knowledge; printing; discourse; Lacan

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAP. I – LACAN E O ESQUEMA DOS DISCURSOS	5
Contextualização	5
Estrutura e operação	10
Discurso do senhor	21
Discurso da universidade	26
Discurso da histeria	30
Discurso do analista	34
Aplicações históricas	38
CAP. II – O SENHOR E A SOCIEDADE CAPITALISTA	55
Pré-capitalismo e senhor antigo	55
Capitalismo e senhor moderno	56
Modernização e virtualização da autoridade	61
Valorização do saber e virtualização da autoridade	64
Tipografia e valorização do saber	74
Outras aplicações possíveis do esquema dos discursos	77
CAP. III – DEUS E A CIÊNCIA MODERNA	83
Mito, religião, filosofia e discurso do senhor	83
Cosmos esférico e discurso do senhor	90
Modernidade e dissolução do cosmos esférico	105
Transição: esfera infinita e garrafa de Klein	111
Ciência moderna e virtualização da autoridade na natureza	115
Ciência moderna e valorização do saber	130
Tipografia e valorização do saber	135
Outras aplicações possíveis do esquema dos discursos	140
CAP. IV – DEUS E A REFORMA PROTESTANTE	144
Representações de Deus e discurso do senhor	144
Temporalidade, Deus e discurso do senhor	150
Unificação do social por Deus e discurso do senhor	158
Representações de Deus e virtualização da autoridade	159
Incerteza sobre o destino e virtualização da autoridade	161
Valorização do saber	163
Separação sagrado/secular e virtualização da autoridade	168
“Morte de Deus” e discurso da universidade	170
Tipografia e valorização do saber	172
Outras aplicações possíveis do esquema dos discursos	175
CAP. V – O REI E A DEMOCRACIA BURGUESA	179
Dois corpos do rei e discurso do senhor	179
Dissociação entre os dois corpos do rei	181
Lugar vazio do poder e discurso da universidade	190
Autonomia do político em relação ao social	194
Estado moderno: virtualização da autoridade e valorização do saber	196
Tipografia e valorização do saber	202
Outras aplicações possíveis do esquema dos discursos	206
CAP. VI – O PAI E A FAMÍLIA CONJUGAL	214
A família conjugal e o esvaziamento da figura paterna	214
Aspectos controversos da família conjugal	215
Capitalismo e esvaziamento da figura paterna	220
Esvaziamento da figura paterna no âmbito jurídico	221
Saber e esvaziamento da figura paterna	225
Descolamento entre a figura paterna e o coletivo	226
Tipografia e valorização do saber	228
Outras aplicações possíveis do esquema dos discursos	229
BIBLIOGRAFIA	233

INTRODUÇÃO

Meu propósito inicial no doutorado era realizar uma pesquisa sobre a cibercultura. Nesse sentido, comecei a investigar suas conexões com a chamada pós-modernidade, que segundo Lyotard (1979) envolve o declínio das grandes narrativas modernas. Tanto no ciberespaço como no pós-moderno em geral, sugere Žižek (1997), usando um conceito lacaniano, ocorre uma suspensão dos significantes-mestres. Fazendo uma arqueologia desse fenômeno, concluí que a retração dos significantes-mestres é um fenômeno que define e atravessa toda a modernidade, e decidi debruçar-me sobre ele. Nesse trajeto, Lacan, com quem eu tinha até então pouca familiaridade, acabou tornando-se minha principal referência teórica.

Num primeiro momento, cheguei a pensar em cobrir a modernidade desde o início até a época atual, e estabeleci uma distinção, de forma aproximada, entre primeira modernidade, de 1500 a 1850; segunda modernidade, de 1850 a 1970; e terceira modernidade, a partir de 1970. Essa distinção levava em conta uma série de fatores que afloraram nas várias linhas de investigação pelas quais enveredei mas não serão explorados nesta tese, e que por isso não cabe abordar aqui. De todo modo, por razões práticas, foi necessário fazer um recorte temporal, e fixei-me no período 1500-1850 porque nele têm lugar as grandes transformações que definem a modernidade nas várias áreas. Isso não impede que, em alguns momentos, eu venha a mencionar fenômenos posteriores.

A modernidade, para Marx, está associada ao advento do capitalismo. Ela também pode ser caracterizada como a passagem da *Gemeinshaft* para a *Gesellschaft*, tema caro aos teóricos fundadores da sociologia. Entre seus marcos inaugurais, incluem-se certamente a invenção da tipografia, o Renascimento, a Reforma Protestante, o início da ciência e da

filosofia modernas; desdobramentos adicionais são as revoluções políticas burguesas e as transformações na família. Corolário da identificação entre modernidade e capitalismo é a ideia de que a transição da sociedade tradicional para a moderna – isto é, a transição rumo ao capitalismo – é a guinada mais importante na história do Ocidente.

O objetivo central deste trabalho, como se depreende de seu título, é examinar um aspecto particular dessa transição – a virtualização da autoridade. Definido de forma geral, esse processo envolve a separação entre figura e função de autoridade, o declínio dos significantes-mestres enquanto figuras de autoridade (o senhor feudal, Deus, o rei, o pai) e a valorização das funções de autoridade. E está relacionado à emergência da primeira grande tecnologia de comunicação moderna, a tipografia.

Para dar conta do fenômeno de virtualização da autoridade, a principal ferramenta teórica utilizada aqui é a matriz dos quatro discursos (do senhor, da universidade, da histeria e do analista), proposta por Lacan (1991) no *Seminário XVII*. Ela é analisada com um certo detalhamento no capítulo I, que discute também a possibilidade de aplicá-la a contextos históricos. A partir daí, ela fornece o eixo de toda a discussão: a tese de que, na modernidade, o arcabouço simbólico do mundo em que vivemos é definido primordialmente pelo discurso da universidade, e não mais pelo discurso do senhor.

Esta tese central é explorada em cinco áreas diferentes, cada qual tema de um capítulo distinto: economia, ciência, religião, política e família. O capítulo II mostra que a virtualização da autoridade está embutida no mecanismo capitalista do mercado. Os demais analisam o declínio das figuras de Deus (capítulos III e IV), do rei (capítulo V) e do pai (capítulo VI), bem como a emergência das estruturas simbólicas que tomam em alguma medida seu lugar. A ordem dos capítulos relaciona-se com a sequência hierárquica decrescente dessas figuras emblemáticas. E coincide igualmente com a sucessão cronológica:

o capitalismo tem sua aurora por volta dos séculos XIII e XIV; a revolução científica é abordada a partir de Nicolau de Cusa, no século XV; a Reforma Protestante é um evento do século XVI; as grandes revoluções burguesas acontecem nos séculos XVII e XVIII; a mudança no papel do pai deslança no século XIX.

A virtualização de autoridade está vinculada à valorização de S_2 , que ocupa a posição de agente no discurso da universidade, não apenas no sentido de função de autoridade, mas também em seu sentido mais geral, o de saber ou de cadeia de significantes. Na modernidade, objetos e inclusive sujeitos são reduzidos a sua dimensão significativa, enquanto valores de troca (no capitalismo), feixes de propriedades quantitativas (na ciência moderna), dados estatísticos burocráticos e biopolíticos (na democracia burguesa). A tipografia desempenha um papel decisivo, possibilitando a enorme proliferação de S_2 e contribuindo com as mudanças em cada área.

No rastro do papel fundamental conferido ao esquema dos discursos, outros conceitos lacanianos também são mobilizados. É natural que ganhem destaque ainda as reflexões de Lacan sobre aspectos determinados da modernidade. Ou seja, o pensamento de Lacan assume, numa certa medida, a função de fio condutor da exposição. Mas em cada capítulo ele é articulado com reflexões de outros autores, como a de Marx sobre o capitalismo, no capítulo II; de Koyré sobre a revolução científica moderna, no capítulo III; de Weber sobre a ética protestante, no capítulo IV; de Kantorowicz sobre os dois corpos do rei e de Lefort sobre o lugar vazio do poder, no capítulo V; de Durkheim sobre a família conjugal, no capítulo VI. Não se trata aqui, portanto, de uma tese sobre Lacan, ou sobre a modernidade segundo Lacan. Trata-se, falando mais propriamente, de uma tese sobre a modernidade que faz uso de Lacan, mas também recorre a autores e tópicos que não integram seu repertório.

Vale assinalar ainda que o trabalho a seguir é o balanço parcial e provisório de uma

pesquisa mais ampla, que pretendo continuar imediatamente após o doutorado. Espero, de qualquer forma, que ele venha a ter algum interesse para seus eventuais leitores.

CAP. I – LACAN E O ESQUEMA DOS DISCURSOS

Contextualização

Entre os 26 seminários de Lacan, apresentados entre 1953 e 1979¹, alguns são considerados mais importantes pelos comentadores, por assinalarem pontos de viragem em seu pensamento. O *Seminário XVII (O avesso da psicanálise)*, de 1969-70, é um dos que geralmente merecem destaque, assim como o *VII (A ética da psicanálise)*, de 1959-60, o *XI (Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise)*, de 1964, e o *XX (Mais, ainda)*, de 1972-73.

No *Seminário XI*, o local de realização das sessões tinha sido transferido, do hospital Sainte-Anne para a École Normale Supérieure (rue d’Ulm); o *Seminário XVII* coincide com um novo deslocamento, desta para a Faculté de Droit (place du Panthéon), mencionado por Lacan (1991, p. 9) ao introduzir sua primeira alocução. Mudanças desse tipo, que envolvem alterações na composição do público e têm implicações em termos de inserção institucional, exercem influência em seu ensino. Lacan refere-se à “assistência, em todos os sentidos do termo, que vocês me trazem” (ibid., p. 9) e afirma que “o lugar sempre teve seu peso para

¹ Não é simples definir quais e quantos são exatamente os seminários. Antes do *Seminário I*, quando as sessões passaram a ser públicas e registradas por uma estenógrafa, houve dois seminários na residência de Lacan, conhecidos como *Seminário -I (O Homem dos Lobos)* e *0 (O mito individual do neurótico)*, dos quais só restaram anotações. O *Seminário XI* teve uma primeira versão interrompida (*Os Nomes-do-Pai*), em 1963, com uma lição apenas. O *Seminário XIX* desdobrou-se numa versão alternativa (*O saber do psicanalista*), simultânea à principal, em 1971-72. E alguns autores admitem a existência de um *Seminário XXVII (Dissolução)*, em 1980, ano anterior ao da morte de Lacan. Nenhum desses seminários ou versões figura na lista “oficial”, entendida como a que aparece nas orelhas dos seminários já publicados na coleção “Le Champ Freudian”, da editora Seuil, sob a responsabilidade de Jacques-Alain Miller, genro e herdeiro de Lacan.

fazer o estilo do que chamei essa manifestação, da qual não quero deixar passar a oportunidade de dizer que ela tem relação com o sentido corrente do termo *interpretação*” (ibid., p. 15). Noutra sessão explana que, embora sua fala se apoie em abundantes notas, ele se deixa levar pela inspiração do momento, para a qual concorrem as reações da audiência: “Isso é mesmo, talvez, a única coisa que justifica sua presença aqui” (ibid., p. 152). Tal fator entra em conjunção com outro, igualmente externo: os ecos da agitação política de Maio de 68. Em duas ocasiões, o seminário é interrompido por contestações. Numa delas, as luzes são apagadas e Lacan se retira (ibid., p. 27). Noutra, um *impromptu* especial em Vincennes, conhecida então como “universidade vermelha”, os manifestantes engajam-se numa acirrada discussão com Lacan, transcrita num apêndice (ibid., p. 227-240). A própria capa da edição do *Seminário XVII* chama a atenção para a atmosfera da época, ao exibir uma foto do líder estudantil Daniel Cohn-Bendit (que granjeou o apodo “Dany le Rouge” tanto por ser ruivo como por sua orientação política) diante de um policial. Outro sinal dos tempos é o fato de que Marx aparece aqui como um interlocutor central, ao lado de Freud e Hegel – a maior parte das referências a Marx na obra de Lacan, aliás, concentra-se justamente no final dos anos 60 e começo dos anos 70.

Não é fortuito, pois, que nesse seminário seja proposto o esquema dos quatro discursos – do senhor, da universidade, da histeria e do analista –, sem dúvida a iniciativa mais ambiciosa de reflexão sobre o social por parte de Lacan. Para além de seu alcance metapsicológico e clínico, o novo aparato conceitual é imediatamente acionado para iluminar questões na ordem do dia: o funcionamento do capitalismo, o papel da ciência, a condição dos estudantes e a natureza de seu movimento etc. Ele é retomado em “Radiofonia” (LACAN, 2001a, p. 403-447), que reúne respostas a sete questões formuladas por Robert Geogin, da Radiodiffusion Belge, em 1970 – “quando pus esse ensinamento à prova da

subtração dessa presença”, flerta Lacan (LACAN, 2006b, p. 11) com seu auditório. E aparece em menor escala nos seminários seguintes.

Conquanto deitem raízes no universo da linguagem, os discursos fogem à acepção usual de conjuntos de palavras. Lacan começara o seminário anterior escrevendo no quadro-negro a frase: “A essência da teoria psicanalítica é um discurso sem palavra” (LACAN, 2006a, p. 11). Trata-se aqui de “certas relações fundamentais”, que “não se manteriam sem a linguagem”, mas independem de qualquer palavra efetivamente proferida: “Pelo instrumento da linguagem se instaura um certo número de relações estáveis, no interior das quais pode certamente inscrever-se algo que é bem maior, vai bem mais longe, que as enunciações efetivas” (LACAN, 1991, p. 11). Ou seja, são dispositivos puramente formais, arcabouços vazios: “Os discursos em questão não são senão a articulação significante, o aparato, cuja presença apenas, o status existente, domina e governa tudo que pode emergir como fala. São discursos sem fala, que vem mais tarde habitá-los” (ibid., p. 194). Cada discurso, portanto, não apenas preexiste à fala que nele se insere, mas a determina, “condiciona toda palavra que possa produzir-se aí” (ibid., p. 216). E isso não se aplica somente aos atos de fala: “Nossa conduta, nossos atos eventualmente se inscrevem no quadro de certos enunciados primordiais” (ibid., p. 11).

O esquema dos discursos, segundo Lacan (1973-1974, 20 de novembro de 1973), “se inscreve numa certa elaboração do que eu chamarei (...) a matemática de Freud, o que é identificável à lógica de seu discurso”. A preocupação com a adequação ao discurso científico está presente na obra freudiana desde o *Projeto para uma psicologia científica*, texto pré-psicanalítico de 1895. No ensino do próprio Lacan, a busca de formalização é ainda mais nítida, via matemas (expressões algébricas assim denominadas em alusão aos mitemas de Lévi-Strauss), gráficos e estruturas topológicas. No *Seminário XX*, Lacan declara: “A

formalização matemática é nosso fim, nosso ideal. Por quê? Porque apenas ela é matema, isto é, capaz de transmitir-se integralmente” (LACAN, 1975b, p. 108). E, em Yale, ele manifesta-se candidamente a respeito:

Tentei escrever uma certa fórmula, que exprimo o melhor que posso com um S maiúsculo que representa o sujeito e que deve ser barrado (\bar{S}), mais um pequeno signo (\Leftrightarrow) e enfim um (a). Tudo colocado entre parênteses. É uma tentativa de imitar a ciência. Pois eu creio que a ciência pode começar somente assim (LACAN, 1975c, p. 26).

É natural pois que Lacan chegue a essa concepção de discurso: “Quando se verá que o que eu prefiro é um discurso sem palavras?” (LACAN, 2001a, p. 371). Na metade esquerda e/ou direita de algumas de suas configurações, os algoritmos dos discursos lembram vagamente $\frac{S}{s}$, a versão lacaniana, nos anos 50, do diagrama saussuriano que articula significante e significado. Justificando o uso de símbolos algébricos em seu esquema, Lacan (1991, p. 197) afirma: “Não quero colocar aí coisas que tenham aparência de significar”. O ganho obtido com essa prática, em termos de abstração, significa que os discursos não são tolhidos por elementos imaginários com conotações predeterminadas: “Essas quatro pequenas letras não são ideias. Na verdade, não são ideias em absoluto, a prova é que é muito, muito, muito difícil lhes dar um sentido. O que não quer dizer que não se possa fazer alguma coisa com elas” (LACAN, 1973-1974, 20 de novembro de 1973). Por exemplo, o pai freudiano do complexo de Édipo, com toda a sua carga milenar de significados, já dera lugar em Lacan à metáfora paterna e ao Nome-do-Pai, e agora é simplesmente S_1 . Isso confere potencialmente maior precisão e abrangência à aplicação dos conceitos. É verdade que há também inconvenientes: para os estudantes inflamados que intervêm no seminário, os artefatos lógicos lacanianos parecem áridos e desconectados da realidade; afinal, como reza o famoso grafite de 68, “as estruturas não andam nas ruas”. Mas Lacan nitidamente se diverte apresentando-os precisamente como criaturas providas de meios de locomoção e animadas de

movimento, “meus diversos esqueminhas, ditos de quatro patas” (LACAN, 1991, p. 118), ou “pequenos quadrípedes giratórios” (ibid., p. 15). E sugere que Édipo poderia ter respondido assim ao enigma da Esfinge: “Duas patas, três patas, quatro patas, é o esquema de Lacan” (ibid., p. 39). Efetivamente, cada um deles condensa atividade, tensões e impasses, dinâmica que se projeta nas relações que estabelecem entre si.

O discurso aparece no *Seminário XVII* como “uma estrutura necessária” (LACAN, 1991, p. 11), o que se coaduna com a advertência de três anos depois:

Não há a menor realidade pré-discursiva, pela boa razão de que o que faz coletividade, e que chamei de os homens, as mulheres e as crianças, isso não quer dizer nada como realidade pré-discursiva. Os homens, as mulheres e as crianças não são mais do que significantes (LACAN, 1975b, p. 34).

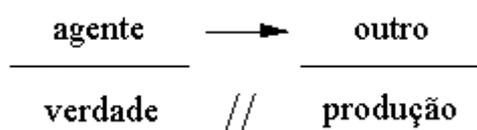
A matriz discursiva é aplicável de forma mais imediata ao aparelho psíquico, no qual o sujeito se defronta com um Outro que lhe é ao mesmo tempo exterior e interior, pois a linguagem é tanto estrutura coletiva como estrutura do inconsciente. Nossas relações com o mundo não-humano, como no caso da ciência, também se definem – e o fazem socialmente – via discurso. Assim, de alguma forma o discurso acaba envolvendo o Outro. Segue-se que “essa noção de discurso deve ser tomada como laço social, fundado sobre a linguagem” (ibid., p. 21). O que domina a sociedade é a prática da linguagem, declara Lacan (1991, p. 239) aos manifestantes de Vincennes. O aspecto jurídico da sociedade “certamente sempre teve a ver, e no último grau, com a estrutura do discurso” (ibid., p. 17). E, embora seja possível imaginar algo diferente, essa é, de fato, a única estrutura que articula os seres falantes: “Não há outros vínculos entre eles além do vínculo do discurso” (LACAN, 1973-1974, 20 de novembro de 1973). As formas particulares de discurso consistem pois em expressões abstratas das modalidades fundamentais de interação social, de comunicação. Nesse sentido, não compartilhar delas é não fazer laço social, é por definição a condição do psicótico.

O esquema dos discursos substitui a ideia de intersubjetividade, marco da reflexão lacaniana nos anos 50 que é posto em xeque nos anos 60. Logo no início do *Seminário VIII* (1960-1961), sobre a transferência, Lacan (2001b, p. 11) anuncia que vai falar desta em “sua disparidade subjetiva”. Tal concepção “insurge-se, desde o princípio, contra a ideia de que a intersubjetividade possa por si só fornecer o quadro no qual se inscreve o fenômeno” (ibid., p. 11). Trocando em miúdos, para um sujeito, a rigor, não há outro sujeito – este ou é um objeto *a* ou um senhor. Em particular, aqueles que amamos devem ser “tratados como objetos, dos quais se aprecia o peso, o gosto e a substância” (ibid., p. 50). Pois o desejo refere-se a um objeto, não a um sujeito. E o próprio sujeito que deseja é eclipsado como tal pelo desejo do outro, que o situa igualmente na posição de objeto:

O mandamento terrível do deus do amor (...) é justamente o de fazer do objeto que ele nos designa alguma coisa que, em primeiro lugar, é um objeto, e, em segundo lugar, um objeto diante do qual nós desfalecemos, vacilamos, desaparecemos como sujeito (ibid., p. 207).

Em lugar de intersubjetividade, sugere Lacan (2006b, p. 10), deve-se falar em “intersignificância”, pois os discursos evidenciam o estatuto do sujeito como algo que emerge entre significantes.

Estrutura e operação



O esqueleto de cada discurso é um algoritmo definido por quatro posições fixas: o agente, o outro, a produção e a verdade. O discurso é posto em marcha com a fala de alguém; o agente, que o inicia, é quem fala e desencadeia a ação. Assim, de saída o discurso já responde à questão: quem é que está falando? Na verdade, antes mesmo de começarmos a falar, assumimos o posto do agente, o lugar de onde falamos e que tende a ser aquele mais em

evidência, mais ativo; todo discurso é emitido desse lugar. Se alguém fala, dirige-se a outrem, que ocupa a segunda posição do discurso. O outro é aquele com quem se fala, que sofre uma ação, visto que o simples fato de falar com alguém já implica agir de alguma forma sobre ele, instá-lo a fazer alguma coisa. Ou seja, o outro é interpelado e incitado de alguma forma pelo agente. A posição seguinte corresponde ao produto do discurso. A produção é o efeito da comunicação entre o emissor e o receptor, o resultado da ação (que abrange a fala do agente e a atividade do outro na qual aquela se desdobra), qualquer que seja ele, manifesto ou não. Finalmente, a verdade é algo que necessariamente está por trás do agente, que “coloca seu problema” (LACAN, 1991, p. 118), e ao qual seu acesso é barrado. Embora o agente pretenda (acredite ou simplesmente alegue) falar em nome da verdade, isso não é possível. Na verdade latente, oculta, que atua nos bastidores, e não no agente, está em última instância o ponto de partida do discurso, seu fundamento e sua força motriz. É por isso que o agente vem a ser chamado por Lacan (2006b, p. 25) de semblante: “Esse lugar ainda não designado, eu o designo por seu nome, pelo nome que ele merece. É muito precisamente o lugar do semblante”. Isso não implica que a verdade seja o contrário do semblante: ela é sua dimensão correlativa, que o situa como tal (ibid., p. 26). A posição da verdade é ambígua, pois indica algo que é fundamental e ao mesmo tempo está marginalizado, em segundo plano, pela dificuldade de acesso. Desse arranjo dos lugares, pode-se concluir que a iniciativa do discurso se concentra no lado esquerdo, e que seu aspecto mais explícito se encontra na linha superior.

As posições são ocupadas por quatro termos móveis – o significante-mestre (S_1), a cadeia significante ou o saber (S_2), o sujeito ($\$$) e o objeto a ou o mais-de-gozar (a) –, que podem representar indivíduos, grupos, instituições ou conceitos.

Como os significantes operam de forma diferencial, uma estrutura linguística requer

no mínimo dois elementos. Um significante sozinho não é nada, apenas a presença de um segundo significante permite que se instale uma cadeia. No *Seminário XI*, em 1964, Lacan já havia nomeado “a primeira dupla de significantes” (LACAN, 1973, p. 215) como S_1 e S_2 , referindo-se também a eles como significante unário e significante binário. S_1 funciona como o significante-mestre, exibindo um caráter especial. S_2 , por sua vez, representa todos os outros significantes – a cadeia significante propriamente dita, apontada como “a bateria dos significantes” (LACAN, 1991, p. 11) ou “o tesouro dos significantes” (LACAN, 2006a, p. 57). A partir do *Seminário XVI*, S_2 passa por extensão a indicar também o saber, na medida em que este é articulado via linguagem, está embutido na cadeia. Partindo de uma posição de exterioridade em relação à cadeia (LACAN, 1991, p. 11), o significante-mestre atua sobre ela e lhe dá consistência: S_1 “intervém sobre uma bateria significante que não temos nenhum direito, jamais, de tomar como dispersa, como não formando já a rede disso que se chama um saber” (ibid., p. 11-12). É graças a S_1 que S_2 ganha sentido: “O que faz com que possamos sempre perguntar, ao ler não importa qual texto, o que o distingue como legível? Devemos procurar a liga do lado disso que faz o significante-mestre” (ibid., p. 219). Em si mesmo, na verdade, S_1 é vazio, seu papel é estritamente estrutural, como puro significante: “É, entre todos os significantes, esse significante do qual não há significado, e que, quanto ao sentido, simboliza seu fracasso” (LACAN, 1975b, p. 74).

A presença de pelo menos dois significantes é a condição que possibilita a emergência do sujeito, o terceiro termo do discurso. Segundo Peirce, “um signo, ou *representamen*, é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém” (PEIRCE, 1978, p. 135; PEIRCE, 1977, p. 46). Essa definição serve como inspiração para uma memorável fórmula lacaniana, enunciada pela primeira vez no *Seminário IX*: “O significante, ao contrário do signo, não é o que representa algo para alguém, é o que representa precisamente o sujeito

para outros significantes” (LACAN, 1961-1962, 6 de dezembro de 1961). Ou seja, S_1 é o que representa o sujeito para S_2 : a fórmula do discurso “diz que, no próprio instante em que S_1 intervém no campo já constituído dos outros significantes enquanto eles já se articulam entre si como tais, que, ao intervir em relação a um outro, de sistema, surge aqui $\$$, que é o que chamamos o sujeito como dividido” (LACAN, 1991, p. 13). Essa “fórmula-ovo” (LACAN, 2006a, p. 310) apreende o aspecto fugaz da gênese do sujeito, que só existe de “maneira alternante” (LACAN, 1961-1962, 21 de fevereiro de 1962), no intervalo entre significantes. Ela pode ser exemplificada com o sintoma, um significante (à semelhança de outras formações do inconsciente, como o sonho, o chiste e o lapso) que faz advir o sujeito, representando-o, não diretamente para outro sujeito (por exemplo, o analista que o interpreta), mas para um significante recalcado, com o qual o primeiro se articula. Assim, o Homem dos Ratos, paciente obsessivo de Freud, desenvolve certa ocasião uma obsessão em emagrecer a qualquer custo, chegando a arriscar a vida num exercício que faz com esse intuito. A razão é que sua amada passava as férias de verão em companhia de um primo inglês de nome Richard, e isso despertou nele sentimentos de ciúme e raiva. Ora, a forma coloquial de Richard na Inglaterra, “Dick”, coincide com o adjetivo em alemão “*dick*”, gordo. O emagrecimento foi a forma encontrada inconscientemente pelo paciente para reagir à situação (FREUD, s.d.-b, p. 191-192). Ou seja, aqui o significante “*dick*”, sob a forma de sua negação (emagrecer), é o que representa o Homem dos Ratos para o significante recalcado “Dick”. “É para não ser *dick* que ele que emagrecer. Todo o seu esforço para emagrecer... ele se esforça para emagrecer até o ponto de morrer, precisamente para significar-se junto ao significante Dick, nada mais!” (LACAN, 1964-1965, 5 de maio de 1965). Representado por $\$$, o sujeito é dito “dividido”, pelo fato de estar inapelavelmente dividido entre significantes, ou “barrado”, porque é barrado pela linguagem, sujeitado a ela – o termo latino “*subjectum*”

corresponde ao grego “*hypokéimenon*” (ὑποκείμενον), estar deitado por baixo, que aparece no *Seminário XVII* (LACAN, 1991, p. 12) e em outras passagens. Lacan comenta que seu primeiro livro de leitura se iniciava com um conto chamado “História de uma metade de frango”, e pilheria que seu ensino poderia muito bem intitular-se “História de uma metade de sujeito” (ibid., p. 63) – a ideia de divisão seria talvez um significante-mestre atravessando a vida dele próprio...

Na medida em que se inscreve na linguagem, depende da mediação dos significantes, o sujeito não tem acesso direto ao objeto. O quarto termo do discurso (*a*) é o excedente da operação de significação, um resto irreduzível e perturbador que resiste além dos significantes, aquilo que se perde irremediavelmente no momento mesmo em que o sujeito emerge, mas se mantém como causa de seu desejo: “Desse trajeto, sai alguma coisa definida como uma perda. É aquilo que designa a letra que se lê como sendo objeto *a*” (LACAN, 1991, p. 13).

Um único sujeito é definido pois pelos quatro termos do discurso (o próprio sujeito, o significante que o representa, o significante para o qual ele é representado e o objeto que resta na operação). Isso significa que a divisão subjetiva é projetada para além de um indivíduo, ou que um laço social colapsa-se nos moldes da divisão subjetiva – de um modo ou de outro, já não estamos mais no terreno da intersubjetividade propriamente dita.

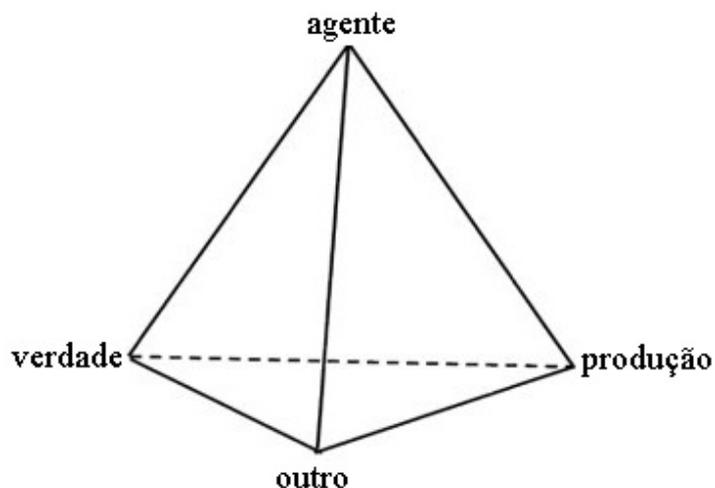
Na própria articulação que define o sujeito (que é, a rigor, sujeito do inconsciente), os termos do discurso revelam a estruturação do inconsciente como linguagem, evidenciam a tese lacaniana segundo a qual “o inconsciente é o discurso do Outro”, enunciada pela primeira vez, de forma ligeiramente diferente, no “Discurso de Roma” (LACAN, 1966, p. 265). Cada discurso é uma modalidade de discurso do inconsciente, obedece a suas leis. Por isso, quem faz laço social por intermédio de um discurso não alcança simultaneamente a

compreensão de seu mecanismo: “Não se entende o discurso do qual se é o próprio efeito” (LACAN, 2001a, p. 498). A inter-relação entre os discursos – via comutação dos termos, que converte um discurso em outro – desempenha papel fundamental aqui, pois “o sentido de um discurso só se realiza através de um outro” (ibid., p. 499). É necessário, por exemplo, o surgimento do discurso do analista para que seja desvendado o discurso da histeria – e na verdade, nesse caso, o esquema inteiro dos discursos. “O discurso do analista traz, com efeito, num certo estado atual dos pensamentos, uma ordem na qual se aclaram outros discursos que emergiram bem mais cedo” (LACAN, 1971-1972b, 3 de fevereiro de 1972).

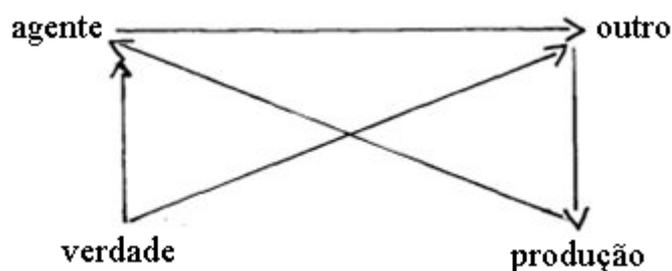
Entre as duas posições superiores do discurso há uma disjunção, designada pelo vetor da impossibilidade. “A primeira linha comporta uma relação que é indicada aqui por uma flecha, e que se define sempre como impossível” (LACAN, 1991, p. 202). O vetor aponta da esquerda para a direita, assinalando que, para o agente, expressar exatamente seu desejo para o outro é algo inexecutável. O que está em jogo, nesse caso, é a verdade que está barrada, um desejo que, por ser inconsciente, não pode ser comunicado em sua inteireza. A impossibilidade não é absoluta, ela simplesmente indica a existência de um limite. Cada discurso gira em torno de uma impossibilidade específica. Numa conhecida passagem, Freud afirma: “Aceitei o *bon mot* que estabelece existirem três profissões impossíveis – educar, curar e governar” (FREUD, 1976f, p. 341). Mantendo-se o dito tradicional, “*Analysieren*” aparece subsumida em “*Kurieren*”; mais tarde, toma seu lugar. “A análise é nova, e Freud a alinha na série por substituição” (LACAN, 1991, p. 193). Assim fica a nova formulação, doze anos depois: “Quase parece como se a análise fosse a terceira daquelas profissões ‘impossíveis’ quanto às quais de antemão se pode estar seguro de chegar a resultados insatisfatórios. As outras duas, conhecidas há muito mais tempo, são a educação e o governo” (FREUD, 1975b, p. 282). O paralelo com os discursos salta aos olhos: “Não se pode deixar

de ver a recuperação desses três termos por meio do que eu distingo este ano como constituindo o radical de quatro discursos” (LACAN, 1991, p. 194). Assim, as tarefas impossíveis de governar, educar e curar/analisar remetem respectivamente aos discursos do senhor, da universidade e do analista. E, a elas, pode-se adicionar a impossibilidade de “fazer desejar, para completar por uma definição o que seria próprio do discurso da histérica” (ibid., p. 201).

Na linha inferior, existe uma segunda disjunção: “No nível dessa segunda linha, não há a mínima flecha. E não somente não há comunicação, mas há alguma coisa que obtura” (LACAN, 1991, p. 203). O que aparece nesse ponto é a impotência: “A estrutura de cada discurso necessita de uma impotência, definida pela barreira do gozo, a diferenciar-se como disjunção, sempre a mesma, de sua produção a sua verdade” (LACAN, 2001a, p. 445). Em “Radiofonia” (ibid., p. 447) e no *Seminário XX* (LACAN, 1975b, p. 21), ela é representada no algoritmo de cada discurso por uma seta entre as duas posições inferiores, apontando da direita para a esquerda. No início do *Seminário XVIII*, recapitulando suas lições do ano precedente sobre os discursos, Lacan refere-se aos “deslocamentos de seus termos em relação a uma estrutura reduzida a ser tetraédrica” (LACAN, 2006b, p. 9), e no *Seminário XIX (O saber do psicanalista)*, além de usar novos nomes para as posições (afora o “semblante”, que já substituíra o agente, e a “verdade”, o outro é designado por “gozo” e a produção por “mais-de-gozar”), ele propõe que se represente o esquema de cada discurso por um tetraedro. Mantendo os nomes das posições que vêm sendo usados aqui, temos:



Essa figura geométrica também pode ser desdobrada numa composição de vetores:

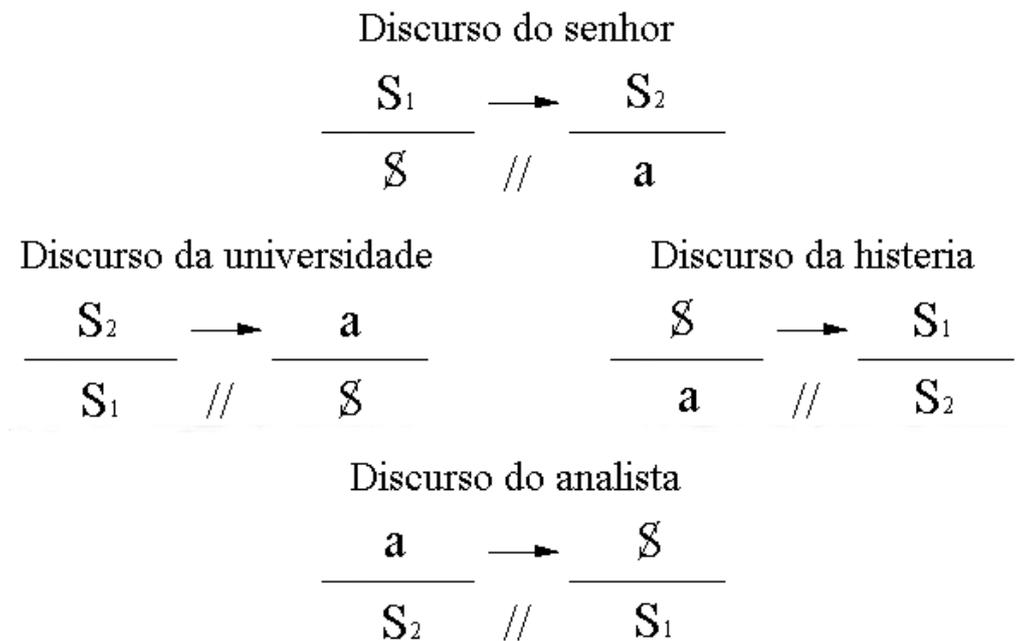


Observe-se que, tanto num caso como noutro, há uma linha que falta, e que corresponde à disjunção de impotência. A não-coincidência entre a produção e a verdade do agente está relacionada com a disjunção anterior: o outro só conseguiria gerar um resultado compatível com a verdade do agente se pudesse assimilar fielmente esta última. Tomando a impotência em produzir a verdade como falha inerente à estrutura, a impossibilidade da relação do agente ao outro apoia-se nela e a disfarça. Como o efeito do discurso, a produção, não é igual a sua causa última, a verdade, o circuito do discurso jamais se completa, o que o leva a recomeçar a cada turno. Tal como as posições, as disjunções são fixas, mas o conteúdo da disjunção de impotência, à semelhança do que ocorre com o da disjunção de impossibilidade, varia para cada discurso.

Do ponto de vista da comunicação, o agente é o emissor e o outro é o receptor; de forma mais geral, pode-se dizer que o lado esquerdo do algoritmo relaciona-se com a emissão

da mensagem, enquanto o lado direito está associado a sua recepção. A produção, por seu turno, corresponde ao efeito da comunicação. Já a verdade evidencia o sentido psicanalítico dessa concepção de discurso; ela não encontra um termo correspondente na teoria convencional da comunicação, que normalmente se preocupa apenas com aquilo que tem uma intencionalidade, associada à consciência, e almeja a transmissão perfeita, sem ruídos, da mensagem entre o emissor e o receptor. Para Lacan, a comunicação é sempre interrompida, redonda invariavelmente em fracasso, e a razão deve ser buscada justamente aqui: a produção jamais coincide com a verdade porque esta, escamoteada do agente, tampouco se transmite para o outro. A verdade não está à vista, mas se situa num “ponto de encobrimento de nosso sujeito” (LACAN, 1986, p. 32). Ademais, ela “não é de uma lei superior”, uma verdade universal, mas “uma verdade particular”, única para um dado sujeito (ibid., p. 32). E essa verdade só pode ser dita pela metade:

Se há alguma coisa que toda a nossa aproximação delimita, e que foi seguramente renovada pela experiência analítica, é que nenhuma evocação da verdade pode ser feita sem se indicar que ela só acessível através de um meio-dizer, que ela não se pode dizer inteira, pela razão de que, além de sua metade, não há nada a dizer. Tudo que se pode dizer é isso. Aqui, em consequência, o discurso é abolido. Não se fala do indizível, qualquer que seja o prazer que isso pareça dar a alguns (LACAN, 1991, p. 57-58).



O discurso do senhor “lhes mostra de alguma forma o ponto de partida” (LACAN, 1991, p. 13), é o primeiro do ponto de vista lógico, pois é de certa forma o mais “natural”, como veremos adiante. À primazia estrutural acrescenta-se o fator histórico: “É um fato, determinado por razões históricas, que essa primeira forma, a que se enuncia a partir desse significante que representa um sujeito junto a outro significante, tem uma importância toda particular” (ibid., p. 19). Nesse sentido, os quatro discursos seriam variantes em torno de uma configuração básica.

A partir do discurso do senhor, os demais são obtidos girando os termos pelas posições, em deslocamentos consecutivos de um quarto de volta, sem entretanto mudar a ordem que separa o sujeito do objeto através dos significantes. Esse movimento prossegue até perfazer um círculo; além desse ponto, chegar-se-ia a uma quinta combinação que seria mera repetição da primeira. “Se parece fundado que a cadeia, a sucessão das letras dessa álgebra, não pode ser desarrumada, ao nos entregarmos a essa operação de quarto de volta obteremos quatro estruturas, não mais” (LACAN, 1991, p. 13) (na hipótese de que a ordem também

fosse alterada, haveria dezesseis combinações diferentes). Lacan (ibid., p. 13) recorda que num esquema anterior, em seu texto “Kant com Sade”, ele já havia utilizado a “rotação de um quarto de círculo” (LACAN, 1966, p. 778).

Mas, se o encadeamento dos elementos é fixo ($S_1 - S_2 - a - \S - S_1...$), o encadeamento dos discursos não se limita ao efeito dos giros de um quarto de volta ($DS - DH - DA - DU - DS...$, ou $DS - DU - DA - DH - DS...$). Além desses giros, os discursos podem também ser engendrados através das inversões completas, na medida em que o termo que ocupa o lugar da produção num discurso torna-se o agente naquele que lhe é simétrico. Tal constatação é recorrente em Lacan: “esse discurso do senhor tem apenas um contraponto, é o discurso analítico” (LACAN, 1991, p. 99); “o discurso psicanalítico se acha precisamente no polo oposto ao discurso do senhor” (ibid., p. 100); “a prática analítica é iniciada propriamente pelo discurso do senhor” (ibid., p. 177). E, tomando as coisas a partir da perspectiva oposta, do discurso do analista: “É bastante curioso que o que ele produza seja nada menos que o discurso do senhor, visto que é S_1 que vem no lugar da produção” (ibid., p. 205). Comparando o mecanismo de seu próprio ensino ao do discurso do analista, Lacan situa-se como \S , no lugar do outro, e alude ao que se produz nele: S_1 , “que tem no discurso do senhor um outro lugar, o lugar dominante (...), é justamente o que eu tento, quando falo aqui, produzir para vocês, na medida em que, já o disse muitas vezes, estou no mesmo lugar – e é nisso que ele é instrutivo – do analisante” (LACAN, 1971-1972a, 8 de março de 1972). É à mesma oposição que remete *O avesso da psicanálise*, título do *Seminário XVII*: “Deve começar a aparecer a vocês que o avesso da psicanálise é justamente isso que eu avanço este ano sob o título de discurso do senhor” (LACAN, 1991, p. 99). No *Seminário XVIII*, esse ponto é reelaborado: “O discurso do senhor não é o avesso da psicanálise, ele é onde se demonstra a torção própria, eu diria, do discurso da psicanálise” (LACAN, 2006b, p. 9). Ou

seja, a relação entre esses polos aparentemente antinômicos da matriz dos discursos é capturada mais precisamente pela fita de Moebius, que matiza a ideia de oposição por meio da ideia de continuidade. Algo semelhante pode ser dito, naturalmente, do outro par, formado pelos discursos da universidade e da histeria.

Cada discurso, portanto, pode ser transformado diretamente nos três restantes, via movimento horário de um quarto de volta, movimento anti-horário de um quarto de volta ou movimento de inversão. Esses movimentos não são apenas um recurso metafórico, conceitual, para capturar, num conjunto de lances únicos e definitivos, a gênese dos discursos e a relação entre eles. Os discursos existem de fato dentro de um *loop*, num estado de equilíbrio dinâmico, estando sujeitos à permanente transformação de uns nos outros.

O sentido de um termo varia em função da posição que ele ocupa. Na medida em que ocupam diferentes posições, os quatro termos geram diferentes efeitos. A posição superior à esquerda, a do agente, é “de onde se ordena o discurso, de onde ele é emitido – a dominante, se posso dizer assim” (LACAN, 1991, p. 47). O termo que ocupa tal posição nomeia e define o discurso:

É quando o significante-mestre está num certo lugar que falo do discurso do senhor. Quando um certo saber o ocupa, falo do discurso da Universidade. Quando um sujeito em sua divisão, fundadora do inconsciente, está aí, falo do discurso da histérica. Enfim, quando o mais-de-gozar o ocupa, falo do discurso do analista (LACAN, 2006b, p. 25).

Cada um desses discursos explicita então, antes de mais nada, as implicações de exhibir tal ou qual termo na posição dominante: quando se fala em “discurso de”, “isso toma, como em todos os meus discursos, os quatro que eu nomeei, o sentido do genitivo objetivo: o discurso do senhor é o discurso sobre o senhor” (LACAN, 1971-1972b, 3 de fevereiro de 1972).

Discurso do senhor

$$\frac{S_1}{\S} \quad \longrightarrow \quad \frac{S_2}{a}$$

O discurso do senhor é o discurso por excelência, o primeiro em escala histórica dos quatro discursos, o referencial a partir do qual são derivados os demais. Ele desvenda a fundação da ordem simbólica, o modelo de seu funcionamento, e ao mesmo tempo o mecanismo do inconsciente. Destaca-se, na linha superior, o papel dominante da linguagem, cuja articulação é apresentada a partir de sua estrutura mais elementar, S_1 e S_2 . O advento da lei, que em Freud se dá ontogeneticamente via complexo de Édipo e filogeneticamente através do assassinato do pai da horda primordial em *Totem e tabu*, é igualmente apreendido em sua dimensão estrutural mais pura, como a intervenção na cadeia significativa (S_2) de um significante-mestre, o Nome-do-Pai (S_1). Retomando suas considerações anteriores sobre o falo como o significante primordial, o significante sem significado, Lacan o relaciona aqui com S_1 : “O discurso do senhor que, do falo, faz significante índice 1” (LACAN, 1974-1975, 11 de março de 1975). E, como a ordem simbólica não admite mais que um princípio fundamental, S_2 está na base do recalçamento original. Lembremos que o recalque opera com significantes: para Freud, os afetos não são reprimidos, mas somente deslocados (LACAN, 1966, p. 714); o que se reprime – a matéria-prima do inconsciente – é o que ele chama de *Vorstellungsrepräsentanz*, que Lacan traduz por representante da representação e considera “estritamente equivalente à noção e ao termo de significante” (LACAN, 1958-1959, 26 de novembro de 1958). A partir da operação de significação, envolvendo S_1 e S_2 , explicita-se a constituição do sujeito, através da fórmula já citada “o significante representa um sujeito para outro significante”, que dá conta do acesso e do assujeitamento do ser humano à ordem simbólica. A identificação primária com o Nome-do-Pai, condição de emergência do sujeito e

de entrada no simbólico, advém pois nos quadros do discurso do senhor: “O significantemestre não somente induz, mas determina, a castração” (LACAN, 1991, p. 101). Em princípio, desdobramentos alternativos, isto é, à margem do discurso do senhor, comprometeriam o acesso à matriz discursiva e desembocariam na psicose. Finalmente, o excedente (*a*) produzido no discurso do senhor é o *leitmotiv* dos três discursos restantes, os quais podem ser vistos como outras tantas maneiras particulares de lidar com esse excedente.

No discurso do senhor, os termos parecem preencher suas posições “naturais”, digamos assim – há uma relativa coincidência entre cada termo e a posição que lhe corresponde. S_1 , “a função de significante sobre a qual se apoia a essência do senhor” (LACAN, 1991, p. 20), coloca-se em evidência como agente, o “lugar da ordem, do comando” (ibid., p. 118), ou seja, exerce de fato, e sem subterfúgios, o papel de senhor. Sua fala, nesse contexto, tem efetivamente uma dimensão performativa. O Outro enquanto ordem simbólica, ou seja, a cadeia significante S_2 ordenada a partir de S_1 , aparece na posição do outro do discurso. O sujeito barrado, que, como sujeito do inconsciente, remete à concepção freudiana do inconsciente como motor implícito do discurso, encaixa-se à perfeição no lugar da verdade que se dissimula. E, na mesma posição, ilustra bem a concepção lacaniana do inconsciente como o discurso do Outro, pois “o lugar do Outro, como eu já disse desde sempre, é feito para que aí se inscreva a verdade” (ibid., p. 216). Ocupando o lugar da produção, o objeto *a* é justamente o (elusivo) objeto resultante do discurso.

A impossibilidade típica do discurso do senhor é a de governar, de colocar as coisas em funcionamento. “Fazer as pessoas trabalharem é ainda mais cansativo que trabalhar por si mesmo, se se tivesse de fazê-lo verdadeiramente. O senhor não o faz nunca. Ele emite um sinal, o significantemestre, e todo o mundo põe-se em marcha” (LACAN, 1991, p. 202-203). Para desincumbir-se de seu papel, o senhor necessita de poder, não de saber: “Um verdadeiro

senhor não deseja nem um pouco saber de tudo – ele deseja que isso funcione. E porque iria querer saber? Há coisas mais divertidas que isso” (ibid., p. 24). Já o escravo, que nesse discurso é o correlativo do senhor, é representado por S_2 precisamente por ser detentor de um saber. Lacan insiste nesse ponto: “o campo próprio do escravo é o saber” (ibid., p. 20); “o escravo é aquele que tem um saber-fazer” (“*savoir-faire*”, ou *know-how*) (ibid., p. 21); “o escravo sabe muitas coisas, mas o que ele sabe ainda mais é o que o senhor quer” (ibid., p. 34); o escravo “era no início o saber” (ibid., p. 173). Definidos assim os papéis, o funcionamento do discurso do senhor consiste na extração do saber do escravo, que é posto a serviço do senhor. A partir da injunção deste, o saber, uma vez em ação, produz um excedente (a), sob a forma de objetos que são apropriados e consumidos pelo senhor. A verdade abscondita do senhor é sua condição de sujeito dividido, desejante ($\$$). Como há uma disjunção na linha inferior ($\$ // a$), ou seja, o desejo inconsciente associado ao sujeito não é satisfeito pelos objetos produzidos pelo escravo, esses não representam o gozo propriamente dito, mas um resto de gozo, o mais-de-gozar.

O discurso do senhor reflete a tendência à totalização presente no simbólico. Seu princípio “é de crer-se unívoco” (LACAN, 1991, p. 118). Quando o significante-mestre intervém no saber ($S_1 \rightarrow S_2$), projeta neste uma aspiração de unidade, “a ideia de que o saber possa fazer de alguma maneira, em algum momento, mesmo que seja de esperança no futuro, totalidade fechada” (ibid., p. 33). Nesse sentido, o discurso do senhor tem diversos avatares em termos lacanianos: a ilusão de que existe o Outro do Outro, a ilusão de que há relação sexual, o paradigma da esfera, a negação do real; por conta de seu aspecto totalizante, ele constitui justamente “o avesso da psicanálise”. Como o senhor controla o saber do escravo, ele desenvolve a ilusão de absorver o saber, de englobar o Outro (S_2): “Toda a canalhice repousa sobre isso, querer ser o Outro, digo o Grande Outro, de alguém, em que se desenham

as figuras onde seu desejo será captado” (ibid., p. 68). Ademais, “a lei será sempre a lei situada nesse lugar que chamo dominante no discurso do senhor” (ibid., p. 48); visto que nesse discurso o significante-mestre representa o sujeito para todos os outros significantes, pode-se dizer que ele envolve um assujeitamento, a submissão do sujeito a um significante-mestre, à lei. “Isso sobre o que repousa o discurso do senhor é o que chamei S_1 , S índice 1. Dito de outro modo: o mandamento, o imperativo. O discurso do senhor está aí” (LACAN, 1973-1974, 12 de fevereiro de 1974). Em termos de aparelho psíquico, é possível pensar no eu como S_1 , como um “pequeno senhor” (LACAN, 1991, p. 32), “*m’être à moi même*” (ibid., p. 178) – Lacan vale-se aqui da homofonia entre “*m’être*” e “*maître*” para sinalizar a ilusão do eu, que se crê portador de sua própria identidade, idêntico a si mesmo, senhor de si mesmo. Como o senhor não assume a existência de uma falta, ele tampouco assume a dimensão da fantasia, cuja função é suprir a falta. Essa é a impotência característica do discurso do senhor, “o único a tornar impossível essa articulação que apontamos alhures como a fantasia, enquanto relação do a com a divisão do sujeito” (ibid., p. 124). Ou seja, em lugar do matema da fantasia, $\$ \diamond a$, o que temos na linha inferior é uma barreira entre os dois termos: $\$ // a$.

As tentativas de totalização, entretanto, invariavelmente fracassam. Não é possível fazer do Outro uma “totalidade fechada”. S_1 não obtura S_2 ; ao estender-se inutilmente na direção de S_2 , só o que S_1 conseguiria seria diluir-se em S_2 , deixar de ser S_1 . Tentar reencenar a onipotência do pai da horda primordial é uma ilusão. Este sobrevive apenas como pai morto, derivando daí sua eficiência simbólica. Ou seja, o senhor é sempre castrado. No caso do eu, a ducha de água fria é sintetizada pela célebre asserção de Freud (1976d, p. 178): “O eu não é o senhor da sua própria casa”. Há sempre um *deficit* na totalização, há sempre algo além da lei, há sempre um excedente na operação significante (o significante-mestre não

representa o sujeito completamente, um resto escapa à representação) – o objeto a . Os limites do discurso do senhor manifestam-se no fato de que ele não é compreendido por quem é efeito dele, proposição demonstrada por aquele que levou mais longe esse discurso, Hegel:

Sempre nos disse que, se havia alguém que não compreendia nada do discurso do senhor, era o senhor. No que, seguramente, se mantém na psicologia, porque não há senhor, há o significante senhor, que o senhor segue como pode. Isso não favorece em absoluto a compreensão do discurso do senhor no senhor. É nesse sentido que a psicologia de Hegel é exata (LACAN, 1971-1972b, 2 de dezembro de 1971).

O eclipse de $\$$, na posição inferior esquerda, já indica que, embora o senhor não se assuma como sujeito dividido, negue sua própria castração, essa é sua verdade. Os limites da totalização são antecipados, portanto, pela verdade subjacente: “Se isso permaneceu obscuro tanto tempo ao nível do discurso do senhor, foi precisamente por estar em um lugar que, por sua própria estrutura, mascarava a divisão do sujeito” (LACAN, 1991, p. 118). O fracasso da totalização explica por que a fantasia, mesmo que não prevista pelo discurso do senhor, na prática persiste. E é por isso que Lacan (2005, p. 23), referindo-se a esse discurso no *Seminário XXIII*, pode dizer a propósito de $\$$: “Enquanto dividido, este ainda está sujeito à fantasia”.

Discurso da universidade

$$\frac{S_2}{S_1} \quad \begin{array}{c} \longrightarrow \\ // \end{array} \quad \frac{a}{\$}$$

O discurso da universidade, que terá especial relevo nas aplicações feitas nesta tese, é gerado pelo movimento anti-horário de um quarto de volta a partir do discurso do senhor. O agente não é mais S_1 , o significante-mestre, por exemplo uma figura de autoridade, mas S_2 , o saber, algo portanto mais abstrato. De qualquer forma, pode-se dizer que $M(S_1) \approx U(S_2)$, ou seja, S_2 no discurso da universidade é congruente ou equivale a S_1 no discurso do senhor (M

remete aqui a “*maître*”), na medida em que cumprem uma função equiparável (LACAN, 1991, p. 117). A própria denominação desse discurso já salienta a importância nele do saber, e dá uma pista sobre o tipo de saber de que se trata – sistematizado, classificado, catalogado, supostamente neutro e transparente. Porém, o simples fato de ocupar a posição dominante, de desempenhar uma função hegemônica, impede que esse saber seja tomado como uma racionalidade neutra: a hegemonia é conferida aos textos canônicos, ao saber constituído. Tampouco há aí uma transparência: na posição da verdade, S_1 representa o poder disfarçado, que não se assume como tal, que se esconde por trás do semblante da objetividade. Do ponto de vista do aparelho psíquico, ele age como se fora o supereu. Temos assim, como S_2 , um agente que não está plenamente engajado em sua fala, que se desdobra numa dimensão visível e noutra invisível (podemos pensar em $\frac{S_2}{S_1}$, a relação estabelecida aqui entre a bateria de significantes e o significante-mestre, como um iceberg invertido, no qual a maior porção está emersa), apresentando-se como mero conduto de uma potência que o transcende, apoiando-se num significante-mestre camuflado.

No discurso da universidade, as figuras mais explícitas de autoridade, por exemplo do professor ou do burocrata, ficam no segundo plano, como aqueles que zelam pelos textos e regulações, se encarregam de sua transmissão, supervisionam sua aplicação. A conexão etimológica entre “autor” (*auctor*) e “autoridade” (*auctoritas*), assinalada por Arendt (1972, p. 163-164), adquire aqui um sentido mais palpável. A citação, por exemplo de um nome como o de Marx ou o de Freud, envolve “o sólido apoio que vocês encontram no nome do autor ao qual eu a debito” (LACAN, 1991, p. 40). Esses grandes nomes servem como selo de garantia, como fiadores do saber. Mas seu uso nesse contexto, como autoridades estabelecidas, contribui para reduzi-los a não mais que isso, para anular seu potencial

subversivo. O discurso da universidade tem esse condão de esvaziar o aspecto revolucionário de tudo aquilo que ele toca, como faz sem grande dificuldade com o Maio de 1968 francês. A própria psicanálise, em sua vertente pós-freudiana dogmática, é aprisionada no discurso da universidade, convertida numa teoria fechada, acabada, que ostenta o nome de Freud à guisa de um certificado de autenticidade. A propósito dos cinquenta anos do *International Journal of Psychoanalysis*, órgão oficial da International Psychoanalytical Association (IPA), da qual ele fora banido em 1963, Lacan (ibid., p. 83) faz uma observação mordaz sobre o escolasticismo dos herdeiros chapa-branca de Freud, que se banham na ortodoxia como em formol: “Eu lhes peço que façam o teste – tomem desses cinquenta anos não importa qual número, vocês jamais saberão de quando ele data. Ele diz sempre a mesma coisa. É sempre também insípido, e, como a análise conserva, são sempre também os mesmos autores”.

Enquanto manifestação de poder, o discurso da universidade está aparentado ao discurso do senhor. É apenas nesses dois discursos, aliás, que o lugar do agente é ocupado por um significante; não por acaso, os aspectos mais gerais do arcabouço simbólico em que vive o ser humano são captados via de regra por um ou por outro. Cotejado com o discurso do senhor, o discurso da universidade denota um poder menos incisivo, mais sutil, mais diluído, refletindo o deslizamento do significante-mestre, no lado esquerdo do algoritmo, da posição superior para aquela sob a barra. Diferentemente do que ocorre no discurso do senhor propriamente dito, aqui o senhor é manifestamente castrado. Mas, se ele não se pretende totalizante por si mesmo, mesmo assim tem um efeito totalizante sobre S_2 , negando a limitação deste. É apenas um tipo diferente de totalização que está em cena. Sai o “saber de tudo” (“*savoir-de-tout*”), isto é, o saber abrangente, ancorado num significante-mestre que logra explicar todas as coisas, como uma chave universal. Entra o “tudo-saber” (“*tout-savoir*”), “que se deve entender como esse algo que se afirma não ser nada mais que saber”

(LACAN, 1991, p. 34) – ou seja, tudo agora se reduz ao saber. Estamos diante de uma espécie de versão “ S_2 do senhor, mostrando o osso do qual resulta a nova tirania do saber” (ibid., p. 34-35) – ou de uma versão 2.0 do senhor, se nos aprouver lançar mão do dialeto desse derradeiro avatar do discurso da universidade que é a cibercultura. Ao emprestar um verniz de objetividade à férula despótica do senhor, o discurso da universidade aparece como o “discurso do senhor pervertido” (ibid., p. 212) ou o “o próprio discurso do senhor, mas reforçado com obscurantismo” (LACAN, 2001a, p. 436).

Avançando para o lado direito do discurso, deparamo-nos com um outro reduzido a um mero objeto informe, um resíduo do real (a), a ser processado nas engrenagens do saber manipuladas pelos especialistas (S_2), alguém inarticulado a ser educado, socializado, disciplinado – transformado enfim em um sujeito ($\$$) a serviço de uma determinada ordem social. A imposição do saber a esse objeto ($S_2 \rightarrow a$) implica a reprodução daquilo que está estabelecido; no caso, por exemplo, do mundo acadêmico, o saber impingido aos estudantes emana dos grandes autores e demanda conhecimento de seus textos e constantes referências aos mesmos. A adequação a um padrão é concomitante com o sacrifício da criatividade, da originalidade, da individualidade. Ora, uma outra acepção do objeto a é justamente a do traço distintivo presente em cada um. Levando isso em conta, a operação $S_2 \rightarrow a$ poderia ser interpretada de outra forma, como a de extração do objeto a , que seria portanto a metonímia do outro. A primeira leitura – a como o objeto informe moldado por uma engrenagem – lembra Foucault e o funcionamento da sociedade disciplinar, enquanto a segunda – a como o objeto extraído de alguém – remete a Marx e ao mecanismo de exploração capitalista. Ambas são compatíveis: disciplinar e explorar são faces da mesma moeda e podem ocorrer simultaneamente. E o efeito é o mesmo, o sujeito dividido na posição da produção, embora cada qual enfatize uma faceta distinta dele: num caso $\$$ aparece como o alvo da operação, ao

passo que no outro predomina a conotação de resto.

A operação $S_2 \rightarrow a$ depara-se com um limite, contém uma disjunção de impossibilidade. Como a é justamente o que está além do significante, a aspiração de processar completamente a via S_2 é vã. Não é uma relação fluida, ela esbarra em resistências da parte do outro. Isso se reflete na divisão do sujeito, suspenso entre o aparato do saber (S_2) e um núcleo irreduzível (a). E aqui já entramos na disjunção de impotência que caracteriza a linha inferior ($S_1 // \mathcal{S}$): o sujeito é incapaz de apresentar-se de forma unificada como um senhor. O discurso da universidade não produz um sujeito pensante, alguém que – fazendo as vezes de S_1 – esteja apto a intervir e dar sentido a S_2 por sua própria conta: “Como sujeito, em sua produção, nem está em questão que ele possa perceber-se um só instante como mestre do saber” (LACAN, 1991, p. 203). A identificação do sujeito com S_1 é problemática por causa do encobrimento de S_1 na posição da verdade: a relação direta do sujeito é com o saber, não com o significante-mestre que lhe dá sentido. E a contrapartida também é válida: ao tentar imprimir ao saber a marca da objetividade, o significante-mestre aliena sua dimensão subjetiva. Essas disjunções contribuem para que a compreensão do discurso da universidade escape aos que nele estão diretamente envolvidos: “Ninguém jamais acreditou que tivessem o descaramento de sustentar um álibi tão prodigiosamente manifesto como o é todo o discurso universitário” (LACAN, 1971-1972b, 2 de dezembro de 1971).

Discurso da histeria

$$\frac{\mathcal{S}}{a} \quad \longrightarrow \quad \frac{S_1}{S_2}$$

Assim como o discurso da universidade, o discurso da histeria resulta de um

movimento de um quarto de volta a partir do discurso do senhor, porém no sentido horário. Em consequência, as posições de cada termo no discurso da histeria são exatamente simétricas às posições no discurso da universidade. A dominante é ocupada por $\$$, o que é bastante apropriado, pois o sujeito histérico é o sujeito dividido exemplar, envolto em dúvida e questionamento. Retomando a fórmula da divisão do sujeito desenvolvida no *Seminário XV*, Lacan afirma:

É preciso que ela se produza no lugar dominante, e isso ocorre no discurso da histérica, para que fique bem claro com efeito que o sujeito está situado diante desse véu que se exprime como *ou eu não penso, ou eu não sou*. Lá onde eu penso, eu não me reconheço, eu não sou, é o inconsciente. Lá onde eu sou, é bastante claro que eu desvario (LACAN, 1991, p. 118, destaques do autor).

$\$$ pode ser encarado como o sujeito enquanto sintoma: “No nível do discurso da histérica, está claro que essa dominante nós a vemos aparecer sob a forma do sintoma. É ao redor do sintoma que se situa e se ordena aquilo que é do discurso da histérica” (ibid., p. 48). Na forma clássica de histeria, a chamada histeria de conversão, o sujeito exhibe as marcas do significante em seu próprio corpo sob a forma de sintomas. Na medida em que estes funcionam como enigmas a ser interpretados, questões que requerem respostas, a histérica funciona como um ponto de interrogação ambulante. É certo que as manifestações históricas típicas dos tempos de Freud caíram em desuso, mas isso não significa que a histeria em geral tenha desaparecido; o que ocorre é que ela assumiu outras formas. De toda maneira, não se trata aqui simplesmente do discurso proferido pela histérica, mas de uma modalidade mais ampla de laço social. Ou seja, o discurso da histeria não está subordinado à estrutura nosográfica da histeria, seu agente não é necessariamente qualificável como histérico do ponto de vista clínico.

O desejo da histérica (*a*) ocupa a posição da verdade inacessível ao sujeito. Ele manifesta-se aqui sob a forma da demanda, dirigida a um outro, que versa justamente sobre

essa verdade à qual a histérica não tem acesso: quem eu sou? o que eu quero? Ela quer saber “a que preço ela é ela mesma, essa pessoa que fala” (LACAN, 1991, p. 37). A chave do desejo da histérica está no desejo do Outro: ela quer situar-se em relação ao desejo do Outro, entender o que ela representa para o Outro. Ao interpelar aquele que ocupa a posição do outro do discurso, ela encarrega-o de fornecer respostas, converte-o num senhor suposto saber, dá-lhe o poder de conferir sentido às coisas como um significante-mestre – em última instância, temos aqui o “pai idealizado” (ibid., p. 107). O outro do discurso é entronizado assim como o Outro da ordem simbólica, sob a égide de um significante-mestre (S_1). Com seu questionamento, a histérica incita o senhor à produção de um saber (S_2): “A histérica é o sujeito dividido, dito de outro modo o inconsciente em exercício, que empurra o senhor num canto para produzir um conhecimento” (LACAN, 2001a, p. 436). Ou seja, quando a histérica “faz” o homem, trata-se de um homem movido pela busca do saber, que não se limita pois a reproduzir um saber estabelecido, como no discurso da universidade: “O que conduz ao saber (...) é o discurso da histérica” (LACAN, 1991, p. 23). Esse saber tenta dar conta da causa do desejo da histérica, o objeto *a*. O exemplo mais óbvio é o saber psicanalítico, gerado no curso do tratamento de pacientes histéricas por Freud. E, como a condição histérica é a mais receptiva ao tratamento analítico, este implica “a histericização do discurso”, ou seja, “a introdução estrutural, por condições artificiais, do discurso da histérica” (ibid., p. 35-36). Esse discurso é, por sua vez, iluminado pelo do analista: “Seguramente seria (...) muito difícil sustentar que a histérica, no ponto onde se situa, isto é, no nível da aparência, esteja no melhor lugar para compreender seu discurso. Não haveria necessidade da viragem da análise, se estivesse” (LACAN, 1971-1972b, 2 de dezembro de 1971).

A posição da histérica em relação ao senhor é ambígua: por um lado, ela o comanda, a partir da posição de agente, quando requer dele a produção de um saber; por outro lado, ela

depende dele, na medida em que se deixa definir por ele e seu saber. Este último aspecto representa, de certa forma, a condição de todo sujeito, definido a partir do Outro (aqui disposto verticalmente como $\frac{S_1}{S_2}$); pode-se dizer que o sujeito falante é, enquanto tal, histórico. A ambiguidade reflete-se na atitude da histérica diante do senhor, pois ela o desafia e ao mesmo tempo o sustenta, espera dele respostas mas questiona sua pertinência. “Ela desmascara entretanto a função do senhor da qual ela permanece solidária” (LACAN, 1991, p. 107). Isso explica a sóbria reação de Lacan diante de Maio de 1968: ele não marcha em solidariedade com os estudantes, como Sartre, nem se opõe a eles, como os defensores do *establishment*. Reconhece a exploração à qual estão sujeitos, mas sob a aparência da revolta estudantil lobriga um pendor conservador, caracterizando-os, sem condescendência, como históricos em pós de um senhor: “É a isso que vocês aspiram como revolucionários, a um senhor. Vocês o terão” (ibid., p. 239). Esse episódio nos lembra, aliás, um outro ocorrido na mesma época no Brasil, quando Caetano Veloso diz aos estudantes que vaiavam sua canção “É proibido proibir” (título inspirado justamente pela foto de uma pichação em Paris, “*Il est interdit d’interdire*”): “Mas é isso que é a juventude que diz que quer tomar o poder? (...) Vocês não estão entendendo nada!”

O discurso da histeria possibilita a produção crescente de saber. No entanto, a disjunção de impotência, nesse discurso, consiste precisamente no fato de que o saber secretado falha em dar conta do desejo da histérica: $a // S_2$. Isso conduz à disjunção de impossibilidade na linha superior ($\$ \rightarrow S_1$): a relação entre a histérica e o senhor é inevitavelmente insatisfatória. Daí o permanente questionamento do senhor e, no limite, a busca por um novo senhor. Do ponto de vista clínico, inclusive, um traço distintivo da histeria é a persistência de um desejo insatisfeito. Em virtude da disjunção $a // S_2$, novas

tentativas são feitas para tentar dar conta de a via S_2 , redundando na contínua proliferação de S_2 . A histérica é alguém que se perde nessa floresta de significantes, mas isso vale também para o sujeito neurótico em geral, que é produzido nos pontos fugazes de interseção na rede de significantes (cabe assinalar que, para Freud, a neurose obsessiva, a outra modalidade fundamental de neurose, é em muitos aspectos o polo oposto da histeria, mas ao mesmo tempo um dialeto dela).

Se, no discurso do senhor, a presença de $\$$ sob a barra indica que a limitação de S_1 é camuflada, isso muda nos dois discursos que se obtêm a partir dele, por via horária ou anti-horária. Ambos assumem de maneiras distintas a limitação do significante-mestre, admitindo desse modo que o Outro é barrado, que não existe um Outro do Outro. No discurso da universidade, o senhor é velado, perde sua dimensão ostensivamente dominante; já no discurso da histeria, o senhor expõe-se ao questionamento direto do sujeito. Poderíamos dizer que temos, no discurso do senhor *tout court*, um senhor explícito; no discurso da universidade, um senhor disfarçado; e, no discurso da histeria, um senhor instável.

Discurso do analista

$$\frac{\mathbf{a}}{\mathbf{S}_2} \quad \longrightarrow \quad \frac{\mathbf{\$}}{\mathbf{S}_1}$$

//

O discurso do analista decorre do movimento horário de um quarto de volta a partir do discurso da histérica – e aqui se aplica novamente a analogia com o desenvolvimento da psicanálise a partir do tratamento das histéricas. “O discurso da histérica ensinou-lhe [a Freud] essa outra substância que cabe inteiramente nisso: há significante. Ao recolher o efeito desse significante, no discurso da histérica, soube dar-lhe o quarto de volta que o converteu

no discurso analítico” (LACAN, 1975b, p. 41).

Nomeando o discurso, o analista está na posição de agente. Nessa posição ele é representado pelo objeto *a*, o que se explica pelo fato de que ele “se faz a causa do desejo do analisando” (LACAN, 1991, p. 41) – mais especificamente, do desejo do analisando de saber o sentido de seus sintomas. Isso se materializa no fenômeno da transferência. Para que seja possível a instauração desta, é mister que o analista se coloque como uma espécie de tela em branco apta a receber as projeções do paciente, a ser alvo temporário de suas paixões. “O que distingue a posição do analista (...), e esse é o único sentido que se pode dar à neutralidade analítica, é não participar dessas paixões” (ibid., p. 159). Isso envolve um apagamento do analista como sujeito, sua redução a um resíduo, o que em lacanês corresponde à “destituição subjetiva”. Desse ponto de vista, pode-se também dizer que “o analista aqui está representando de alguma maneira o efeito de dejetos do discurso, ou seja, o objeto *a*” (ibid., p. 48). Antes de mais nada, vem daí o sentido especial desse discurso: aquilo que está além dos significantes, que em princípio seria o resto do discurso, que faz um buraco no discurso, torna-se o pivô de sua articulação.

O discurso do analista atua em dobradinha com o discurso da histeria.

Não está aí, afinal, o próprio fundo da experiência analítica? Se eu digo que ao outro como sujeito ela dá o lugar dominante no discurso da histérica, ela historiciza seu discurso, ela faz dele esse sujeito a que se roga abandonar toda referência além da das quatro paredes que o cercam, e produzir os significantes que constituem essa associação livre senhora, para dizer tudo, do campo (LACAN, 1991, p. 37).

Nos quadros do próprio discurso analítico, a postura do analista favorece a emergência do analisando, na posição do outro, como $\$$, um sujeito historicizado que tem barrado o acesso a seus sintomas, mas ao mesmo tempo tem a possibilidade de dirigir suas questões e queixas ao analista, de quem passa a depender para lançar luz sobre eles.

Na posição da produção, S_1 representa o significante-mestre reprimido que se desvela na análise. De imediato, S_1 corresponde à fala do analisando, o que se engendra via

associação livre.

Na estrutura dita do discurso do analista, este, vocês o veem, diz ao sujeito: “Vamos, diga tudo o que passa por sua cabeça, por mais desacertado que seja, por mais que isso demonstre manifestamente que ou você não pensa ou você não é absolutamente, isso pode funcionar, o que você produzir será sempre recebível” (LACAN, 1991, p. 122-123).

Mas, além de indicar o conteúdo manifesto, cifrado, das associações, S_1 abrange igualmente a interpretação que lhes dá o analista: “Para o psicanalista, o conteúdo latente está (...) em S_1 . Para ele, o conteúdo latente é a interpretação que ele vai fazer, na medida em que ela é, não esse saber que descobrimos no sujeito, mas o que se acrescenta aí para lhe dar um sentido” (ibid., p. 130). O significante-mestre indica assim a particularidade do sujeito produzido na análise via associação livre e interpretação. Enquanto os outros discursos são laços sociais que tendem a envolver múltiplos personagens, o discurso do analista privilegia a especificidade do sintoma e da relação entre um único analista e um único analisando: “Só há análise do que é particular” (LACAN, 2001a, p. 557).

Na posição da verdade está S_2 , deslocado da posição que ocupa no discurso da histórica e, em sua nova posição, nunca inteiramente dito. Aqui ele é o saber que o analisando supõe no analista, que este “adquire ao ouvir seu analisando” (LACAN, 1991, p. 38), mas não é usado explicitamente. E é, ao mesmo tempo, o saber inconsciente do sujeito: “Para o analisando que está lá, no $\$$, o conteúdo [latente] é seu saber. Está-se aí para se conseguir que ele saiba tudo que ele não sabe sabendo-o” (ibid., p. 130).

Há uma disjunção “entre o que se pode produzir, sob qualquer forma que seja, como significante-mestre, e o campo de que dispõe o saber na medida em que ele se coloca como verdade” (LACAN, 1991, p. 151). Ou seja, a impotência característica do discurso do analista é que S_1 não pode dar conta de S_2 . Posto de outra forma, a tentativa de produzir um saber sobre o gozo incorre fatalmente em limitações, há algo do gozo que fica de fora do saber que ocupa a posição da verdade – a verdade “é a irmã desse gozo interdito” (ibid., p. 76). Dessa

disjunção decorre outra, partindo do analista como *a*, na linha superior: “Será que acentuo suficientemente a impossibilidade de sua posição, na medida em que o analista se coloca na posição de representar, de ser o agente, a causa do desejo?” (ibid., p. 205). Em contraste com o senhor, que é senhor o tempo todo (como no caso dos dois corpos do rei, abordado no capítulo V), o analista só pode ser analista no contexto da análise ou de situações similares.

Como a antítese do discurso do senhor, o discurso do analista não almeja qualquer tipo de domínio, rejeita qualquer pretensão de autoridade: “Ele deve opor-se a toda vontade, ao menos reconhecida, de dominar” (LACAN, 1991, p. 79). Se o discurso do senhor veda o acesso ao inconsciente, o discurso do analista, no extremo oposto, assume que a verdade é inconsciente. Por isso o deslizamento de sentido aqui é regra: “Esse deslocamento que não cessa jamais é a própria condição do discurso analítico” (ibid., p. 171). E por isso Lacan (1979a, p. 278) afirma: “Há quatro discursos. Cada um se toma pela verdade. Só o discurso analítico é exceção”.

O esquema dos discursos não para no discurso do analista, o qual, completando o ciclo, nos traz de volta ao ponto inicial, como as revoluções celestes. Ele gera o significantemestre que é essencial para os outros discursos, pois é o pivô do discurso do senhor e está na origem de todo o esquema. O próprio Freud produziu significantes-mestres, aos quais estão presos muitos analistas: “Não é tanto a Freud que eles se apegam, mas a um certo número de significantes – o inconsciente, a sedução, o traumatismo, a fantasia, o eu, o isso, e tudo que vocês desejem” (LACAN, 1991, p. 151). Mas o discurso do analista tem ainda um outro papel. Para Lacan, “tudo que pode acontecer de novo e que se chama de revolucionário – insisto desde sempre sobre o comedimento que convém empregar aqui – só pode consistir num deslocamento do discurso” (LACAN, 2006b, p. 26). E deslocamentos desse tipo estão associados ao discurso do analista:

Pois bem, direi agora que desse discurso psicanalítico há sempre alguma emergência a cada passagem de um discurso a outro. Ao aplicar essas categorias, estruturadas em si mesmas apenas a partir da existência do discurso psicanalítico, é preciso prestar atenção quando se põe à prova essa verdade de que há uma emergência do discurso analítico cada vez que se atravessa de um discurso a outro. Não digo outra coisa quando digo que o amor é signo de que se muda de discurso (LACAN, 1975b, p. 20-21).

A referência ao amor remete à transferência, que é um ingrediente fundamental do funcionamento do discurso do analista.

Aplicações históricas

No *Seminário VIII*, Lacan (2001b, p. 79) alude a “alguém cuja importância em minha própria formação me aborreceria não lhes haver já destacado, e do qual alguns sabem, penso, que é a ele que devo ter sido introduzido a Hegel, a saber, Kojève”. Por conta do impacto exercido por Kojève em seu pensamento, ele o qualifica como “meu mestre” (LACAN, 1991, p. 197; LACAN, 2001a, p. 453n.1). À exceção de Clérambault, considerado, num texto de Lacan (1966, p. 65) sobre seus antecedentes, “nosso único mestre em psiquiatria”, ninguém mais é brindado por ele com tal tratamento. E, no prefácio à edição japonesa dos *Escritos*, Kojève é descrito ainda como “o homem mais livre que já conheci” (LACAN, 2001a, p. 497).

As influentes conferências sobre a *Fenomenologia do espírito* ministradas por esse intelectual de origem russa, no período de 1933 a 1939, na École Pratique des Hautes Études, em Paris, contam com a audiência de Lacan entre 1934 e 1937. Entre outros nomes de destaque da *intelligentsia* francesa que a elas comparecem, alinham-se Bataille, Breton, Merleau-Ponty, Queneau, Klossowski, Aron. Em seu curso, Kojève chama a atenção especialmente para a dialética do senhor e do escravo (que será designada aqui como DSE). Ele afirma que “o homem toma consciência de si no momento em que – pela primeira vez – ele diz: ‘Eu’”, e “é nisso que ele difere essencialmente do animal” (KOJÈVE, 1979, p. 11). A consciência de si pressupõe o desejo, mas não o mero desejo por objetos (por exemplo, alimentos), pois o eu criado pela assimilação do não-eu teria ainda a mesma natureza deste,

seria um eu-coisa, um eu-animal. O desejo que anima a consciência de si deve ir além da coisa, e o que vai além da coisa é um outro desejo, o desejo de um outro. Na relação entre um homem e uma mulher, por exemplo, o que se deseja a rigor não é o corpo do outro, mas ser desejado, amado pelo outro. Na mesma linha, o desejo por um objeto é humano na medida em que é mediatizado pelo desejo do outro, ou seja, quando se deseja algo que é desejado pelo outro, porque é desejado pelo outro. Trata-se sempre, pois, do desejo de reconhecimento por parte do outro, apoiado em traços de identificação com ele. Mas, para que o desejo seja verdadeiramente humano, é preciso ainda que ele transcenda a natureza animal no que ela tem de mais característico, o instinto de autoconservação, é preciso estar disposto a sacrificar sua própria vida em prol desse desejo. Por isso, “falar da ‘origem’ da Consciência de si é (...) necessariamente falar de uma luta até a morte em vista do reconhecimento” (ibid., p. 14). Mas essa luta, na prática, não termina na morte: antes que isso aconteça, um dos dois acaba desistindo. Quem o faz se torna escravo, enquanto o outro se torna senhor.

O vencido subordinou seu desejo *humano* de *Reconhecimento* ao desejo *biológico* de conservação da *vida*: é isso que determina e revela – a ele e ao vencedor – sua inferioridade. O vencedor arriscou sua *vida* por um fim *não* vital e é isso que determina e revela – a ele e ao vencido – sua superioridade sobre a vida biológica e – em seguida – sobre o vencido (ibid., p. 170, destaques do autor).

O escravo passa então a trabalhar para o senhor, satisfazer seu desejo. Nessa situação, há uma acomodação do senhor, que já não é movido pela coragem, pela liberdade, mas pela simples satisfação de desejo. Em contraposição, é o escravo que, por meio de seu trabalho, transforma efetivamente o mundo.

A DSE exerce influência sobre as concepções lacanianas do imaginário e do simbólico. Ao falar da “viragem do *eu* especular em *eu* social”, Lacan refere-se ao desejo do outro e à relação com os objetos em termos muito próximos aos de Kojève:

Esse momento em que se completa o estágio do espelho inaugura, pela identificação à *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial (tão bem destacados pela escola de Charlotte Bühler nos fatos do *transitivismo* infantil), a dialética que desde então liga o *eu* a situações socialmente elaboradas.

É esse momento que decisivamente faz inclinar todo o saber humano na mediatização pelo desejo do outro, constitui seus objetos em uma equivalência abstrata pela concorrência de outrem (LACAN, 1966, p. 98, destaques do autor).

O imaginário lacaniano guarda relação com o conceito de luta por reconhecimento. E, se essa luta prosseguisse até a morte de um dos contendores, ela não sairia desse âmbito: “A luta por puro prestígio com o risco da morte pertence ainda ao reino do imaginário” (LACAN, 1991, p. 178). Já na leitura kojéviana da DSE, há um parâmetro simbólico que precede a luta imaginária por reconhecimento: para dizer “eu”, é preciso ter algum acesso à linguagem. “Compreender o homem pela compreensão de sua ‘origem’ é pois compreender a origem do Eu revelada pela palavra” (KOJÈVE, 1979, p. 11). Um movimento similar é aquele de Lacan, mencionado anteriormente, ao tomar o eu, que emerge via estágio do espelho, como uma versão do significante-mestre, posicionado como agente no discurso do senhor. Mas é quando um dos contendores renuncia à luta e aceita com isso a posição de escravo que se passa efetivamente ao “mundo do trabalho, isto é, da relação adulta homogênea, do símbolo, da lei” (LACAN, 1975a, p. 255). Pois “não é suficiente que ele peça clemência, é preciso que vá ao trabalho. E, quando se vai ao trabalho, há regras, horas – entramos no domínio do simbólico” (ibid., p. 248). Do imaginário para o simbólico troca-se a possibilidade de uma morte brutal pela realidade de uma morte aos poucos, embutida na concepção da pulsão de morte como algo inerente ao simbólico. Como nota Baudrillard (1976, p. 68, destaque do autor), “o trabalho se opõe *como uma morte lenta à morte violenta*”.

A DSE não implica necessariamente uma relação efetiva entre dois indivíduos, na medida em que for tomada como um momento no desenvolvimento do espírito. Entretanto, ela pode também servir como modelo de um processo social e histórico – e é esse o caminho que a interpretação de Kojève tende a seguir. Admitindo-se suas premissas,

compreende-se a possibilidade de um processo *histórico*, de uma *História* que é, no conjunto, a história das Lutas e do Trabalho que chegaram finalmente às guerras de Napoleão e à mesa sobre a qual Hegel escreveu a *Fenomenologia do espírito* para *compreender* essas guerras e

essa mesa (KOJÈVE, 1979, p. 171, destaques do autor).

Comentando o capítulo VI da *Fenomenologia*, Kojève mostra que se pode dividir o processo histórico em três grandes períodos, de duração desigual: o primeiro determinado pela existência do senhor, o segundo caracterizado pelo aspecto servil da existência humana, enquanto no terceiro “a existência humana de alguma maneira neutralizada, sintética, se revela a si mesma realizando ativamente suas próprias *possibilidades*” (ibid., p. 173, destaque do autor).

Não é difícil enxergar aí traços da concepção marxista, segundo a qual a história nasce com a divisão do trabalho e a conseqüente divisão da sociedade em classes, se constitui como história da luta de classes e se resolve pela abolição destas no comunismo. Lida pelo prisma kojéviano, a *Fenomenologia* situa-se em algum ponto entre a visão ontológica de Hegel e a visão histórica de Marx. E o que autoriza essa leitura é o fato de o segundo, como se sabe, ter haurido inspiração do primeiro. A diferença básica entre esses dois grandes pensadores alemães do século XIX é que Marx, ao apropriar-se da dialética idealista de Hegel, lhe outorga um conteúdo materialista, colocando-a, segundo a frase famosa, sobre seus próprios pés. Numa passagem dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx declara:

A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética da negatividade na qualidade de princípio motor e gerador – consiste, de uma parte, em que Hegel compreenda a autogeração do homem como processo, a objetivação como desobjetivação, alienação e superação dessa alienação; em que compreenda então a essência do *trabalho* e conceba o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem efetivo como o resultado de seu *próprio trabalho* (MARX, 1974a, p. 43, destaques do autor).

Esse texto, que foi escrito em 1844 e permaneceu inédito até os anos 30 do século passado, contém comentários gerais sobre a *Fenomenologia* e focaliza algumas seções da obra, mas não chega a abordar especificamente o trecho sobre a DSE. Curiosamente, Kojève, ao publicar em 1939 uma tradução deste trecho, toma a passagem citada de Marx como epígrafe, transmitindo a impressão que ela se reportaria à DSE. Isso provavelmente está na fonte do equívoco, recorrente a partir daí, segundo o qual Marx se teria inspirado diretamente na DSE,

algo que não encontra apoio em seus escritos. Em *O ser e o nada*, de 1943, por exemplo, Sartre afirma: “Aparece assim a famosa relação ‘Senhor-Escravo’, que tão profundamente influenciou Marx” (SARTRE, 2007, p. 308). E Jean Hyppolite, mais tarde participante ativo dos seminários de Lacan, retoma esse ponto numa exegese da *Fenomenologia* publicada em 1946:

A exposição da dialética (dominação e servidão) foi feita frequentemente. Ela é talvez a parte mais célebre da *Fenomenologia*, tanto pela beleza plástica do desenvolvimento como pela influência que ela pôde exercer sobre a filosofia política e social dos sucessores de Hegel, em particular sobre Marx (HYPPOLITE, 1946, p. 166).

Toda essa questão merece uma análise com rigor filosófico que não será possível fazer nos quadros dessa tese. A grosso modo, porém, partindo da cadeia Hegel-Kojève-Marx, orientada do polo mais ontológico para o mais histórico, pode-se localizar o Lacan dos discursos entre Kojève e Marx. Isso não quer dizer, obviamente, que Lacan seja mais historicista que Kojève; o que ocorre é que este último interpreta o dispositivo de Hegel e se esforça para flexibilizá-lo, mas está limitado pela natureza de seu objeto, enquanto Lacan tem liberdade para criar seus próprios dispositivos, já à partida mais flexíveis.

Comparada ao materialismo histórico, a teoria dos discursos certamente está aquém em termos de historicidade. Antes de mais nada, ela não nutre a ambição de fornecer uma chave para interpretar a história. Não se postula aí a correspondência entre um discurso e uma época, ou vice-versa. Entre os discursos, a regra é a coexistência: um mesmo sujeito pode fazer diferentes laços sociais em contextos diversos, ou até variá-los num único contexto. “Não é porque há uma aristocracia que há um discurso do senhor” (LACAN, 1974-1975, p. 11 de fevereiro de 1975), assim como numa universidade o discurso com este nome tampouco é compulsório: um professor pode relacionar-se com seus alunos através de outros laços sociais. Qual um curinga exemplar, Hegel aparece como encarnação de discursos distintos em diferentes sessões do *Seminário XVII*: “é um discurso de senhor, esse discurso de

Hegel” (LACAN, 1991, p. 90); “Hegel é o representante sublime do discurso do saber, e do saber universitário” (ibid., p. 200); “Hegel, o mais sublime dos históricos” (ibid., p. 38). Ora, se num dado contexto ou período encontramos manifestações concomitantes de diferentes discursos, não se pode conceber a história como sucessão de discursos, tal como se pensa a história como sucessão de modos de produção. Lacan adverte explicitamente que o esquema dos discursos “não deve ser tomado, em hipótese nenhuma, como uma sequência de emergências históricas” (LACAN, 1975b, p. 20). Ainda que tenham sua gênese em momentos discrepantes, os discursos são definidos de forma estrutural, articulam-se conceitualmente entre si de maneira lógica, e não cronológica: “Que um tenha aparecido longo tempo depois que os outros não é o que importa aqui” (ibid., p. 20). Lacan rejeita tanto a sucessão puramente circular como aquela que embute um sentido de progresso ou retrocesso. E, ao descartar o determinismo e a teleologia, adota um tom derrisório, recorrendo, como símile destes, ao dispositivo usado para obter respostas em sessões espíritas: “Meus pequenos esquemas quadrípedes (...), isso não é a mesa girante da história” (LACAN, 1991, p. 217).

Entretanto, daí não se segue que os discursos não admitam aplicações a situações históricas – enquanto laços sociais, seria vão negar-lhes uma historicidade. Pensando no simbólico onde desemboca a DSE, no Lacan dos anos 50, pode-se argumentar que ele não está à margem da história. Estão sujeitos à dinâmica histórica, por exemplo, o trabalho, a coesão social e o sujeito. O início da história humana está associado à divisão do trabalho; esta propicia a cisão da sociedade em classes, que afeta a coesão social, e está no fundamento dos modos de produção, que têm influência decisiva na natureza do sujeito. E, pensando na DSE propriamente dita em termos históricos, a divisão do trabalho começaria com a separação de papéis entre o senhor e o escravo. Ora, a relação entre o senhor e o escravo,

assim como os elementos que a constituem, é captada no esquema de Lacan pelo discurso do senhor, considerado (embora Lacan não entre em detalhes a esse respeito) justamente o primeiro em escala histórica, a partir do qual se definem os outros, formas alternativas de coesão social e de sujeito. Potencialmente, Lacan já está aqui um passo além de Kojève: ao desdobrar a DSE através do esquema dos discursos, ele confere às diferentes configurações derivadas dessa dialética uma latitude maior para representar conteúdos históricos. E, como foi mencionado anteriormente, a influência do *Zeitgeist* sessenta-e-oitista faz sentir-se em Lacan: é nítido o esforço, por parte dele, de assimilar a seu esquema a realidade a sua volta. No *Seminário XVII*, Lacan associa ao discurso da universidade o capitalismo, a ciência (que em Lacan é a ciência moderna), a burocracia (fenômeno caracteristicamente moderno, conforme Weber) e especificamente a União Soviética (regime burocrático por excelência, conforme Trotsky). Com base nas leituras do próprio Lacan, pode-se dizer que, ao longo do tempo, cada discurso pode assumir diferentes encarnações, que é perfeitamente possível vincular determinados fenômenos históricos a determinados discursos. No mesmo seminário, Lacan relaciona o advento do capitalismo à passagem do senhor antigo, representado pelo discurso do senhor, para o senhor moderno, representado pelo discurso da universidade. Com base nisso, também é possível dizer que o peso relativo de cada discurso se altera de uma época para outra, que com o tempo cada discurso ganha ou perde importância em relação aos demais. Aplicações históricas dos discursos são também comuns entre autores de orientação lacaniana. Explanando a “historicidade inscrita na matriz lacaniana dos quatro discursos”, Žižek (2006a, p. 298) sugere que o discurso do senhor caracterizaria o absolutismo monárquico, enquanto os discursos da universidade e da histeria seriam expressões de facetas distintas e complementares do capitalismo.

De qualquer forma, em aplicações dessa natureza não se deve pensar em termos de

eventos; o que está em questão são as estruturas que caracterizam cada época. Por isso, Lacan considera seu esquema compatível com a visão de Marx: “Não vejo em que a referência estrutural desconheceria a dimensão da história. Trata-se simplesmente de saber de qual história se fala. A história tal como está incluída no materialismo histórico parece-me estritamente conforme às exigências estruturais” (LACAN, 2006a, p. 36-37). Em certos aspectos, na verdade, pode-se argumentar que Lacan vai além da historicidade comumente associada ao marxismo. De um lado, por inserir na lógica dos discursos desdobramentos políticos inspirados originalmente por este, como o regime da URSS, dando conta assim de realidades ausentes no tempo de Marx. De outro lado, por defender, para todos os efeitos, uma visão de história descontínua e contingente, posto que ancorada nas múltiplas interações possíveis entre os discursos. Obviamente, uma coisa tem a ver com a outra: é precisamente graças a desdobramentos imprevistos, como os da Revolução Russa para os bolcheviques (que não imaginavam estar inaugurando décadas de reinado de uma casta burocrática) – ou, na outra ponta, acrescente-se aqui, os que se seguem ao colapso da URSS, para os ideólogos liberais *à la* Fukuyama (que o saúdam como o “fim da história” e não tardam a ser contraditados pelos acontecimentos) –, que se pode chegar a uma visão histórica multidirecional.

É importante destacar aqui que em Freud já há uma certa historicidade na lei.

Em *Totem e tabu*, de 1912, ele especula sobre a origem da sociedade tomando como ponto de partida uma hipótese de Darwin, em *A descendência do homem e a seleção sexual* (1871), baseada na observação dos modos de organização social de primatas superiores. De acordo com essa hipótese, os homens primitivos viviam em pequenos grupos, ou hordas, sendo a horda primeva dominada por um pai despótico, vivendo com várias mulheres, “que ele ciumentamente guardava contra todos os outros homens” (DARWIN, 1952, p. 581). A

conjectura freudiana é que, descontentes com a situação, em algum momento seus filhos uniram-se para assassiná-lo. Subsequentemente, porém, o pai morto adquiriu uma força e passou a granjear uma obediência ainda maior do que antes. A afeição antes reprimida pelo pai pôde emergir, agora como culpa, e eles passaram a venerá-lo sob a forma de uma representação, um totem – por exemplo, um dado animal. Dois tipos de proibição foram instituídos:

Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo (FREUD, 1974a, p. 172).

A proibição de matar o animal totêmico e ingerir sua carne representaria uma defesa psíquica contra os impulsos hostis endereçados ao pai, enquanto a exogamia representaria uma defesa psíquica contra a ideia de incesto com a mãe e as irmãs. Esse regime consiste para Freud no contrato social inaugural.

Totem e Tabu é um mito freudiano: ninguém nunca viu o menor traço do pai da horda primordial, nota Lacan (1991, p. 130). Mas os desdobramentos que Freud extrai dele dão conta de realidades históricas. Para Freud, governantes, como chefes, reis e sacerdotes, herdaram atributos e proibições relacionados ao totem, que sobrevivem através dos tempos por intermédio de cerimoniais e rituais (FREUD, 1974a, p. 62-72). E, “no fundo, Deus nada mais é que um pai glorificado” (ibid., p. 176). Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1975a, p. 152-154) atribui a exaltação gerada pela instituição de um Deus único e onipotente pelo judaísmo, o sentimento de que isso preenchia expectativas longamente acalentadas, ao final de um longo percurso de retorno do reprimido – essa encarnação da divindade perfaz enfim o resgate da memória do poderoso pai da horda primordial. Adicionalmente, ao completar-se esse resgate, volta com toda a intensidade a culpa por sua morte, instalando entre os povos mediterrâneos um mal-estar difuso, um anseio por expiação. Uma vez associada a Jesus

Cristo, a expiação pela culpa original redundando numa nova religião, que rapidamente se espalha (ibid., p. 159-160). Como diz Lacan (1986, p. 209): “Se o mito da origem da Lei se encarna no assassinato do pai, é daí que saíram esses protótipos que se chamam sucessivamente o animal totem, depois tal deus mais ou menos poderoso e ciumento, e no fim das contas o deus único, o Deus Pai”.

Pode-se concluir daí que a lei se fundamenta num significante-mestre presente no arcabouço do simbólico. Ele pode assumir uma força maior ou menor, um formato mais ou menos explícito. Em outras palavras, ele pode ocupar a posição do agente ou da verdade, animar o discurso do senhor ou o da universidade (que, como vimos, é uma versão do discurso do senhor). Nada impede que haja diferentes modos de lidar com a lei simultaneamente, envolvendo os diferentes discursos. Mas o ponto de partida é um desses dois.

Esta tese postula que a distinção fundamental entre o pré-moderno e o moderno é a mudança do ponto de partida, do modo de fundamentação da lei, de articulação da autoridade. Ela envolve basicamente o cotejo entre o lado esquerdo dos algoritmos dos discursos do senhor e da universidade. A eles serão associados fenômenos históricos, e será defendida a ideia de uma mudança de hegemonia de um para outro. Apesar do destaque concedido ao discurso da universidade, valem todas as advertências feitas até aqui – esta tese não propõe, em absoluto, reduzir a modernidade a um único discurso (por isso mesmo, aliás, no final de cada capítulo há comentários sobre outras possíveis incidências dos discursos).

Discurso do senhor

S_1

S

O estatuto prevalente da autoridade na pré-modernidade é captado pela metade à esquerda do algoritmo do discurso do senhor. S_1 , na posição de agente, representa ao mesmo tempo a figura da autoridade (o senhor é o vértice visível do poder) e a função da autoridade (que aqui não existe por si só, mas apenas encarnada no senhor). Além disso, S_1 coloca-se explicitamente no coração do Outro ($S_1 \rightarrow S_2$), absorve-o e unifica-o, condensando o poder de toda a comunidade como fonte de autoridade, tal como o pai assassinado convertido em totem no mito freudiano de *Totem e tabu*. S_1 , portanto, personifica e sintetiza num ser emblemático a ordem simbólica como um todo e seu centro de gravidade. O poder do senhor é dado pelo significante, valida-se por si mesmo, de forma totalmente arbitrária. A sobrevalorização do senhor, pela tripla conjunção dos ingredientes da autoridade em S_1 , só é possível na medida em que sua limitação – a condição do senhor como sujeito dividido – é ocultada, ou seja, na medida em que $\$$ ocupa a posição da verdade.

Levando-se em conta seu papel estratégico entre os discursos, é lícito dizer sobre o discurso do senhor, de um ponto de vista formal, “que foi o que surgiu primeiro, e ademais é o que dura e que tem pouca chance de ser abalado” (LACAN, 1971-1972a, 21 de junho de 1972). Em termos de inserção social, entretanto, na modernidade ele entra em declínio. Como será demonstrado, na maioria das áreas o discurso do senhor só é claramente hegemônico até a Idade Média; mesmo no âmbito político, o absolutismo funciona na prática como uma formação intermediária, às vezes abreviada, que abre caminho para a democracia burguesa. “Um verdadeiro senhor, nós o vimos em geral até uma época recente, e isso se vê cada vez menos” (LACAN, 1991, p. 23-24). Seu lugar hegemônico é tomado pelo discurso da universidade, chamado no *Seminário XVII* de discurso do capitalista: “Não se esperou que o discurso do senhor estivesse plenamente desenvolvido para mostrar-se seu sentido último no discurso do capitalista, com sua curiosa copulação com a ciência” (LACAN, 1991, p. 126).

(Mais tarde, Lacan concebe um discurso propriamente dito do capitalista, ou do capitalismo – um quinto discurso –, válido especificamente para as sociedades em que vigora esse modo de produção, e associa a ciência ao discurso da histeria, mas isso não invalida as relações feitas com o discurso da universidade.)

Discurso da universidade

$$\frac{S_2}{S_1}$$

Quando está apresentando os discursos para a plateia de seu seminário, Lacan, antes de nomear o discurso da universidade, faz suspense e anuncia que “é um discurso plenamente da atualidade” (LACAN, 1991, p. 20). A “atualidade”, no caso, remete não apenas à conjuntura específica de então, na qual o papel da universidade está na berlinda e se indica “a ascensão de seu domínio” (LACAN, 2001a, p. 436). Como será mostrado ao longo desta tese, o tipo de relação de poder representado pelo discurso da universidade predomina na modernidade em geral. A associação entre o discurso da universidade e a modernidade tem um ponto de partida óbvio: a instituição que lhe empresta o nome surge no século XI (a primeira universidade no Ocidente é a de Bolonha, estabelecida em 1088) e se consolida nos séculos seguintes – no limiar portanto da modernidade. Mas não é lícito considerá-lo sinônimo de modernidade, como se nessa fase ele fosse o único discurso; o que ocorre é que ele se torna hegemônico. Manifestando-se como uma versão reformada do discurso do senhor, o discurso da universidade na prática toma seu lugar como o ponto de partida dos discursos, o referencial a partir do qual se organizam os demais.

A condição típica da autoridade é captada agora pela metade à esquerda de seu algoritmo, em que S_2 aparece em evidência e S_1 está oculto. Em relação ao discurso do

senhor, a função de autoridade, o poder enquanto estrutura, descola-se de S_1 e associa-se a S_2 na posição de agente. Quem funciona de fato como o novo senhor não é um ser, mas algo mais abstrato, conceitual – um lugar. Entre S_2 e S_1 , ou seja, entre função e figura de autoridade, a barra faz as vezes do corte do real. Por outro lado, na passagem do discurso do senhor para o discurso da universidade, S_1 desloca-se da posição explícita de agente para a posição implícita de verdade. Na nova posição, S_1 continua a representar a figura da autoridade (Deus, o rei, o pai), que agora passa para o segundo plano, pois ela não está mais colada a sua função, não preenche mais sua função de forma automática, mas contingente. Os elementos imaginários da figura de autoridade tornam-se subjacentes portanto a um esqueleto simbólico. O poder é desempenhado através dessa estrutura formal, esvaziada, e não a partir de um vértice visível. Essa transformação é qualitativa, não quantitativa: em princípio, ela não implica que o poder se torne maior ou menor (isso varia em cada caso), mas que é exercido de maneira camuflada, menos transparente. A passagem para uma autoridade menos explícita equivale à passagem de um senhor mais autoritário para um senhor mais liberal, que procura justificar sua posição como senhor e sua ação a partir dessa posição. O lugar do poder é definido assim em termos de saber (S_2).

A fonte da autoridade, o coletivo, o Outro, também se associa no discurso da universidade a S_2 na posição de agente. Separado de S_1 , na forma dos avatares da autoridade, o Outro já não tem uma configuração concreta, mas abstrata, como a estrutura mais ampla que envolve a estrutura particular da função de autoridade. Mas S_1 era também o significantemestre que dava unidade ao Outro. Por isso, sua retração faz com que o Outro se multiplique, revelando-se sob uma diferente encarnação parcial em cada setor – eventualmente como Deus, mas também como povo, razão, mercado (embora com o tempo esta última tenda a dominar as demais). Pela mesma razão, o Outro não é fechado como antes, mas tende a

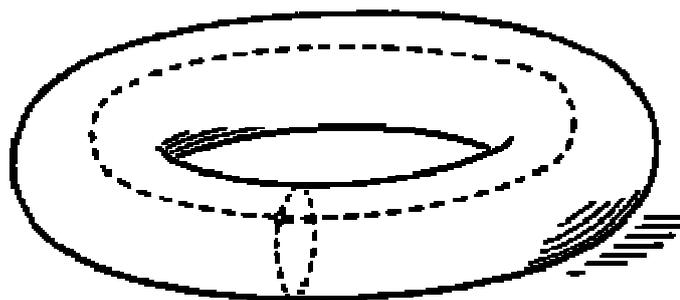
organizar-se como rede aberta, nos moldes por exemplo do capitalismo, da urbanização, da ciência, da universidade, da tipografia. Em suma, o Outro é cindido, é barrado. A barra aposta ao Outro (A) coincide com a que separa S_2 de S_1 , é o corte do real. Não há nada que possa completar o Outro: o simbólico implica a existência de um vazio, um limite no qual ele faz fronteira com o desconhecido, um vórtice no qual ele mergulha no real. Em lacanês, isso equivale à fórmula “não há Outro do Outro”, que aparece no *Seminário VI* (LACAN, 1958-1959, 8 de abril de 1959) e é retomada em “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, de 1960 (LACAN, 1966, p. 813). É bastante apropriado, aliás, que a primeira ocorrência dessa fórmula, no *Seminário VI*, tenha sido no contexto de uma discussão sobre *Hamlet*, peça que Shakespeare escreve e encena no limiar da modernidade (1601) e que, conforme será mostrado ao longo dessa tese, vale como marco em diversos aspectos. Retraído, S_1 também contém o germe da ilusão, que de alguma forma persiste, de um Outro completo, não barrado (A), aparecendo como pivô de uma possível reaglutinação do discurso do senhor, que se daria através de seu deslizamento da posição da verdade para a do agente.

Enquanto no discurso do senhor não está claro que o Outro (a ordem simbólica como um todo) não se confunde com a figura de autoridade, no discurso da universidade isso é explicitado. A autonomização do simbólico em relação à determinação empírica oriunda das figuras de autoridade, ou seja, o esvaziamento de seu conteúdo imaginário, que acentua nele o aspecto abstrato, combina-se à abertura de um horizonte de indeterminação pelo real em suas franjas. Em relação ao que ocorria na época anterior, esse fenômeno será chamado, nesta tese, de virtualização da autoridade.

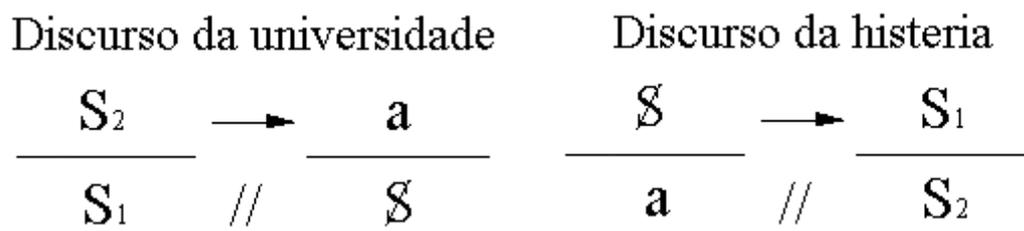
Discurso da universidade

$$\frac{a}{\$}$$

Embora este não seja o foco desta tese, vale destacar também que o discurso da universidade é o mais adequado para mostrar a produção da subjetividade, pois é o único em que o sujeito ocupa a posição de produto. Essa produção pressupõe a separação entre fonte e figura de autoridade, que torna o Outro menos totalizante, liberando o individual da tirania do coletivo. Ao mesmo tempo, ela espelha a separação entre função e figura de autoridade, na medida em que o sujeito – tal como a função de autoridade – funciona como uma estrutura formal, desembaraçada de determinações empíricas. Se a figura de autoridade é separada de sua função ao descartar as convenções externas, o sujeito afirma-se enquanto função ao ser esvaziado do conteúdo interno. O lado direito da fórmula do discurso da universidade capta exatamente a ação de extração – na posição do outro – das determinações empíricas (a), a qual resulta – na posição do produto – no sujeito barrado ($\$$). “O sujeito, sob qualquer forma que seja que ele se produza em sua presença, não poderia reunir-se em seu representante de significante sem que se produza essa perda na identidade que se chama, falando propriamente, o objeto a ” (LACAN, 2006a, p. 21), que corresponde a “esse vazio que está no centro de seu ser” (ibid., p. 25). Em termos topológicos, isso nos remete à figura do toro (semelhante a uma rosquinha), cujo centro de gravidade recai num espaço vazio.



Além de ver todos os componentes do discurso da universidade, vale mencionar aqui que ele não existe no vácuo, mas tem como fundo a matriz dos quatro discursos e se articula com os demais.



Os discursos da universidade e da histeria podem ser vistos como os dois eixos em torno dos quais a modernidade capitalista efetivamente se desenvolve. Tanto um como outro resultam de uma rotação de um quarto de volta a partir do discurso do senhor; num caso, o giro é no sentido anti-horário, no outro, é no sentido horário. Em consequência, as posições de cada termo no discurso da histeria são exatamente simétricas às posições no discurso da universidade. E, entre eles, há uma complementaridade – em termos topológicos, é uma relação representada por uma fita de Moebius, como foi mencionado. O discurso da universidade produz um sujeito dividido ($\$$), esvaziado do que o particulariza (a). O discurso da histeria traz esse mesmo sujeito ($\$$) na posição de protagonista, instigado pelo objeto do desejo (a). O estatuto do sujeito moderno é condicionado em última instância pelo saber, que ocupa as posições extremas nos dois algoritmos: como um pêndulo, ele oscila entre o saber que o disciplina (S_2 como agente, no discurso da universidade) e o saber que o seduz (S_2 como produção, no discurso da histeria). Trata-se de estratégias complementares, mas não isentas de contradição. Para completar o quadro, temos no discurso da universidade um senhor (S_1) que se eclipsa, na posição da verdade, sob a aparente neutralidade do saber técnico e burocrático, ao passo que no discurso da histeria S_1 está na berlinda, na posição do outro, respondendo à demanda por um senhor.

Nem o senhor camuflado do discurso da universidade nem o senhor suscetível a questionamento do discurso da histeria correspondem portanto àquele do discurso do senhor, embora de uma ou de outra posição eventualmente se possa deslizar para a absolutização do senhor. Por exemplo, a crença no triunfo do progresso e da razão tende a desembocar em metanarrativas com “o grande herói, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo” (LYOTARD, 1979, p. 7-8). “A História é feita precisamente para dar-nos a ideia de que ela tem um sentido qualquer” (LACAN, 1975b, p. 45). Ao identificarem um sentido subjacente à história, ao advogarem uma teleologia laica em lugar da cristã, as metanarrativas de alguma forma suturam a abertura do Outro moderno através de um Outro do Outro. Já o discurso do analista é o mais distante de uma relação de poder, tanto que é o oposto do discurso do senhor. Por isso, ele representa o limite de virtualização da autoridade encarnada pelo discurso da universidade, sendo obtido por um giro desse último que faz deslizar *a* para a posição do agente. Trata-se de um estado transitório, ligado a erupções revolucionárias, em que o sistema vigente de poder entra em crise. Ou da perspectiva de uma sociedade sem classes e sem Estado, que assombra a modernidade mas se revela um ideal utópico, jamais realizado efetivamente. Tudo isso evidencia uma das vantagens de trabalhar com o esquema de Lacan: os discursos são diferentes prismas pelos quais é possível captar simultaneamente a realidade, eludindo as armadilhas de uma visão parcial.

CAP. II – O SENHOR E A SOCIEDADE CAPITALISTA

Pré-capitalismo e senhor antigo

Nos modos de produção pré-capitalistas, as relações de produção apoiam-se em relações explícitas de poder, sendo sustentadas pela força ou pela ameaça de uso da força. “Os senhores de que se trata no horizonte do mundo antigo não são homens de negócios” (LACAN, 1991, p. 94). Estamos em pleno discurso do senhor, com S_1 reinando absoluto no lugar do agente. Os protagonistas do processo produtivo dividem papéis dominantes e subalternos, os primeiros expropriando aquilo que é produzido pelos últimos – estes representados por S_2 no lugar do outro. No caso do escravo, a expropriação é total; no do servo medieval, que não é a rigor um escravo, a expropriação é parcial, sob a forma por exemplo da corveia, prestação compulsória de serviço nas terras do senhor, ou de tributos em espécie. A posição de cada um na relação de trabalho funde-se com sua identidade pessoal. Como observa Marx (1975a, p. 86), “no regime feudal, sejam quais forem os papéis que os homens desempenham, ao se confrontarem, as relações sociais entre as pessoas na realização de seus trabalhos revelam-se como suas próprias relações pessoais”. Na medida em que a vida econômica e social está ancorada nas relações pessoais, não é possível separar a condição de senhor ou de servo de quem está nessa condição – ela impregna-se nas impressões e atitudes subjetivas de uns em relação aos outros. Em particular, fundem-se em S_1 a figura e a função de autoridade. Pode-se dizer, portanto, que a relação entre os homens é fetichizada.

Com S_2 (na posição do outro) sob a égide direta de S_1 (na posição do agente), que pretende dar-lhe completude, o Outro tem um caráter totalizante, orgânico. Apenas no discurso do senhor o Outro abarca ao mesmo tempo quem está nos papéis dominantes e

subalternos (S_1 e S_2 , respectivamente, aqui). Esse caráter totalizante é capturado pela analogia fundamental, ainda que trivial, que predomina na Idade Média: “A sociedade, como o corpo humano, é um organismo composto de diferentes membros. Cada membro tem a sua própria função, a oração, ou a defesa, ou o comércio, ou o cultivo do solo” (TAWNEY, 1971, p. 37-38). A organicidade pode ser vista sob a perspectiva da religião: “A guilda é uma comunidade religiosa, assim como a própria cidade” (TÖNNIES, 2002, p. 63). E não é incomum que os primeiros capitalistas façam consultas à Igreja, buscando legitimidade para suas operações. Também do ponto de vista político há uma unidade: Marx descreve a sociedade medieval como um todo que compreende o Estado, os feudos, as corporações, tanto o conteúdo material quanto o conteúdo espiritual da vida.

A velha sociedade civil tinha *diretamente* um caráter *político*, isto é, os elementos da vida burguesa como, por exemplo, a possessão, a família, o tipo e o modo de trabalho se haviam elevado ao nível de elementos da vida estatal, sob a forma de propriedade territorial, de estamento ou de comunidade (MARX, 2003, p. 39, destaques do autor).

Assim, mesmo “o senhor feudal adquire poder real apenas quando executa funções em nome da comunidade, o resultado das quais serve principalmente a seu próprio interesse” (TÖNNIES, 2002, p. 57-58). Ou seja, ele fala de um lugar político, não econômico; o poder econômico não aparece como tal, mas manifesta-se como poder político. Posto que no regime feudal a fonte de autoridade é diretamente política, as relações de produção equivalem a relações explícitas de poder.

Capitalismo e senhor moderno

No capitalismo, os “cavaleiros da indústria” tomam o lugar dos “cavaleiros da espada” (MARX, 1975b, p. 830-831). Em termos de discursos, a ascensão do capitalismo está associada à ascensão do discurso da universidade; ambos são fenômenos conexos. Lacan vê no capitalista o senhor moderno (LACAN, 1991, p. 34) e no discurso da universidade o discurso do senhor moderno, uma versão do discurso do senhor reformada e adaptada ao

capitalismo: há uma “mutação capital (...) que dá ao discurso do senhor seu estilo capitalista” (ibid., p. 195).

O sistema capitalista, epítome da virtualização da autoridade na modernidade, pressupõe o trabalho livre. É o primeiro modo de produção que se baseia na relação contratual entre homens que em tese são livres e iguais perante a lei:

Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Rasgou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus “superiores naturais”, para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do “pagamento à vista” (MARX; ENGELS, 1998, p. 42).

Lacan (2006a, p. 17) resume assim a ruptura introduzida pelo capitalismo e percebida por Marx: “Não é que o trabalho seja novo, mas que ele seja comprado, que haja um mercado de trabalho”. Ou seja, a força de trabalho torna-se uma mercadoria como qualquer outra. O modelo de relação contratual generaliza-se sob o capitalismo a ponto de converter-se em parâmetro epistemológico. Spencer (1904, p. 144), filósofo representativo do século XIX, hoje relativamente esquecido, qualifica como contratual mesmo a troca de substâncias entre os órgãos do corpo:

Cada órgão, tal como o organismo inteiro, desgasta-se executando sua função, e precisa restaurar-se através dos materiais trazidos até ele. Se a quantidade de materiais fornecida pelo concurso comum dos outros órgãos é deficiente, um particular órgão definha. Se é suficiente, ele pode manter sua integridade. Se está em excesso, ele é capaz de crescer. Dizer que esse arranjo constitui o contrato fisiológico é usar uma metáfora que, embora não seja verdadeira em aspecto, o é em essência.

Com S_1 deslizando da posição do agente para a da verdade, as relações de poder são camufladas. A autoridade do capitalista é abstrata, é difícil dar-lhe uma face.

O que é marcante, e que ninguém parece ver, é que desse momento em diante, em virtude do fato de que as nuvens da impotência foram ventiladas, o significante-mestre não aparece senão como mais inatacável, justamente em sua impossibilidade. Onde está? Como nomeá-lo? Como localizá-lo? – a não ser naturalmente em seus efeitos mortíferos. Denunciar o imperialismo? Mas como pará-lo, esse pequeno mecanismo? (LACAN, 1991, p. 207).

Em lugar da dominação explícita, vigora a aparente igualdade de status entre pessoas livres.

O trabalhador tem a liberdade formal para vender sua força de trabalho no mercado a quem quiser e para romper o vínculo empregatício quando lhe aprouver.

Para transformar dinheiro em capital tem o possuidor do dinheiro de encontrar o trabalhador livre no mercado de mercadorias, livre nos dois sentidos, o de dispor como pessoa livre de sua força de trabalho como sua mercadoria, e o de estar livre, inteiramente despojado de todas as coisas necessárias à materialização de sua força de trabalho, não tendo além desta outra mercadoria para vender (MARX, 1975a, p. 189).

Embora o encontro entre o trabalhador livre e o capital dependa de uma série de fatores contingentes, o capitalismo, a partir do momento em que se apropria da produção, ganha vida própria e impõe-se de forma inexorável. E o fato de que, nesse encontro, o trabalhador esteja em condições de dispor unicamente de sua força de trabalho dá-nos uma pista de que estamos diante de uma relação implícita de poder, a verdade escondida por trás da relação contratual livre. “O processo que produz o assalariado e o capitalista tem suas raízes na sujeição do trabalhador. O progresso consistiu numa metamorfose dessa sujeição, na transformação da exploração feudal em exploração capitalista” (MARX, 1975b, p. 831). Na língua alemã, a desigualdade das posições no contrato é acusada pelos próprios termos que designam o empregador – “*Arbeitgeber*”, isto é, quem *dá* trabalho – e o empregado – “*Arbeitnehmer*”, isto é, quem *pega* trabalho. A força de trabalho é vendida como uma mercadoria; seu preço varia como o de qualquer outra mercadoria. Nessa operação, a liberdade do trabalhador é limitada por sua necessidade; sua margem de barganha é restringida pela existência de um exército industrial de reserva, pelo recurso à automação, por fatores econômicos conjunturais etc. Como qualquer um que venda uma mercadoria, ao vender sua força de trabalho o trabalhador compromete-se a entregá-la, e isso envolve alienar sua liberdade. Uma vez que aceite tornar-se empregado, ele é submetido a uma estrutura disciplinar dentro do local de trabalho; nas disputas o aparato estatal, em última instância, tende a favorecer os interesses do patrão. Ademais, o trabalho sob o capitalismo envolve uma nítida divisão de papéis: o burguês tem a liberdade de determinar sua finalidade, enquanto o trabalhador funciona como instrumento a serviço de uma finalidade que lhe escapa (no esquema de causalidade aristotélico, dir-se-ia que o burguês atua como causa final e o trabalhador como causa

eficiente). Levando tudo isso em conta, Engels compara dessa forma a situação do trabalhador inglês livre de 1845 com a do servo saxão sob o jugo do barão normando de 1145:

Ambos são escravos; enquanto a escravidão de um é confessa, pública, honesta, a do outro é disfarçada, fingida, dissimulada, a seus olhos e aos de outros, servidão hipócrita, pior que a antiga. Os *tories* humanitários tinham razão ao darem aos operários das fábricas o nome de *white slaves*: escravos brancos (ENGELS, 1986, p. 207).

Bernard Shaw (1946a, p. 259) bate na mesma tecla: “A escravidão humana (...) atingiu em nosso próprio tempo seu pior ponto registrado, na forma do trabalho assalariado livre”. De toda forma, porém, o poder do burguês apoia-se normalmente não na coação direta da força, mas na coação indireta tornada possível pela relação contratual. E nessa relação contratual, admite Engels, pode-se identificar pelo menos um germe de progresso:

Mas a servidão hipócrita, que não ousa dizer o seu nome, reconhece, pelo menos na aparência, o direito à liberdade, ela submete-se à opinião pública apaixonada pela liberdade; o progresso histórico realizado sobre a antiga escravatura reside precisamente no fato de que pelo menos o *princípio* da liberdade impôs-se, e os oprimidos farão que este princípio seja aplicado (ENGELS, 1986, p. 207).

O giro de um quarto de volta do discurso do senhor para o discurso da universidade não envolve apenas uma mudança jurídica, de uma relação explícita de poder para uma relação contratual. A ela vem acoplar-se uma mudança nos processos de produção, que implica o deslocamento do saber (S_2). No discurso do senhor o saber está do lado do escravo, enquanto no discurso da universidade o saber está do lado do capitalista: “No primeiro estatuto do discurso do senhor, o saber é a parte do escravo. E eu cri poder indicar (...) que o que se opera do discurso do senhor antigo ao do senhor moderno, que chamam de capitalista, é uma modificação no lugar do saber” (LACAN, 1991, p. 34). O fenômeno é familiar ao leitor de *O capital*: na detalhada análise feita por Marx da transição do artesanato para a manufatura e desta para a indústria, vemos como o saber migra do trabalhador para o capitalista, o capataz, a própria máquina. Esse processo continua no taylorismo, em que o engenheiro decompõe os movimentos do processo produtivo em unidades mínimas

padronizadas que são impostas ao trabalhador, e no fordismo, em que o deslocamento do trabalhador é substituído pelo da linha de montagem. E aperfeiçoa-se ainda mais nas técnicas pós-fordistas, como *just-in-time* e qualidade total. O saber aparece também na “ciência de alguma forma objetivada, quero dizer essas coisas inteiramente forjadas pela ciência, simplesmente essas pequenas coisas, *gadgets* e outras, que ocupam conjuntamente o mesmo espaço que nós” (ibid., p. 174). Nesse universo produtivo dominado pelo saber, Lacan (ibid., p. 174) lança dúvidas sobre a eficácia da estratégia de valorização do trabalho manual por parte do maoísmo, que exerce certo fascínio sobre a juventude francesa e ocidental nos anos 60 (vide o filme *A chinesa – La chinoise*, direção de Jean-Luc Godard, 1967). Embora o saber esteja agora do lado do capitalista, ele adquire autonomia e evidência como S_2 , enquanto o capitalista passa para o segundo plano como S_1 . Para o proletário, em contrapartida, a mudança tem outro sentido: é “esse saber do qual efetivamente a exploração capitalista o despoja” (ibid., p. 34). Pois “o proletário não é simplesmente explorado, ele é aquele que foi despojado de sua função de saber. A pretendida libertação do escravo teve, como sempre, outros correlativos. Ela não é somente progressiva. Ela só é progressiva ao preço de um despojamento” (ibid., p. 174).

A par da separação entre figura e função de autoridade, a fonte de autoridade também é afetada. Na modernidade, a esfera econômica ganha autonomia diante da religião, com o recuo (que resulta involuntariamente da Reforma) do papel reservado a Deus. Da mesma forma, o econômico conquista autonomia em relação ao político: face ao feudalismo, o capitalismo tem um poder desenraizante – ou “desterritorializante”, como diriam Deleuze e Guattari (s.d.).

A revolução política suprimiu (...) o *caráter político da sociedade civil*. Rompeu a sociedade civil em suas partes integrantes mais simples: de um lado, os *indivíduos*; do outro, os *elementos materiais e espirituais* que formam o conteúdo da vida, a situação civil destes indivíduos (MARX, 2003, p. 40, destaques do autor).

Arrancando à totalidade social a miríade de determinações particulares que a preenchem e faziam dela um todo orgânico, o capitalismo coloca em seu lugar a estrutura formal do mercado, o “mercado do Outro” (LACAN, 2006a, p. 18). Com a retração de S_1 , o Outro tende a reduzir-se a S_2 , o que remete à estrutura abstrata, mecânica e de alguma forma incompleta do mercado: “No campo do Outro há o mercado, que totaliza os méritos, os valores, que assegura a organização das escolhas, das preferências, e que implica uma estrutura ordinal, e mesmo cardinal” (ibid., p. 17). A função de autoridade projeta-se na fonte de autoridade: a generalização de relações racionais, contratuais, redundaria num grande contrato coletivo. A relação contratual é tomada como modelo pela estrutura do mercado, que a universaliza; ao mesmo tempo, no sentido inverso, o mercado como universal funciona como garantia da relação contratual.

O próprio modo de funcionamento da produção capitalista, na indústria, serve como metáfora das mudanças no estatuto da autoridade. Por um lado, a autoridade descola-se de uma figura (por exemplo, um feitor que insta o operário a acelerar seu ritmo) e é embutida numa função (é a máquina que impõe diretamente seu ritmo ao operário). Por outro lado, ilustrando a passagem do Outro, como fonte de autoridade, de um todo orgânico para um todo mecânico, abstrato, com uma miríade de membros mas acéfalo, cada trabalhador relaciona-se de maneira diferente com o Outro: ele já não é membro de um corpo coletivo, mas peça de um mecanismo.

Na manufatura e no artesanato, o trabalhador se serve da ferramenta; na fábrica, serve à máquina. Naqueles, procede dele o movimento do instrumental de trabalho; nesta, tem de acompanhar o movimento do instrumental. Na manufatura, os trabalhadores são membros de um mecanismo vivo. Na fábrica, eles se tornam complementos vivos de um mecanismo morto que existe independente deles (MARX, 1975a, p. 483).

Modernização e virtualização da autoridade

A contraposição entre organismo e máquina reaparecerá nos capítulos seguintes (por

exemplo, na passagem do cosmos antigo para a máquina do mundo moderna, ou do corpo social encabeçado pelo rei para a máquina burocrática do Estado moderno). Ela está presente também na descrição do processo de modernização pelos teóricos clássicos da sociologia, que tenta dar conta das ramificações, no interior da sociedade, das transformações introduzidas pelo capitalismo.

Numa influente obra, publicada em 1887, Tönnies, considerado o fundador da sociologia alemã, define dois princípios básicos organizadores dos agrupamentos humanos: a *Gemeinschaft* (comunidade) e a *Gesellschaft* (associação ou sociedade). A *Gemeinschaft* é “um organismo vivo” (TÖNNIES, 2002, p. 35), corresponde à vida pré-moderna no campo e nas aldeias, “a vida real e orgânica” (ibid., p. 33). Valorizam-se nela a tradição, a hierarquia, a autoridade dos mais velhos, os laços consanguíneos e de vizinhança – ou seja, a dimensão do coletivo está consubstanciada em figuras de autoridade. Já a *Gesellschaft* é marcada pela urbanização, pela industrialização e pela complexidade da vida moderna: trata-se de “um agregado e artefato mecânico” (ibid., p. 35), uma “estrutura mecânica” (ibid., p. 33). Ela envolve o declínio da tradição, a desvalorização da sabedoria de vida associada à idade, o enfraquecimento dos laços comunais – as figuras de autoridade perdem importância e a dimensão do coletivo torna-se abstrata. “Todo louvor da vida rural apontou que a *Gemeinschaft* entre as pessoas é forte e mais viva lá; é a forma duradoura e genuína de viver junto. Em contraste com a *Gemeinschaft*, a *Gesellschaft* é transitória e superficial” (ibid., p. 35).

Outro pioneiro, Durkheim, em *Da divisão do trabalho social*, de 1893, retoma as concepções de *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* com uma terminologia invertida, fazendo-as corresponder, respectivamente, à solidariedade mecânica e à solidariedade orgânica. A primeira está presente em sociedades homogêneas, em que a lei está a serviço da manutenção

das tradições (DURKHEIM, 1999, p. 78-79,106-108). A segunda distingue sociedades diversificadas, por conta da divisão social do trabalho, nas quais a lei se desdobra num extenso conjunto de medidas que abarcam direitos individuais (ibid., p. 108-109). Ulrich, protagonista de Musil (1991, p. 462), pinta a antinomia desse modo: “No campo os deuses ainda descem até os homens, a gente é alguém e vive as coisas, mas na cidade, onde há mil vezes mais acontecimentos, não somos mais capazes de relacioná-los conosco: e assim a vida começa a tornar-se essa notória abstração”.

Dentro do contexto geral da modernização, em cada lugar a passagem da *Gemeinschaft* para a *Gesellschaft* ocorre num dado momento e num dado ritmo. Em sua análise de Montaillou, um povoado francês na virada do século XIII para o século XIV, Le Roy Ladurie (1997, p. 344-346) mostra que a oposição comunidade/sociedade já se delineia nele sob a forma de uma disputa entre facções: de um lado, o clã Clergue representa a tradição local e tolera a heresia cátara nela enraizada; de outro, o clã Azema representa o poder central e age como força externa homogeneizadora. Em toda parte, a superação da *Gemeinschaft* tende a gerar uma nostalgia romântica pelo que se perdeu; mas o advento da *Gesellschaft* dá margem igualmente a idealizações, em torno do cosmopolitismo, do progresso etc.

Concebido a partir da dualidade entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, o processo de modernização também pode ser caracterizado como uma transição entre o discurso do senhor e o da universidade, e mais especificamente como separação entre figura e função de autoridade, além de mudança da fonte de autoridade. Tanto em Tönnies como em Durkheim, a autoridade despe-se do conteúdo das tradições e da encarnação em figuras, representadas por S₁ na posição de agente no discurso do senhor. Eles enfatizam uma autoridade puramente funcional (S₂ na posição de agente no discurso da universidade) apoiada no poder da razão,

que sintetiza um coletivo abstrato e sem coesão orgânica (X como S_2 , agente no discurso da universidade, enquanto a potência unificadora de S_1 fica à margem, na posição da verdade). Esse processo é captado ainda, com particular acuidade, por Weber, que descreve “a racionalização da vida em geral” (WEBER, 2004b, p. 284) e sustenta que “o destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’” (WEBER, 1982, p. 182).

Valorização do saber e virtualização da autoridade

A mudança no estatuto da autoridade, na transição do discurso do senhor ao discurso da universidade, é acompanhada de uma mudança na natureza do saber: “O que é preciso compreender desse esquema – como já foi indicado ao colocar S_2 , no discurso do senhor, no lugar do escravo, e ao colocá-lo em seguida, no discurso do senhor modernizado [o discurso da universidade], no lugar do senhor – é que não é o mesmo saber” (LACAN, 1991, p. 38). Assim como a autoridade, o saber virtualiza-se, tornando-se um saber neutralizado, formalizado, universalizado, através da “introdução no horizonte do mundo novo dessas puras verdades numéricas, do que é contável” (ibid., p. 92). O simbólico é depurado de elementos imaginários, privilegia-se a quantidade em relação à qualidade – em termos econômicos, o valor de troca em relação ao valor de uso.

No ideal mesmo de uma formalização onde nada mais passa de conta – a própria energia não é senão aquilo que se conta, que permite chegar sempre ao mesmo total se vocês manipulam as fórmulas de certo modo –, não está aqui o deslizamento, o quarto de volta? Ele faz com que, no lugar do senhor, se instaure uma articulação do saber eminentemente nova, completamente redutível formalmente, e, no lugar do escravo, advenha não algo que de alguma maneira se inseriria na ordem desse saber, mas que é antes seu produto (ibid., p. 92).

O segredo da exploração, (d)enunciado por Marx, está contido no saber, esse novo saber formalizado. O conceito de valor, definido de forma abstrata enquanto trabalho médio necessário socialmente para que uma mercadoria seja produzida, aplica-se ao próprio trabalho. Vemos a “redução do próprio trabalhador a não ser nada além de valor” (LACAN,

1991, p. 92). É isso que torna possível a emergência da mais-valia: “Foi necessária a absolutização do mercado, até o ponto de englobar o próprio trabalho, para que a mais-valia se definisse como tal” (LACAN, 2006a, p. 37). Por um lado, mede-se o valor de troca do trabalho, seu preço enquanto mercadoria, que corresponde ao custo da reprodução do trabalhador. Por outro lado, mede-se o valor de uso do trabalho, que corresponde a seu fruto, ao valor criado pelo trabalho. Chega-se então à mais-valia, a diferença entre eles, o trabalho não pago, que passa a ser contabilizado.

Alguma coisa mudou no discurso do senhor a partir de um certo momento da história. Não vamos quebrar a cabeça para saber se foi por causa de Lutero, de Calvino, ou de não sei qual tráfico de navios ao redor de Gênova, ou no Mar Mediterrâneo, ou alhures, pois o ponto importante é que, a partir de um certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital (LACAN, 1991, p. 207).

O capital acumula-se porque a ele se soma continuamente a mais-valia gerada no processo de produção. Nos termos do discurso da universidade, a é absorvido por S_2 . Essa absorção, ou seja, a acumulação, é possível porque ambos têm a mesma natureza: “A mais-valia acrescenta-se ao capital – nenhum problema, isso é homogêneo, estamos nos valores” (ibid., p. 207).

A formalização do saber sob o capitalismo é paralela à formalização do saber sob a ciência moderna, tema a ser abordado no próximo capítulo. Mas, onde Freud pensava em termos de física, Lacan prefere pensar em termos de economia, incorporando as contribuições da teoria marxista do valor, daí a aproximação entre mais-de-gozar e mais-valia: “Se há alguma coisa a fazer, na análise, é a instituição desse outro campo energético, que precisaria de estruturas diferentes daquelas da física, e que é o campo do gozo” (LACAN, 1991, p. 93).

Entre a virtualização da autoridade e a virtualização do saber não há um simples paralelismo. Na verdade, a segunda – a emergência do saber moderno, como agente no discurso da universidade – é condição da primeira. A mensurabilidade do valor do trabalho é o que permite a introdução das relações contratuais.

As pessoas que tinham escravos jamais se aperceberam de que se podia estabelecer equações entre o preço de sua comida e o que eles faziam nos *latifúndia*. Não se acha nenhum exemplo de cálculo energético na utilização de escravos. Nunca se estabeleceu a menor equação quanto a seu rendimento (LACAN, 1978, p. 95).

O mercado funciona como Outro abstrato não apenas por ser uma rede de relações contratuais; ele é igualmente uma rede de linguagem. Essa rede tem a capacidade de ramificar-se e expandir-se; o Outro capilariza-se e universaliza-se, e desse modo expande seu âmbito e seu poder. Nas sociedades pré-capitalistas, os objetos eram fabricados por intermédio de métodos artesanais e neles imprimia-se de alguma forma a marca de seu produtor. Além disso, eram vendidos para pessoas que geralmente conheciam o produtor e os associavam a este. No capitalismo, o aprofundamento da divisão de trabalho faz com que a feitura de cada objeto envolva o concurso de diversos trabalhadores. A mecanização, ademais, tende a eliminar do objeto os vestígios singulares da ação dos trabalhadores, dando a ele um aspecto padronizado. Mais que isso: quando um objeto se torna mercadoria, diz Marx, “todas as suas características sensórias são extintas”. Lacan (1958-1959, 15 de abril de 1959) observa que “o primeiro passo da análise de Marx a propósito do caráter fetichista da mercadoria é, falando com propriedade, abordar o problema exatamente ao nível adequado, e como tal, ainda que o termo não esteja lá dito como tal, ao nível do significante”. No “prodigioso primeiro livro” de *O capital* (LACAN, 1998, p. 81), a equivalência de valor entre duas mercadorias, por exemplo uma roupa e um tecido, põe em relevo a mercadoria na condição de significante em detrimento de suas determinações empíricas. “Não se trata mais portanto da roupa que você pode usar, mas do fato de que a roupa pode tornar-se o significante do valor do tecido” (LACAN, 1998, p. 81). Na mesma linha, Paz (1979, p. 26) define a mudança ocorrida na modernidade como “a passagem da economia fechada, constituída por *coisas*, à economia aberta do mercado capitalista, feita de *signos*”.

Se, dadas duas mercadorias quaisquer, uma é o significante do valor da outra e vice-

versa, o dinheiro funciona como um significante especial, como o equivalente geral de valor de todas as outras mercadorias. O que garante que todas as mercadorias sejam intercambiáveis entre si é a existência de uma mercadoria na qual todas elas sejam convertíveis. Assim como o aparelho digestivo amalgama indistintamente todos os alimentos ingeridos, antes de produzir a massa fecal a partir deles, o dinheiro relaciona-se da mesma maneira com todas as mercadorias nas quais pode converter-se. O vínculo entre dinheiro e fezes é estabelecido enfaticamente por Freud (1976a, p. 179):

As conexões entre os complexos do apego ao dinheiro e da defecação, aparentemente tão diversos, afiguram-se as mais extensas. (...) Na realidade, onde quer que tenham predominado ou ainda persistam as formas arcaicas do pensamento – nas antigas civilizações, nos mitos, nos contos de fadas e superstições, no pensamento inconsciente, nos sonhos e nas neuroses – o dinheiro é intimamente relacionado com a sujeira.

Para Freud (1986, p. 295), o interesse pelo dinheiro não é próprio da criança: “Acrescento a definição de ‘felicidade’ (se é que ainda não lhe falei sobre ela há muito tempo): a felicidade é a realização retardada de um desejo pré-histórico. É por essa razão que a riqueza traz tão pouca felicidade. O dinheiro não foi um desejo da infância”. Mas o dinheiro está destinado a tomar o lugar infantil das fezes, e essa relação de sucessão permite associá-los:

Sabemos que o interesse erótico original na defecação está destinado a extinguir-se em anos posteriores. Nessa ocasião aparece o interesse pelo dinheiro, que não existia na infância. Isso facilita a transferência da impulsão primitiva, que estava em processo de perder seu objetivo, para o nosso objetivo emergente (FREUD, 1976a, p. 180).

Como, num outro plano, o papel das fezes como moeda de troca passa para o falo, é possível reescrever a equivalência dinheiro \Leftrightarrow fezes como dinheiro \Leftrightarrow falo. Lacan chama o falo de “significante sem par” (LACAN, 1966, p. 642), de “simulacro” (ibid., p. 690), e refere-se de forma similar ao “significante mais aniquilador que existe de toda significação, a saber o dinheiro” (ibid., p. 37), a “esse lado de *puro significante* que há no dinheiro” (LACAN, 1998, p. 52, destaque do autor).

E aqui fazemos o percurso de volta da linguagem à lei: o estatuto especial do dinheiro depende de uma autoridade que endosse a abstração de valor nele contida e o padronize, uma

instância pública que garanta a mediação entre os créditos e os débitos privados nele expressos. Aristóteles (2001, p. 100) assinala que o dinheiro “tem este nome (*nômisma*) porque existe não por natureza, mas pela lei (*nomos*), e porque está em nosso poder mudá-lo e torná-lo inútil” (é daí aliás que derivam, em português, “numisma”, “numismática” etc.). Entre outras coisas, a autoridade assegura que uma moeda cunhada em metais preciosos preserve seu valor de face a despeito do desgaste material trazido pelo uso. A etimologia, nesse ponto, vem novamente em nosso socorro: Isidoro de Sevilha (2004, p. 1135) observa que “a moeda se chama assim porque adverte (*monere*) para não cometer fraude alguma, nem no metal nem no peso”. No mercantilismo, o papel do dinheiro como significante é reforçado, pois seu valor é definido simbolicamente, separa-se o peso da moeda de seu valor: “É por ser moeda que o ouro é precioso. Não o inverso” (FOUCAULT, 1985, p. 189). O papel-moeda, que começa a ser emitido na Europa e na América do Norte no século XVII, atesta um grau mais acentuado de virtualização do simbólico: sua condição de dinheiro, em vez de mero papel pintado, depende inteiramente do aval de uma autoridade reconhecida. É significativo, observa Marx (1975b, p. 873), que, “na Inglaterra, quando deixaram de queimar feiticeiras, começaram a enforcar falsificadores de bilhetes de banco”. Durante muito tempo ainda se mantém a prática de vincular o papel-moeda a uma reserva de valor entesourada sob a forma de metais preciosos. Mais um passo na virtualização simbólica, que marca o fim de uma era, é dado quando Nixon, em 1971, susta a convertibilidade entre o dólar, moeda de referência internacional, e o ouro. Note-se que a aura simbólica do dinheiro é obtida graças a uma sobredeterminação de elementos: além dos cuidados para prevenir sua falsificação, as notas trazem ao mesmo tempo referências a órgãos do Estado, assinaturas de autoridades econômicas, frases alusivas à divindade (“In God we trust”, no dólar americano; “Deus seja louvado”, no real brasileiro), símbolos nacionais, efigies de personagens históricas.

Entre os gregos, já se verifica um certo refinamento do simbólico no âmbito do dinheiro: os elementos simbólicos ligados tanto à lei quanto à linguagem tornam-se mais abstratos.

E a moeda *stricto sensu* não é mais, como no Oriente, uma barra de metal precioso que se troca por qualquer espécie de mercadoria, porque oferece a vantagem de se conservar intacta e de circular facilmente; tornou-se um signo social, o equivalente e a medida universal do valor. O uso geral da moeda cunhada conduz a elaborar uma noção nova, positiva, quantificada e abstrata do valor (VERNANT, 1973, p. 314).

Paralelamente, a moeda é liberada dos elementos imaginários a ela acoplados.

No plano intelectual, a moeda cunhada substitui a imagem antiga, toda carregada de potência afetiva e de implicações religiosas, de uma riqueza feita de *hubris*, pela noção abstrata do *nomisma*, padrão social de valor, artifício racional permitindo estabelecer entre realidades diferentes uma medida comum e assim igualizar a troca enquanto relação social (VERNANT, 2000, p. 92-93).

Para Heráclito, “por fogo se trocam todas (as coisas) e fogo por todas, tal como por ouro mercadorias [χρήματα] e por mercadorias ouro” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1973, p. 93). Aristóteles afirma que “por ‘riquezas’ [χρήματα] entendemos todas as coisas cujo valor é mensurável pelo dinheiro” (ARISTÓTELES, 2001, p. 71). Gradativamente, comenta Vernant (1973, p. 316), “discerne-se aqui o modo pelo qual o uso da moeda pôde substituir o conceito antigo, qualitativo e dinâmico, da coisa como *physis*, por uma noção abstrata, quantitativa e econômica da coisa como mercadoria”. Também em latim o aspecto abstrato do dinheiro aparece de forma paradigmática: “O *nummus* (dinheiro) deu nome ao número, impondo este vocábulo por causa de seu frequente emprego” (ISIDORO DE SEVILLA, 2004, p. 415).

A tendência à virtualização, no limiar da modernidade, é outra inflexão marcante na dimensão simbólica do dinheiro.

Com a dissolução do Império Romano, a Europa vive durante séculos uma grande fragmentação econômica e política. A divisão de trabalho e o comércio são pouco desenvolvidos, as estradas ruins e perigosas, os meios de transporte precários. Cada região é relativamente autárquica, limitando-se a consumir aquilo que produz. Na França, por

exemplo, fabrica-se vinho mesmo em áreas onde depois se mostra antieconômico fazê-lo, enquanto noutras mais propícias à vinicultura a especialização só vem mais tarde (ELIAS, 2000, p. 205-206). Carlos Magno desloca-se com sua corte, ao longo do ano, entre suas várias possessões, pois é mais fácil consumir os bens *in loco* do que transportá-los para um único sítio (ibid., p. 223-224). Predomina uma economia de escambo, com pouca intermediação entre produtores e consumidores. A riqueza e o poder não são medidos pela quantidade de dinheiro, mas de terra, e é por ela que se guerreia. Gradualmente, a divisão do trabalho evolui, a interdependência das diferentes regiões cresce, os intermediários multiplicam-se, o volume de trocas aumenta. E, com isso, amplia-se a utilização do dinheiro, que acaba dando um salto para um nível inédito; há uma mudança da terra para o dinheiro como representante de riqueza. O uso do dinheiro é pois um fator importante da modernização.

A monetização da economia depende do desenvolvimento de um poder central, necessário para garantir não apenas o valor da moeda, mas a existência mesma de uma economia baseada em trocas monetárias: a aquisição de bens por meio da violência, em lugar da troca, só é coibida pelo monopólio público e centralizado da força. Mas, por sua vez, a monetização da economia acaba propiciando o fortalecimento da burguesia e do próprio poder central, em detrimento dos senhores feudais. Enquanto estes dependem basicamente de um setor agrário estagnado, a burguesia tem muito mais a lucrar com a expansão da divisão do trabalho e do comércio. O processo intensifica-se no século XVI, quando a Europa é inundada por metais preciosos extraídos da América, que provocam inflação: os nobres, presos aos rendimentos fixos fornecidos pela terra, empobrecem; já a burguesia, com maior flexibilidade para gerar riqueza, prospera. Em virtude de seu monopólio para instituir e coletar impostos, a realeza beneficia-se com o sucesso burguês. A receita tributária, que pode

usar a seu alvedrio, dá ao soberano margem mais ampla de ação, permitindo-lhe pagar uma vez só, em dinheiro, pelos serviços que lhe são prestados, ao passo que antes, para saldar suas dívidas, tinha de abrir mão de domínios e comprometia de algum modo seu poder. Em particular, o rei reduz progressivamente sua dependência em relação aos préstimos militares dos nobres recrutando mercenários, antes que se constituam exércitos nacionais permanentes. As mudanças na tecnologia bélica atuam na mesma direção. “Desde a invenção da pólvora, não há mais praça que seja inexpugnável” (MONTESQUIEU, 2005, p. 148). Muralhas de cidadelas outrora inconquistáveis esboroam sob o impacto de projéteis de canhão, cavaleiros em armaduras não são páreo para a infantaria equipada com armas de fogo; os novos armamentos têm um custo e favorecem quem possui mais recursos, argumenta Engels (1979, p. 146) contra Dühring (para quem é a violência e não o dinheiro a fonte última de poder). Com o tempo, são os nobres que se tornam dependentes do rei e passam a gravitar ao redor dele; de guerreiros, tornam-se cortesãos. A monarquia absolutista emerge assim como um ponto de equilíbrio entre a burguesia ascendente e a aristocracia em declínio. Nos termos de Deleuze e Guattari, se o capitalismo desterritorializa por um lado, ele reterritorializa de outro. Favorecido pela monetização, que expressa a virtualização do saber, o absolutismo é uma etapa intermediária que precede e prepara a virtualização da autoridade, como será mostrado no capítulo V.

A monetização da economia é acompanhada por outros desenvolvimentos simbólicos que facilitam a mensuração do valor das mercadorias. Um marco decisivo é a publicação, em 1202, pelo matemático Leonardo de Pisa, de cognome Fibonacci, do *Liber Abbaci*, o primeiro tratado de aritmética econômica, responsável também pela difusão dos algarismos arábicos no mundo ocidental (vale notar ainda que esse livro introduz no Ocidente a série de Fibonacci, já conhecida na Índia, com a qual Lacan trabalha extensamente no *Seminário*

XVI). No mesmo diapasão, um papel importante é reservado à contabilidade. No sentido mais geral, esta não é novidade; registros contábeis são encontrados na Babilônia e no Egito dos faraós. A parábola bíblica dos talentos (Mt 25), por exemplo, faz referência à prestação de contas:

Será também como um homem que, tendo de viajar para o exterior, reuniu os empregados e lhes confiou os bens. A um deu cinco talentos, a outro dois e ao terceiro um, segundo a capacidade de cada um deles. Depois partiu (...). Passado muito tempo, voltou o senhor daqueles empregados e lhes pediu as contas (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 1206).

Mas no início da modernidade há uma revolução na contabilidade: o método da contabilidade dupla, utilizado pelos comerciantes venezianos e descrito pela primeira vez, de forma completa e sistemática, por Luca Pacioli, conhecido como “pai da contabilidade”. Arrighi associa o início da modernidade capitalista à contabilidade dupla (JAMESON, 2002, p. 37); Weber demonstra como os princípios da economia monetária burguesa se enraízam na contabilidade do sistema patrimonial (ADORNO, 1986, p. 150). A contabilidade representa um passo adiante em termos de abstração, pois, como observa Ong, não demanda nenhum conhecimento sobre a natureza das mercadorias inventariadas, mas apenas o domínio dos princípios da escrituração comercial (McLUHAN, 1977, p. 241). Simone Weil (1951, p. 216-217), em 1937, diante de uma plateia de operários, sintetiza dessa maneira o papel central da contabilidade no capitalismo:

A sociedade burguesa é atacada de uma monomania: a monomania da contabilidade. Para ela, só tem valor aquilo que se pode contar em francos e em centavos. Ela não hesita jamais em sacrificar vidas humanas a cifras que ficam bem no papel, como as do orçamento nacional ou de balanços industriais. Nós todos sofremos um pouco o contágio dessa ideia fixa, deixamos igualmente hipnotizar pelas cifras.

A generalização do valor mercantil nas diferentes esferas da vida, e em particular o papel fundamental do dinheiro, testemunham a ascensão do saber formalizado na modernidade capitalista, como agente no discurso triunfante da universidade. A propósito da aposta de Pascal, Lacan comenta que “a vida em sua totalidade se reduz aí ela própria a um elemento de valor” (LACAN, 2006a, p. 18). Subjaz pois à aposta a função de mercado, algo

que não é tão surpreendente se considerarmos que Pascal chegou a envolver-se em negócios, tendo comercializado a calculadora de sua lavra e inaugurado uma linha de ônibus em Paris. Em Bacon também encontramos uma metáfora que reflete o novo paradigma: “A fortuna”, diz ele (BACON, 1906, p. 67), “é como o mercado, onde muitas vezes, se pudessem esperar os preços irão baixar”. Num esboço de *A riqueza das nações*, Adam Smith (1965, p. 344-345) afirma que o indivíduo médio compra seus conhecimentos e ideias como se fossem qualquer mercadoria:

Quase tudo que ele sabe foi adquirido de segunda mão, através de livros, de instruções literárias que ele pode ter recebido em sua juventude, ou de conversas que ele pode ter tido com homens de Conhecimento. Somente uma parte muito pequena disso, ele verá, foi o produto de suas próprias observações ou reflexões. Todo o resto foi comprado, do mesmo modo que seus sapatos ou suas meias, daqueles cujo negócio é elaborar e preparar para o mercado aquelas espécies particulares de mercadorias. É dessa maneira que ele adquiriu todas as suas ideias gerais relativas aos grandes temas de Religião, moral e governo, a respeito de sua própria felicidade ou daquela de seu país.

Diante de um grupo de nova-iorquinos entretidos numa conversa, o protagonista de *Martin Chuzzlewit*, de Dickens (1965, p. 299), observa: “Dólares. Todas as suas preocupações, esperanças, alegrias, afeições, virtudes e associações pareciam ser fundidas em dólares”. Papai Gobseck, personagem de Balzac, condensa assim sua experiência de vida: “Se o senhor tivesse vivido tanto quanto eu, saberia que só existe uma coisa material, cujo valor é bastante certo para que um homem se preocupe com ela. Essa coisa é o OURO. O ouro representa todas as forças humanas” (BALZAC, 1954, p. 465, destaque do autor). E argumenta: “Nossas fantasias exigem tempo, meios físicos ou cuidados. Pois bem! o ouro contém tudo em germe, dá tudo realizado” (ibid., p. 465). Se o materialismo de Marx revela o verdadeiro sentido do idealismo hegeliano, Balzac vê um substrato material no espírito da sociedade capitalista: “Não é a vida uma máquina à qual o dinheiro imprime movimento? Fique sabendo: os meios confundem-se sempre com os fins: nunca se poderá separar a alma dos sentidos, o espírito da matéria. O ouro é o espiritualismo das vossas sociedades atuais” (ibid., p. 471). Essa última frase ecoa no *Monsieur Teste* de Valéry (1997, p. 29): “O ouro é como o espírito da

sociedade”. A autonomização significativa é ainda maior no capitalismo financeiro. Sob o capitalismo, resume Marx (2003, p. 48, destaque do autor), tudo existe como valor de troca e o dinheiro é a medida desse valor:

O dinheiro é o Deus zeloso de Israel, diante do qual não pode legitimamente prevalecer nenhum outro Deus. O dinheiro humilha todos os deuses do homem e os converte em mercadoria. O dinheiro é o *valor* geral de todas as coisas, constituído em si mesmo. Portanto, despojou o mundo inteiro de seu valor peculiar, tanto o mundo dos homens como a natureza.

Tipografia e valorização do saber

Se o alfabeto fonético, que marca uma inflexão simbólica na Antiguidade, foi criado pelos fenícios para uso comercial, a tipografia, que potencializa os efeitos daquele e assinala a inflexão simbólica da modernidade, está estritamente relacionada com o capitalismo. O aspecto significativo do dinheiro permite aproximá-lo da escrita, e especificamente de sua forma moderna, a tipográfica. “Claro que o capitalismo se serviu e ainda se serve da escrita; é que não só a escrita é comparável à moeda como equivalente geral, como as funções específicas da moeda no capitalismo passaram pela escrita e pela impressão, e continuam em parte a passar por lá” (DELEUZE; GUATTARI, s.d., p. 192). Prosseguindo a analogia, poder-se-ia quicá aproximar o escritor ou jornalista de um comerciante que compra e vende quinquilharias, cada qual oferecendo a sua maneira – em seu próprio código – um equivalente geral às realidades díspares que o circundam (GOUX, 2000, p. 100). A tipografia facilita a padronização e transmissão de documentos e informações. Entre os usos de material impresso essenciais para os negócios incluem-se os formulários burocráticos em geral e os livros de contabilidade – e não é lícito dizer que o capitalista se relaciona com seu entorno como quem computa entradas e saídas em um livro-caixa? Um dos primeiros livros de grande sucesso é a obra pioneira em que Pacioli descreve o sistema de contabilidade dupla, *Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalita*, publicada em 1494. E os numerais arábicos só triunfam em definitivo com a tipografia (McLUHAN, 1977, p. 247).

A mecanização do mister do copista medieval, que antecipa a de outras atividades manuais (e essa mudança do artesanato para a mecanização progressiva, como vimos, serve como metáfora da mudança no Outro), impulsiona um novo período. Em seu texto seminal sobre “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, Benjamin (1985a, p. 166) destaca “as gigantescas transformações provocadas pela imprensa – a reprodução técnica da escrita”. A tecnologia da comunicação é o protótipo da tecnologia industrial. A prensa de tipos móveis é a primeira máquina de produção em massa, e algumas das primeiras gráficas já constituíam verdadeiras fábricas. Um século após a invenção de Gutenberg, Boaistuau (1604, p. 226) observa: “Seus efeitos são tão miraculosos, e executados com tal celeridade e diligência, que um só homem em um dia natural comporá mais caracteres que o mais rápido escritor poderá escrever com a pena no espaço de dois anos”. No mundo das mercadorias, o material impresso tem valor paradigmático. “Graças a Gutenberg”, comenta Victor Hugo (2000, p. 130), “o exemplar não é mais esgotável. Todo exemplar é germe, e tem em si seu próprio renascimento possível em milhares de edições; a unidade está grávida do enumerável”. Essa inovação conforma-se perfeitamente ao espírito do capitalismo nascente. McLuhan (1977, p. 177) destaca o pioneirismo do livro como mercadoria em série: “Do mesmo modo que a palavra impressa foi a primeira coisa produzida em massa, foi também o primeiro ‘bem’ ou ‘artigo de comércio’ a repetir-se ou reproduzir-se uniformemente”. Essa tendência estende-se pela modernidade: no século XX, “o carro e a linha de montagem se haviam tornado a última expressão da tecnologia de Gutenberg; ou seja, da tecnologia de processos uniformes e repetitivos aplicados a todos os aspectos do trabalho e da vida” (McLUHAN, 1979, p. 250). Já o jornal, observa Anderson (1991, p. 35), antecipa o modelo de obsolescência planejada, que no século XX se estende aos bens duráveis. É interessante notar ainda que os termos “clichê” e “estereótipo”, surgidos a partir de técnicas tipográficas

posteriores a Gutenberg, se incorporam ao vocabulário para designar algo estandardizado (EISENSTEIN, 1968, p. 27).

No início da modernidade, muitos saberes práticos começam a ser descritos em livros (BURKE, 2003, p. 22-24), o que contribui para a quebra dos segredos técnicos antes monopolizados pelas guildas de artesãos (ibid., p. 80) – e portanto para a crise do regime das corporações medievais. Essa prática culmina na *Enciclopédia ou Dicionário lógico das ciências, artes e ofícios*, dirigida por Diderot e d’Alembert no século XVIII, que se apresenta como um ambicioso projeto de mapeamento do conhecimento humano – o termo “*encyclopédie*”, esclarece Diderot, em sua origem grega remete ao círculo, e deve ser tomado no sentido de “encadeamento das ciências” (apud DARNTON, 1988, p. 251). Ela faz tábua rasa das distinções entre temas com foro maior ou menor de nobreza, mesclando, ao capricho da ordem alfabética, abstratas questões metafísicas e prosaicas descrições de ofícios. O funcionamento de instrumentos e máquinas é exposto aí minuciosamente: “O que mais impressiona na máquina enciclopédica é a ausência de mistério; não existe nela nenhum ponto oculto (mola ou cofre) que esconda magicamente a energia como acontece com as nossas máquinas modernas” (BARTHES, 1986, p. 29).

A tipografia é desde o início um empreendimento tipicamente capitalista:

Desde a origem, a tipografia apareceu como uma indústria regida pelas mesmas leis que as outras, e o livro como uma mercadoria que os homens fabricavam antes de tudo para ganhar sua vida – ainda que, como os Alde ou os Estienne, eles fossem ao mesmo tempo humanistas e sábios (FEBVRE; MARTIN, 1971, p. 165).

O modelo do mercado, em que o protagonismo da figura cede lugar ao da função de autoridade, propaga-se ao mundo dos livros. “Os livros tornaram-se artigos massificados, cada exemplar era um mercadoria, um artigo comercial, uma unidade intercambiável de riqueza econômica como qualquer outro produto básico de consumo” (FISCHER, 2006, p. 200). Na Idade Média, os códices (manuscritos em folhas de pergaminho encadernadas, que

antecipam os livros impressos em papel) são armazenados e copiados principalmente nos mosteiros. São em geral escritos em latim e predomina neles, evidentemente, a temática religiosa cristã. O acesso a esse material é limitado também pela baixa taxa de alfabetização da população. A Igreja, portanto, concentra o conhecimento. Com a invenção de Gutenberg, o controle sobre a reprodução de livros migra para o mercado. Doravante, é a demanda que decide os títulos a ser publicados e as próprias características físicas do material impresso. Fica mais fácil também o acesso do autor a seus leitores, como comenta Montaigne (1972, p. 309): “Só tenho contato com o público porque me sirvo da tipografia, mais rápida e cômoda do que a escrita comum”. Com isso, na sociedade moderna há uma descentralização do conhecimento, que contrasta com a hegemonia até então da tradição.

Ademais, a tipografia põe em xeque a oralidade, um dos pilares das sociedades tradicionais. A leitura de materiais impressos ganha prestígio em relação à transmissão pela voz, tendência detectada igualmente por Montaigne (1972, p. 469): “Que pensar desde povo que só aceita testemunhos escritos, que só acredita nos homens quando falam por meio de livros (...)? Nossas tolices, a seu ver, adquirem dignidade quando impressas; e dizer ‘li’ é para ele muito mais importante do que ‘ouvi’”. A predominância da visão sobre os demais órgãos de sentidos, aliada à regularidade e à padronização introduzidas na visualidade, favorecem a concentração mental e o pensamento abstrato (McLUHAN, 1977, p. 177), contribuindo, tal como a monetização das relações econômicas, para a crescente complexidade da vida moderna.

Outras aplicações possíveis do esquema dos discursos

Enquanto o lado esquerdo do algoritmo do discurso da universidade representa o processo de virtualização da autoridade na modernidade, o lado direito capta o mecanismo da

produção subjetiva. Em termos de economia política, o que se produz na era moderna é o trabalhador livre – o sujeito por excelência do capitalismo. Liberado da servidão, o trabalhador não é mais um mero meio de produção, como o escravo ou o servo. Ao mesmo tempo, entretanto, ele não possui meios de produção, como o camponês que lavra a terra que lhe pertence. Isso implica que ele não pode trabalhar por sua própria conta, ou seja, ele se converte em assalariado. O surgimento do trabalhador livre ocorre no contexto da mudança da fonte da autoridade na economia – a decomposição do modo de produção feudal e a ascensão do mercado.

A natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro ou de mercadorias, e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Esta relação não tem sua origem na natureza, nem é mesmo uma relação social que fosse comum a todos os períodos históricos. Ela é evidentemente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, do desaparecimento de toda uma série de antigas formações da produção social (MARX, 1975a, p. 189).

Aos fatores históricos iniciais, junta-se a extração da mais-valia (a , no lugar do outro), que mantém o trabalhador livre reduzido, nos termos de Marx (1971, p. 418) nos *Grundrisse* (uma espécie de rascunho de *O capital*), “à capacidade viva de trabalho, em sua indigência despojada de substância e subjetiva” ($\$$, no lugar da produção, numa definição lacaniana *avant la lettre*), privando-o das condições de intervir no processo produtivo, exceto através da venda de sua força de trabalho. Ou, noutros termos:

Um sujeito é o que pode ser representado por um significante para um outro significante. Isso não está calcado sobre o fato de que, no que Marx decifra, a saber a realidade econômica, o sujeito do valor de troca é representado para o valor de uso? É nessa falha que se produz e que cai o que se chama a mais-valia (LACAN, 2006a, p. 21).

Na linha inferior do discurso da universidade, a disjunção de impotência $S_1 // \$$ significa aqui que não há uma medida comum, um ponto de convergência para o capitalista e o trabalhador. O primeiro é movido pelo desejo de acumulação, o segundo pelo desejo de sobrevivência; por conta da extração da mais-valia, o segundo não tem como converter-se no primeiro. Seus interesses díspares, mas complementares, reforçam-se mutuamente, e essa

dinâmica perpetua o ciclo.

Ao lado do discurso da universidade, quem mais contribui para caracterizar o capitalismo é o presumido oposto daquele, o discurso da histeria. O primeiro está associado à produção; o segundo, ao consumo. Produção e consumo são eixos paralelos: já no século XVIII, junto com a Revolução Industrial, ocorre a primeira revolução do consumo. A leitura do consumo pelo viés da histeria é proposta por Schutzman (1999) e Kehl (2004). E não é difícil definir as diferentes facetas do consumo no âmbito do discurso da histeria – tudo parece encaixar-se naturalmente. Na posição do agente, coloca-se o próprio consumidor, como sujeito dividido ($\$$). Ele não tem acesso ao objeto causa de seu desejo (a), na posição da verdade. Por isso, indaga sobre seu desejo a alguém, na posição do outro, que funciona portanto como um senhor (S_1) – o publicitário, digamos. Como observa Baudrillard (1986, p. 314), o consumidor pode ler a qualquer instante na publicidade “o que ele é e o que ele deseja”; ora, tal é precisamente a expectativa do sujeito histórico diante do senhor. A publicidade produz um saber (S_2) sob a forma de uma fantasia que tenta dar conta do desejo do consumidor. Como, em virtude da disjunção $a \rightarrow S_2$, isso não acontece (sempre há um resto), o processo repete-se indefinidamente. Mantido insatisfeito, o consumidor eventualmente cede aos apelos de novos senhores (S_1), que acenam com outras fantasias (S_2) para vender outros produtos.

O significante-mestre (S_1), com o qual o sujeito se identifica, pode assumir várias formas. Figuras idealizadas são alvos mais óbvios de identificação, atraindo fãs e seguidores que nelas se inspiram, inclusive quanto a escolhas e decisões de consumo. É possível também identificar-se com um grupo que se aglutina via hábitos de consumo compartilhados. Pode ocorrer ainda que o sujeito, esforçando-se para assimilar as tendências dominantes no mercado, se identifique genericamente com outros. E os outros imitados pelo consumidor

podem, naturalmente, ser puramente ficcionais, como sói acontecer na publicidade. Na medida em que o sujeito se identifica com outrem, o objeto desejado por este tende a transformar-se também no objeto de seu desejo – a identificação migra do outro para o objeto do desejo do outro, estabelece-se diretamente com o objeto. No fundo, o consumidor tem consciência de que as mercadorias são entes inanimados, criados industrialmente; a despeito disso, ele tende a impregná-las de conteúdos emocionais e subjetivos, a tratá-las como extensões de sua identidade. E as corporações, por sua vez, reconhecendo que seu negócio não consiste exatamente nos produtos enquanto objetos palpáveis, investem em imagens e valores intangíveis agregados a eles, produzindo um saber (S_2) com o escopo de seduzir. Do ponto de vista laciano, não cabe falar em necessidade, natural ou artificial – a necessidade é uma característica animal, no ser humano o que existe é o desejo. Este sim não tem nada de natural, sendo construído pela fantasia. Além do mais, ele carece de objeto – o objeto *a* não é o objeto do desejo, mas o objeto *causa* do desejo; não é a rigor um objeto, mas uma *falta*. A insatisfação, que reflete a disjunção entre S_2 e *a*, manifesta-se sob a forma do que seria aparentemente o oposto da identificação – a busca de diferenciação. Decisões sobre a aquisição de bens muitas vezes são condicionadas pela competição por status com os semelhantes – vizinhos, colegas, membros do mesmo grupo social. A rivalidade contribui para o dinamismo do universo do consumo, pois a receita comezinha para destacar-se é introduzir novas tendências, ou seja, novos significantes-mestres. Na clássica pirâmide do consumo, o vértice é ocupado pelos *trendsetters* e a base pela grande massa que adere por último. O ciclo vital de cada nova moda é representado assim pelo percurso descendente de um significante-mestre na pirâmide. Nos pontos intermediários desse percurso, temos impulsos tautócronos, de identificação com quem está acima e de diferenciação em relação a quem está abaixo.

Quem se engaja em relações contratuais particulares tem uma visão bastante limitada da estrutura como um todo. Para compensar essa limitação, há uma tendência a idealizar essa estrutura, atribuindo-lhe uma causalidade final, transformando-a numa espécie de Providência. Com o deslizamento de S_1 na posição da verdade para a posição do agente, o discurso do senhor desdobra-se a partir do discurso da universidade, reaparece o Outro não barrado. Na frase clássica de Adam Smith (1996, p. 438), o indivíduo participante do mercado “é levado como que por mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções”. Não por acaso essa frase é convertida em mantra do liberalismo: se na relação específica de trabalho a causa final está claramente do lado do burguês, a concepção de uma mão invisível do mercado acena para uma causa final que transcende igualmente burgueses e trabalhadores, esbatendo magicamente suas diferenças. Numa fórmula similar, que sugere de forma ainda mais explícita a existência de um elemento mítico no coração da ordem capitalista, Adam Smith fala de um “espírito escondido” no mercado. A rigor, sabemos muito bem que não há um Outro do Outro no mercado, mas postulamos sua existência ao agir, injetamos no mercado um certo componente imaginário para dar-lhe consistência. Quem vai abrir uma loja num dado local e faz um cálculo (com maior ou menor detalhamento) de viabilidade econômica, considerando quantas pessoas passam por ali diariamente, especulando sobre suas características demográficas etc., raciocina como se quisesse dimensionar a mão invisível que vai impelir as pessoas para dentro de sua loja. Se o mercado funciona como um mecanismo morto, ele pode ser imaginariamente dotado de um espírito vivo, passando a representar um Outro não barrado: seja na relação de familiaridade que o operário desenvolve com a máquina, seja na demonização da máquina pelos ludditas, seja nas criações da ficção científica a partir de *Frankenstein ou o moderno Prometeu*, romance de Mary Shelley publicado em 1818. O mercado financeiro, onde o grau de

abstração é maior, é particularmente suscetível a uma antropomorfização, que lhe atribui humores e vontades (“o mercado reagiu mal a tal notícia”), ou a um fetichismo animal (os movimentos da bolsa são comparados ao de um urso quando se orientam para baixo, e aos de um touro quando inclinados para cima; um gesto tradicional entre os operadores de Wall Street, ao chegar ao trabalho, é esfregar suas pastas na estátua de um touro situada em frente à bolsa). A imaginarização do mercado como Outro pode envolver a projeção de uma perspectiva moral sobre a realidade econômica, seja com contornos mais ingênuos – “a propriedade é o roubo”, de Proudhon (1971, p. 12) – ou mais perversos – a identificação do espírito predatório do capitalismo com os judeus pelo nazismo.

No extremo oposto ao do discurso do senhor, podemos dizer que o discurso do analista aponta para a dissolução do mercado – aquilo que, no linguajar marxista, corresponde ao “salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade” (ENGELS, 1983, p. 77).

CAP. III – DEUS E A CIÊNCIA MODERNA

Mito, religião, filosofia e discurso do senhor

“O que vem lá do início tem um nome – é o mito”, declara Lacan (1991, p. 126).

O mito engaja toda a sociedade, é compartilhado coletivamente. Além disso, ele tem um aspecto totalizante: “É característica do mito, diante de um problema, pensá-lo como homólogo a outros problemas que surgem em outros planos: cosmológico, físico, moral, jurídico, social etc. E analisar tudo em conjunto” (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 196). A explicação mítica é abrangente porque nas sociedades pré-modernas, predominantemente rurais e orais, todos esses planos estão ligados, cada um deles constitui uma faceta do que Mauss, na expressão consagrada do “Ensaio sobre o dom”, chama de fato social “total”:

Tudo se mistura, tudo aquilo que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas – até aquelas da proto-história. Nesses fenômenos sociais “totais”, como propomos chamá-los, exprimem-se de uma vez e num só golpe todas os tipos de instituições: religiosas, jurídicas e morais (e estas, políticas e familiares ao mesmo tempo), econômicas (e estas supõem formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, da prestação e da distribuição), sem contar os fenômenos estéticos aos quais conduzem esses fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições (MAUSS, 1999, p. 147).

Pode-se dizer que, nessas sociedades, o Outro assume a forma do mito. Devido a sua natureza abrangente, o mito dá conta de tudo que acontece a seu redor, observa Lacan (1981, p. 226):

É graças a seus mitos que o primitivo se acha aí na ordem das significâncias. Ele tem chaves para todas as espécies de situações extraordinárias. Se ele se põe em ruptura com tudo, os significantes o suportam ainda, por exemplo dizendo-lhe exatamente a forma de punição que comporta sua saída, a qual pôde produzir desordens. A regra impõe-lhe seu ritmo fundamental.

Esse impulso abrangente do mito engloba também o real. Para Lacan, o mito encobre a impossibilidade – o real – com a ficção. Numa fórmula consagrada, é uma verdade com uma estrutura de ficção (LACAN, 1994, p. 253). Como diz o verso de Pessoa (1985, p. 72) que abre o poema “Ulisses”, de *Mensagem*, “o mito é o nada que é tudo”. Na interpretação que Jakobson faz desse verso, “o herói não tendo existido e assim não sendo mais do que um

nada no nível histórico, nos bastou completamente e foi portanto um *tudo* no nível sobrenatural” (JAKOBSON, 1970, p. 101, destaques do autor). Lacan (1978, p. 268, destaque do autor) expressa-se de forma semelhante: “Que uma coisa exista *realmente* ou não, isso tem pouca importância. Ela pode perfeitamente existir no sentido pleno do termo, mesmo que não exista realmente”. A combinação de verdade e ficção corresponde ao dizer pela metade (*mi-dire*): “O dizer pela metade é a lei interna de toda espécie de enunciação da verdade, e o que o encarna melhor é o mito” (LACAN, 1991, p. 127). O xamã ou feiticeiro fornece ao doente e à sociedade um mito que dá conta do real, daquilo que é não-simbolizável. A magia, definida como “ciência falsa ou menor” (LACAN, 1966, p. 870), faz apelo explicitamente ao inacessível, ao misterioso: “O saber caracteriza-se nela não apenas por manter-se velado para o sujeito da ciência, mas por dissimular-se como tal” (ibid., p. 871).

Em que pese o aspecto totalizante do mito, Lacan afirma que as “sociedades chamadas primitivas” se caracterizam por “não serem dominadas pelo discurso do senhor” (LACAN, 1991, p. 105). E mais precisamente: “A configuração mito-ritual, que é a melhor maneira de apreendê-las, não implica forçosamente a articulação do discurso do senhor” (LACAN, 2006b, p. 26). Ele não explicita porque o mito ainda não é o discurso do senhor, mas deixa entrever que algo mais se faz necessário, um refinamento do simbólico, para que esse discurso assome em sua plenitude.

A rigor, o início do questionamento do mito remonta à Grécia antiga. Na epopeia homérica, escreve Jaeger (1986, p. 131), “é tão estreita a interpenetração do elemento racional e do ‘pensamento mítico’, que mal se pode separá-los”. Geralmente, todavia, o marco inaugural do pensamento abstrato é situado mais tarde, identificando-se com a nova forma de reflexão sobre a natureza que surge nas cidades gregas da Ásia Menor:

Se o advento da filosofia, na Grécia, marca o declínio do pensamento mítico e os começos de um saber de tipo racional, pode-se fixar a data e o local de nascimento da razão grega,

estabelecer seu estado civil. É no começo do século VI [a.C.], na Mileto jônica, que homens como Tales, Anaximandro, Anaxímenes inauguram um novo modo de reflexão (VERNANT, 2000, p. 100).

E, noutra obra, Vernant (1973, p. 293) comenta: “Na Escola de Mileto, o logos ter-se-ia pela primeira vez libertado do mito como as escaras caem dos olhos do cego”. Platão e Aristóteles, por sua vez, aduzem um avanço em relação aos pré-socráticos, em termos de abstração e generalização.

O refinamento do simbólico entre os gregos, que abala a hegemonia do mito, tem relação com o desenvolvimento da escrita. Se a palavra tem relativa autonomia em relação à coisa, a palavra escrita vai ainda mais longe. Freud (1974c, p. 110), em *O mal-estar na civilização*, observa que “a escrita foi, em sua origem, a voz de uma pessoa ausente”. Essa pessoa ausente, o autor do discurso escrito, funciona como o pai em relação a ele, conforme o

Fedro:

É que a escrita, Fedro, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos; mas, se alguém lhe formula perguntas, cala-se cheia de dignidade. O mesmo passa com os escritos. És inclinado a pensar que conversas com seres inteligentes; mas se, com o teu desejo de aprender, os interpelares acerca do que eles mesmos dizem, só respondem de um único modo e sempre a mesma coisa. Uma vez definitivamente fixados na escrita, rolam daqui [e] dali os discursos, sem o menor discrimine, tanto por entre os conhecedores da matéria como [por entre] os que nada têm que ver com o assunto de que tratam, sem saberem a quem devam dirigir-se e a quem não. E, no caso de serem agredidos ou menoscabados injustamente, nunca prescindirão da ajuda paterna, pois por si mesmos são tão incapazes de se defenderem como de socorrer alguém (PLATÃO, 1975, p. 93-94).

A propósito dessa fala de Sócrates, Borges (1999a, p. 100) comenta que “o mestre escolhe o discípulo, mas o livro não escolhe seus leitores, que podem ser malvados ou néscios”. Isso lembra também a frase do gramático latino Terenciano Mauro, datada do século II ou III: “*Pro captu lectoris habent sua fata libelli*” (“Dependendo da recepção dos leitores, os livros têm seu próprio destino”). Referindo-se ao mesmo trecho de Platão, Derrida (1991, p. 97) afirma que a escrita é como um filho bastardo, abandonado, que vaga pelas ruas “como alguém que perdeu seus direitos, como um fora-da-lei, um desviado, um mau rapaz, um vagabundo ou um aventureiro”. Mais que isso: é um filho revoltado, perverso e – o que nos

interessa especialmente aqui – parricida (ibid., p. 98). Explorando o alcance psicanalítico dessa reflexão, podemos dizer que a escrita lança mão do princípio da simbolização no interior do próprio simbólico, reduplicando de certo modo o gesto fundador deste, o assassinato do pai. Com isso, ela imprime à simbolização um giro adicional, em direção a um novo patamar. Isso fica mais claro quando examinamos as condições que, como assinala Derrida apoiando-se em Vernant, favorecem a expansão da escrita: a utilização dela na vida política e o desenvolvimento da escrita fonética (ibid., p. 107n.1). Esta última implica uma depuração dos elementos imaginários presentes na escrita, e portanto um refinamento de seu estatuto simbólico. Vico (1999, p. 197) relaciona o advento da escrita fonética com a passagem de um modo de expressão poético/mítico para um modo de expressão abstrato/filosófico:

Dos hieróglifos e das letras heroicas fizeram-se poucas letras vulgares, como gêneros para conformarem vozes inumeráveis diversamente articuladas, razão pela qual se fez necessária a flor do engenho; com tais gêneros vulgares, das palavras e das letras, tornaram-se mais aguçadas as mentes dos povos e formaram-se abstrações, podendo daí provirem os filósofos, que formaram os gêneros inteligíveis.

Já a articulação da escrita com a organização da vida política significa que o refinamento do simbólico é posto a serviço da dimensão da lei. Como observa Isidoro de Sevilha (2004, p. 365), “o termo ‘lei’ vem de ‘ler’, já que está escrita”, em contraste com os costumes transmitidos oralmente.

O mito desempenha um importante papel nas sociedades pré-modernas, predominantemente orais e rurais. Mas, a partir do declínio de sua hegemonia, esse papel é numa boa medida exercido indiretamente, através da religião e da filosofia, nas quais ele se impregna. Num texto de juventude, Benjamin (1982, p. 166-167) afirma que apenas “sobrevive no Medievo a ideia formal da mitologia”, esvaziada no contexto do “espírito formalístico da época”. A crise do mito, observam Adorno e Horkheimer (1985, p. 21), consolida-se por influência do iluminismo moderno, que “reconheceu as antigas potências no

legado platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição”. De um outro ponto de vista, Lévi-Strauss chega a uma constatação similar: “Há um período da civilização ocidental em que o pensamento mítico se enfraquece e desaparece, em favor da reflexão científica, de um lado, e da expressão romanesca, do outro. Essa cisão ocorre no século XVII” (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 248).

Se os filósofos da escola de Frankfurt e o etnólogo francês têm uma visão crítica do percurso que leva ao triunfo do racionalismo científico na modernidade, não muito tempo antes o mesmo fenômeno soía despertar entusiasmo. Influenciado pelo esquema evolucionista do darwinismo, Frazer (1951, p. 796), no final do século XIX, vê na ciência a etapa culminante do progresso do homem: “O caminho do pensamento mais elevado, até onde podemos segui-lo, tem sido em geral da magia, passando pela religião, até a ciência”. Freud, que cita Frazer dezenas de vezes (embora quase todas essas citações se concentrem em *Totem e tabu*), também é tributário do otimismo oitocentista nesse ponto:

Pari passu com o controle progressivo dos homens sobre o mundo segue uma evolução de sua *Weltanschauung*, sua visão do universo como um todo. Cada vez eles se afastam mais de sua crença original na própria onipotência, elevando-se da fase animista para a religiosa e desta para a científica (FREUD, 1974b, p. 221-222).

Note-se que, no confronto entre *Weltanschauungen*, a ciência moderna é muitas vezes contraposta à religião, e não diretamente ao mito. Também em termos cronológicos, o período medieval, que precede imediatamente a modernidade, tende a ser associado mais à hegemonia da religião que à do mito. Mas a polaridade religião/ciência pode numa boa medida ser subsumida sob a polaridade mito/ciência. Graças à visão mítica do mundo nela embutida, a religião “satisfaz a sede de conhecimento do homem; faz a mesma coisa que a ciência tenta fazer, com os seus próprios meios, e nesse ponto entra em choque com ela” (FREUD, 1976g, p. 197). Assim, o que a ciência coloca em xeque é principalmente o aspecto

mítico da religião.

Nas duas vertentes que confluem na Idade Média e conduzem à modernidade, a judaico-cristã e a grega, o mito se liga a pensamentos totalizantes, nos campos respectivamente da religião e da filosofia. Em ambas, o ganho em abstração permite acentuar o sentido de completude e centralização já presente no mito. Este ainda não é o discurso do senhor, pois nele o significante-mestre ainda não está plenamente desenvolvido; a contribuição dos judeus e cristãos, de um lado, e dos gregos, de outro, que torna possível a emergência do discurso do senhor a partir do mito, é o fortalecimento do significante-mestre, o polo irradiador do discurso do senhor. Lacan sugere um elo entre o judaísmo e a inepção mesma do discurso do senhor: “Porque houve Javé, e porque um certo discurso se inaugurou que tento isolar este ano como o avesso do discurso psicanalítico” (LACAN, 1991, p. 158). O elo com o discurso do senhor é renovado e potencializado no cristianismo, que universaliza ainda mais Deus – enquanto o Deus dos judeus, malgrado todo o seu poder, se contenta em zelar por seu povo, o Deus dos cristãos aspira a abarcar toda a humanidade. Nesse caminho, a religião cristã encontra-se com a filosofia grega. “O discurso cristão, para por os pontos sobre os is, já que não duvidamos deles, é o herdeiro do discurso socrático, é o discurso do senhor *up to date*, do senhor último modelo” (LACAN, 1971-1972a, 10 de maio de 1972). E aqui se indica também a afinidade, recorrente em Lacan, entre a filosofia e o discurso do senhor. “Da última vez, fiz vocês entreverem o discurso filosófico como o que ele é, uma variante do discurso do senhor” (LACAN, 1975b, p. 40); “o real é como o discurso do senhor: é o discurso grego” (LACAN, 1973-1974, 23 de abril de 1974). Uma das razões dessa afinidade é o fato de que na filosofia, que surge entre os jônios buscando um princípio explicativo para o mundo, predomina um significante-mestre. Retomando a homofonia entre “*maître*” (senhor), e “*m’être*” (me ser), Lacan observa que o discurso do senhor coloca o acento no

verbo ser e remete assim à ontologia (LACAN, 1975b, p. 33). Além disso, o filósofo comporta-se como um senhor. “A filosofia em sua função histórica é essa extração, essa traição eu ousaria dizer, do saber do escravo, para obter dele a transmutação como saber do senhor” (LACAN, 1991, p. 22). E “quem pode negar que a filosofia nunca foi outra coisa que uma empresa fascinatória em benefício do senhor?” (ibid., p. 23). No *Menão*, de Platão, um escravo mostra-se capaz de, a partir de questões habilmente formuladas, chegar às respostas corretas – mais especificamente, ao conhecimento matemático sobre a raiz quadrada de dois: “Observa agora”, diz Sócrates a certa altura, “o que, em consequência de sua perplexidade, ele vai procurar comigo e encontrar, limitando-me eu apenas a interrogá-lo, sem lhe ensinar coisa alguma” (PLATÃO, 2007, p. 258-259). Aristóteles, na *Política*, mostra como o saber do escravo é colocado a serviço do gozo do senhor, e especificamente a serviço da atividade filosófica:

A ciência do senhor (...) nada tem de grande ou notável, pois ela apenas ensina o senhor a dirigir as tarefas que o escravo deve saber como executar; na verdade, as pessoas ricas que não querem sujeitar-se a situações desagradáveis têm empregados que assumem este encargo, enquanto elas se dedicam à política ou à filosofia (ARISTÓTELES, 1985, p. 21-22).

E “aquele que assim fechou o discurso filosófico, Hegel, para nomeá-lo, não vê senão a maneira pela qual, através do trabalho, o escravo chegará a cumprir, o quê? – nada mais que o saber do senhor” (LACAN, 2006b, p. 20).

No momento mesmo de consolidação do discurso do senhor, é possível detectar os germes de um outro movimento, que leva dele para o discurso da universidade. A extração do saber do escravo pelo senhor/filósofo implica uma mudança qualitativa. A filosofia retira o conteúdo do saber prático e o transmuta em saber da falta (“só sei que nada sei”):

Há certamente uma dificuldade no saber, que reside na oposição entre o saber-fazer [*savoir-faire*, ou *know-how*] e o que é *episteme* falando propriamente. A *episteme* é constituída de uma interrogação, de uma depuração do saber. O discurso filosófico mostra a todo instante que a filosofia faz referência a isso. Não é por nada que ele tenha interpelado o escravo, e que ele demonstra que este sabe – que este sabe que não sabe, aliás (LACAN, 1991, p. 173-174, destaques do autor).

Esse esvaziamento serve de parâmetro da passagem do saber prático para o teórico/especulativo (no *Menão*, por exemplo, o saber extraído desemboca num teorema). Este último não é apenas um saber com conteúdo abstrato em lugar de conteúdo concreto; mais que isso, é um saber como processo, um saber (substantivo) como saber (verbo). Ademais, ao extrair o saber, o senhor passa a detê-lo. Já a Academia de Platão funciona como precursor distante da instituição universitária. Ao comentar sobre a virtualização do saber que acompanha a passagem do senhor antigo para o senhor moderno (o capitalista), Lacan (1991, p. 34) assinala que “a tradição filosófica tinha sua responsabilidade nessa transmutação”. Ou seja, se a filosofia (e o mesmo vale para a religião judaico-cristã) surge no bojo de um refinamento do simbólico, captado pelo discurso do senhor, ela prepara o terreno para a virtualização do simbólico que tem lugar na modernidade, captada pelo discurso da universidade, quando “o saber do senhor se produz como um saber inteiramente autônomo do saber mítico, e é isso que se chama a ciência” (ibid., p. 103).

Cosmos esférico e discurso do senhor

A *Weltanschauung* associada ao discurso do senhor, presente na religião e na filosofia, mas prenunciada já no mito que nelas se impregna, é frequentemente dominada pela figura do círculo ou da esfera, que designa um espaço finito e hierarquizado do centro para a periferia. Kojève sintetiza assim o percurso – dos gregos e cristãos até Hegel – que em termos lacanianos corresponde à trajetória do discurso do senhor:

Ao mesmo tempo nós reencontramos esse famoso “ponto central” que uma teologia cristã, isto é, segundo penso, uma variante do platonismo, deve necessariamente introduzir no círculo hegeliano que simboliza o saber absoluto ou circular. O círculo desenhado pode evidentemente simbolizar a *totalidade* do *Saber*. (...) Esse “ponto central” (...) foi chamado de Deus (KOJÈVE, 1979, p. 341, destaques do autor).

Nas cosmologias dos povos ditos primitivos e na Antiguidade, o mundo tende a organizar-se em torno de um núcleo onde a criação teve início e o céu e a terra mantêm um

elo de comunicação (ELIADE, 1985, p. 26-32). Na tradição judaico-cristã, coincidem nesse ponto o Éden e o Gólgota: o sangue de Cristo cai sobre a cabeça de Adão, enterrado aos pés da cruz, e o resgata. “Pensamos que o *Paraíso* e o *Calvário*, / a cruz de *Cristo*, e a árvore de *Adão*, ficavam no mesmo lugar”, escreve Donne (1933, p. 337, destaques do autor), que num de seus sermões declara: “Um dos mais convenientes hieróglifos de Deus é um Círculo” (DONNE, 1987, p. 221). Ezequiel (5,5) situa Jerusalém no coração da Terra Prometida, a qual por sua vez está no centro do mundo: “Assim diz o Senhor Deus: Esta é Jerusalém! Eu a estabeleci no centro das nações e os países ao redor dela” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 1038). Posição central e ligação com a origem remetem à metáfora do umbigo (Ez 38,12): “Um povo recolhido do meio das nações, que se dedica à pecuária e ao comércio e mora no umbigo da terra” (ibid., p. 1074). A metáfora também é aplicada especificamente ao monte Gerizim, no centro da Palestina (Jz 9,37): “É gente descendo do lado do Umbigo da Terra” (ibid., p. 274). Com o triunfo do cristianismo, na cartografia medieval “a ordenação da Terra está determinada pela crença de que o umbigo do mundo é Jerusalém” (LE GOFF, 1999, p. 119). Entre os incas, tal privilégio é reservado à capital de seu império: o topônimo “Cuzco” é a versão em espanhol do quíchua “Qosqo”, que significa “umbigo do mundo”. Via de regra, as edificações sagradas, que ao mesmo tempo condensam a *imago mundi* e se debruçam sobre o mundo como mirantes, têm também o condão de hierarquizar o espaço:

Um templo maia, uma catedral medieval ou um palácio barroco eram alguma coisa mais que monumentos: pontos sensíveis do espaço e do tempo, observatórios privilegiados de onde o homem podia contemplar o mundo e o transmundo como um todo. Sua orientação correspondia a uma visão simbólica do universo; a forma e a disposição de suas partes abriam uma perspectiva plural, verdadeira encruzilhada de caminhos visuais: para cima e para baixo, na direção dos quatro pontos cardeais. Ponto de vista total sobre a totalidade. Essas obras não só eram uma visão do mundo como estavam feitas segundo a sua imagem: eram uma representação da figura do universo, sua cópia ou seu símbolo (PAZ, 1984a, p. 319).

Na cultura helênica, a Grécia e o santuário de Delfos ocupam posições análogas às da Terra Prometida e de Jerusalém para os judeus, como mostra essa passagem de Agatêmoro,

geógrafo grego que se supõe ter vivido no século III: “Os antigos descreveram a terra como redonda, tendo a Grécia no centro e, no centro desta, Delfos, pois em Delfos estava o umbigo da terra” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1973, p. 326). Conta a lenda que, para determinar o centro do mundo, Zeus soltou duas águias a partir dos extremos opostos, a leste e a oeste, e o local exato onde elas se encontraram foi Delfos. Já no espaço doméstico a ideia de umbigo é associada à lareira, *Hestia*, que ao mesmo tempo está firmemente implantada na terra e, através do fogo, estabelece a comunicação com os deuses.

O refinamento do simbólico, na Grécia, inclui a incorporação e a sofisticação do paradigma da esfera, que, se tem aspectos imaginários, ao mesmo tempo, como figura geométrica, envolve uma certa abstração. Quando se institui a ágora, ela é definida como uma *Hestia* pública. E o pensamento filosófico, que surge mais ou menos ao mesmo tempo que a democracia grega, universaliza esse conceito: “O nome que os filósofos dão à Terra, imóvel e fixa no centro do cosmo, é precisamente o de *Hestia*” (VERNANT, 1973, p. 167). Em *A teoria do romance*, Lukács (2000, p. 30) menciona “o círculo em que vivem metafisicamente os gregos”, “o círculo cuja completude constitui a essência transcendental de suas vidas”. Quando desponta, a filosofia herda do mito o dualismo hierárquico entre o centro e as bordas, que se manifesta em dicotomias paradigmáticas (ser/não-ser, essência/aparência, forma/matéria, bem/mal). Adicionalmente, a metáfora da esfera é usada de forma explícita por vários pensadores em diversos contextos. “Esse *sphairos* que assombra o pensamento antigo”, diz Lacan (2001b, p. 112), “essa esfera, nós a encontramos por toda a parte” (ibid., p. 113). Parmênides de Eleia refere-se assim ao ser: “Então, pois limite é extremo, bem terminado é, de todo lado, semelhante a volume de esfera bem redonda, do centro equilibrado em tudo” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1973, p. 149). Empédocles faz coincidir a unidade primordial com um ser esférico:

Ali nem de sol são distinguidos ágeis membros,
 nem tampouco de terra força hirsuta, nem mar;
 de tal modo em cerrado invólucro de Harmonia está fixado
Esfero torneado, alegre em sua solidão circular (ibid., p. 232).

No *Timeu*, Platão (2001, p. 67) afirma que “a divindade, desejando emprestar ao mundo a mais completa semelhança com o ser inteligível, o mais belo e o mais perfeito em tudo, formou-o à maneira de um só animal visível que em si próprio encerre os seres vivos aparentados por natureza”. A forma escolhida como a mais conveniente para esse animal foi aquela que abarca todas as outras: Deus “tornou o mundo em forma de esfera, por estarem todas as suas extremidades à igual distância do centro, a mais perfeita das formas” (ibid., p. 69). Além disso, “conferiu-lhe o movimento mais indicado para sua forma esférica: (...) fê-lo girar uniformemente em torno de si mesmo, impondo-lhe o movimento circular” (ibid., p. 70). Argumentando em prol da esfericidade do universo, Aristóteles declara: “Visto que, em cada gênero, o um é [por natureza] anterior ao múltiplo, e o simples anterior ao composto, o círculo acontece de ser a primeira das figuras planas” (ARISTOTE, 2003, p. 63). E, na mesma linha, completa: “É portanto evidente que a esfera é a primeira das figuras sólidas” (ibid., p. 64). Às esferas concêntricas do cosmos platônico, o Estagirita acrescenta o conceito de Primeiro Motor, descrito por Lacan (1975b, p. 77) como “esse Ser supremo, manifestamente mítico em Aristóteles, essa esfera imóvel de onde procedem todos os movimentos”. Para Plotino, “a Esfera Intelectual (o Divino) apenas é Razão” (PLOTINUS, 1991, p. 138).

Da divindade e do cosmos, o paradigma da esfera propaga-se à natureza humana. No mito do andrógino, utilizado no *Banquete* para explicar a origem do homem, a conexão com o modelo cosmológico é clara, seja porque o próprio cosmos é descrito no *Timeu* como um ser animado, seja porque o andrógino deriva explicitamente dos astros, conforme essa passagem da fala de Aristófanes:

A razão de serem então os sexos em número de três e assim formados é que o masculino era primitivamente um rebento do Sol, o feminino, um da Terra, e o comum-de-dois, um da Lua, porquanto também a Lua é comum-de-dois. Eram circulares, não só na figura como na locomoção, justamente por serem semelhantes a seus progenitores (PLATÃO, s.d., p. 59).

Nesse ponto, comenta Lacan (2001b, p. 117), Platão parece divertir-se às custas de sua própria concepção de mundo: “O discurso de Aristófanes é a derrisão do *sphairos* platônico, tal como ele é articulado no *Timeu*”. De todo modo, temos aqui outro exemplo da extraordinária pregnância dessa forma geométrica no pensamento antigo:

A considerar essa esfericidade do Homem primordial, assim como sua divisão, é o ovo que se evoca e talvez se indica como reprimido depois de Platão, por força da preeminência concedida durante séculos à esfera em uma hierarquia das formas sancionada pelas ciências da natureza (LACAN, 1966, p. 845).

Platão também afirma que, “copiando a forma redonda do universo, incluíram os deuses as duas revoluções divinas num corpo esférico que presentemente denominamos cabeça, a porção mais divina de nós mesmos e que comanda as outras” (PLATÃO, 2001, p. 83). O atributo da esfericidade aplica-se não apenas à sede da inteligência, mas à própria inteligência, segundo essa passagem de Marco Aurélio, duplê de imperador romano e filósofo estoico, que contém uma alusão a Empédocles: “Ela permanece inatacável pelo fogo, pelo ferro, pelo tirano, pela calúnia, pelo que quer que seja. Uma vez que se tenha tornado uma ‘esfera perfeitamente redonda’, ela assim continua” (MARC-AURÉLE, 1951, p. 144). Secionado ao meio por uma linha horizontal, o círculo representa ainda a mortalidade para os gregos – a figura resultante é a letra teta maiúscula (Θ), que, por ser a inicial de $\Theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (Tânatos) e lembrar vagamente uma caveira, é associada à morte. “Círculos e linhas retas limitam e fecham todos os corpos, e o mortal círculo atravessado por uma reta deve extinguir e calar todos” (BROWNE, 1831b, p. 223).

A visão helênica do cosmos é sintetizada, no século II, por Cláudio Ptolomeu. Em seu sistema, a Terra é uma esfera imóvel, em torno da qual giram nove esferas concêntricas. As sete primeiras, que seguem uma ordem definida pelos babilônios, correspondem aos céus dos

sete antigos “planetas” – Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno. Depois vem a das estrelas fixas, termo que demanda um esclarecimento:

Visto que as estrelas aparentam manter sempre figuras similares e distâncias iguais entre si, fariamos bem em chamá-las de “fixas”. Mas, como a esfera toda delas, na qual estão suspensas (por assim dizer) e revolvem, parece mover-se para o leste, na direção da ascensão do movimento principal, com um deslocamento adequadamente ordenado, não seria correto chamar essa esfera de “fixa” (PTOLOMY, 1952, p. 223).

Finalmente, temos a nona e última esfera, o Empíreo, que dá acesso ao Primeiro Motor.

Como a ideia de que os demais astros descreviam órbitas circulares em torno da Terra não dava conta dos movimentos reais que era possível observar nos céus, Ptolomeu, seguindo os passos de Eudóxio de Cnido e Apolônio de Perga, entre outros, recorre a artifícios para preservar a primazia do movimento circular. O principal desses artifícios é a noção de epiciclo, a órbita circular descrita por um planeta em torno de um centro, que por sua vez descreve uma órbita circular (o deferente) em torno da Terra. Embora matematicamente elegante, o sistema de Ptolomeu trai seu esforço para salvar as aparências, padecendo de evidente artificialismo. Isso não escapa a Tomás de Aquino, numa passagem notavelmente lúcida (e presciente) sobre as soluções desse tipo:

É preciso levar em conta que, nos movimentos dos planetas, aparecem certas *anomalias*, isto é, irregularidades, na medida em que os planetas aparecem algumas vezes com mais velocidade e outras com mais lentidão, algumas vezes estacionários, outras em retrocesso. Ora, não parece que isso seja apropriado aos movimentos celestes, como se evidencia pelo exposto. Por isso, Platão foi o primeiro que propôs essa dúvida a Eudóxio, astrólogo de seu tempo. Eudóxio tentou levar essas irregularidades a uma ordem correta, assinalando diversos movimentos nos planetas, coisa que também tentaram fazer os astrólogos posteriores. Mas não é preciso que sejam verdadeiras as suposições a que chegaram, pois, embora uma vez feitas tais suposições se tenham salvado as aparências, não há necessidade de dizer que essas suposições sejam verdadeiras, porque talvez as aparências sobre as estrelas se salvem de algum outro modo, ainda não conhecido pelos homens (AQUINO; ALVERNIA, 2002, p. 343).

De toda forma, o sistema ptolomaico predomina na Idade Média, inclusive porque se ajusta perfeitamente aos aspectos hierárquicos da teologia cristã. Uma doutrina bastante influente nesse período que explora tais aspectos é a do Pseudo-Dionísio, o Areopagita. Por muito tempo, esse autor foi confundido com uma figura histórica pregressa, o ateniense

convertido por Paulo no século I e mencionado nos Atos dos Apóstolos (17,34): “Alguns aderiram e creram, entre os quais estavam Dionísio Areopagita e uma mulher, de nome Dâmaris, e outros mais, com eles” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 1323). Hoje se sabe que sua obra, uma fusão do neoplatonismo de Plotino e Proclo com o cristianismo, data do século V ou VI. O paralelo entre as hierarquias no plano material e no plano imaterial, proposto pelo Pseudo-Dionísio, pode ser tomado como modelo da aproximação entre o cosmos ptolomaico e as concepções cristãs:

É por isso que os santos iniciadores que primitivamente regularam nossos ritos, julgando bom organizar nossa hierarquia sagrada sobre o modelo das hierarquias celestes que não são deste mundo, para no-las transmitir, revestiram estas hierarquias imateriais com uma variedade de figuras e de formas materiais, para que nos elevássemos, de maneira analógica, destes sinais santíssimos às realidades espirituais simples e inefáveis das quais são apenas imagens (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 138-139).

O melhor exemplo dessa aproximação é a *Divina comédia*, em que Dante, depois de visitar o Inferno (no centro da Terra) e o Purgatório, percorre um a um os nove céus, guiado por Beatriz, e recebe, por fim, autorização para contemplar a própria divindade. Na obra magna de Dante, a maquinaria cosmológica ptolomaica é animada por uma coreografia feérica: assim, nove coros de anjos ladeiam o Ponto, cada um governando os movimentos de um dos céus abaixo. E nesse universo, observa Bakhtin, não há distinções que não sejam hierárquicas:

Todo o mundo dantesco tende à verticalidade, do baixo mais baixo (a goela de Satã) até os últimos cimos da morada de Deus e das almas bem-aventuradas. O único movimento essencial, que muda a situação e o destino da alma, é o movimento para o alto ou para baixo nessa vertical (BAKHTIN, 1987, p. 352).

O modelo ptolomaico também serve de referência em *Os lusíadas*. É fato que a maior epopeia da língua portuguesa, publicada em 1572, é posterior a Copérnico, mas deve-se levar em conta que durante o século XVI a hipótese heliocêntrica ainda tem poucos adeptos em Portugal, assim como na Europa em geral. Na edição de 1590 do *Reportório dos tempos*, manual astronômico e astrológico de André de Avelar publicado em Lisboa, lê-se o seguinte

texto sobre Copérnico, repetido nas edições de 1594 e 1602: “Ainda que este doutíssimo astrônomo tenha suposto isto para suas demonstrações, não é de crer que entendesse ser assim verdade” (SILVA, 1915, p. 50). Camões, que demonstra um bom conhecimento da astronomia de sua época, utiliza uma versão do modelo de Ptolomeu mais atualizada, digamos assim, do que a que servira a Dante, com dez esferas em lugar de nove, para melhorar dar conta dos movimentos celestes. No canto X, encontramos uma descrição da máquina do mundo, feita a Vasco da Gama pela deusa Tétis. Inicialmente é apresentado o primeiro Móbil, ou décima esfera:

Debaixo deste círculo, onde as mundas
Almas divinas gozam, que não anda,
Outro corre tão leve e tão ligeiro
Que não se enxerga: é o Móbile primeiro (CAMÕES, 1993, p. 367).

Em seguida, o segundo Móbil, ou nona esfera:

Debaixo deste leve, anda outro lento,
Tão lento e subjugado a duro freio,
Que, enquanto Febo, de luz nunca escasso,
Duzentos cursos faz, dá ele um passo (ibid., p. 367).

Depois vem o Firmamento, ou oitava esfera, o céu das chamadas estrelas fixas:

Olha estoutro debaixo, que esmaltado
De corpos lisos anda e radiantes,
Que também nele têm curso ordenado
E nos seus axes correm cintilantes (ibid., p. 367).

Finalmente aparecem as sete esferas correspondentes aos astros errantes:

Debaixo deste grande Firmamento
Vês o céu de Saturno, Deus antigo;
Júpiter logo faz o movimento,
E Marte abaixo, bélico inimigo;
O claro olho do Céu no quarto assento,
E Vênus, que os amores traz consigo;
Mercúrio, de eloquência soberana;
Com três rostos, debaixo, vai Diana (ibid., p. 368).

Um postulado fundamental da cosmologia antiga e medieval é a relação entre macrocosmo e microcosmo:

O pensamento cosmológico está fundado essencialmente sobre a correspondência não biunívoca, mas estrutural, o envelopamento do microcosmo pelo macrocosmo. Que esse microcosmo o chamem como quiserem, sujeito, alma, vocês; que esse cosmos o chamem como quiserem, realidade, universo. Mas suponham que um envelope o outro e o contenha, e

que o que é contido se manifeste como o resultado desse cosmos, o que corresponde a ele membro a membro. É impossível extirpar essa hipótese fundamental, e é daí que data uma certa etapa do pensamento (LACAN, 1964-1965, 16 de dezembro de 1964).

A harmonia entre as várias esferas é garantida por um feixe de equivalências entre o macrocosmo e o microcosmo. O foco dessas equivalências está no alto da hierarquia, no ponto fixo a partir do qual tudo se move. Nas palavras de Cícero (s.d., p. 119), “o que ocupa um lugar excelso nas alturas, o mais longínquo, o que dirige, contém e abraça todos os outros, é o próprio Deus soberano, no qual se fixam, em seu movimento, todos os astros seguindo o seu curso sempiterno”. Ademais, há uma dicotomia qualitativa entre o mundo sublunar e o céu.

Mais abaixo, nada é senão mortal e caduco, exceto as almas, que os homens devem à munificência dos deuses; sobre a Lua, tudo é eterno. A Terra, por sua parte, nona esfera, colocada na região central do mundo e do céu a mais distante, ínfima e imóvel, sente o peso de todos os astros que sobre ela gravitam (ibid., p. 120).

A Terra é vista como corruptível, imperfeita, inferior. Nela, os quatro elementos (terra, fogo, ar e água) estão sujeitos à transmutação, tudo está submetido ao nascimento e à destruição. Já os corpos celestes compõem-se de uma matéria especial, a quinta-essência, que não sofre nenhuma transformação, limitando-se a realizar o movimento perfeito, ou seja, circular. “A noção das esferas celestes como o que é incorruptível no mundo, o que tem outra essência, divina, habitou por muito tempo o pensamento cristão, a tradição cristã medieval que era herdeira desse pensamento antigo” (LACAN, 1981, p. 78). Nesse sistema, cada coisa tem seu lugar natural, preestabelecido.

Mesmo as cidades antigas não rompem com a circularidade do mundo rural, e isso pode ser inferido a partir de indícios etimológicos. Discutindo os meios pelos quais uma palavra procede de outra, Agostinho (2004, p. 35) cita o caso de “‘urbe’, que uns querem derive de ‘orbe’ (círculo), pois se costuma circundar o lugar com arado, para boa sorte, do que também Virgílio nos lembra, quando Enéas desenha a cidade com o arado”. A referência remete à seguinte passagem da Eneida:

Risca os muros Eneias com o arado;
 Sorteia as casas; manda ali ser Troia,
 Pérgamo ali. Do aumento folga Acestes;
 O senado institui, regula o foro (VIRGÍLIO, 1970b, p. 214).

Em Isidoro de Sevilha (2004, p. 1059) há um arrazoado semelhante: “O nome de urbe deriva de *orbis*, porque as antigas cidades se construíam em círculo; ou talvez a denominação provenha da peça curva (*urbum*) do arado que se utilizava para traçar a delimitação dos muros”. Vico (1999, p. 37) retoma essa relação, afirmando que a curvatura do arado

pelos latinos foi chamada “*urbs*”, donde o antigo “*urbum*”, “curvo” – para significar que as primeiras cidades, as quais foram todas fundadas em campos cultivados, surgiram com o deixarem-se estar as famílias, por longo tempo, retiradas e escondidas entre os sagrados horrores dos bosques religiosos.

Cabe assinalar também a afinidade etimológica entre as palavras “urbe” e “orbe”, esta provinda do latim “*orbis*”.

Lacan (1981, p. 78) nota que, “até uma época muito recente, a presença mental do que ocorre no céu como referência essencial está comprovada em todas as culturas, inclusive naquelas cuja astronomia nos assegura do estado muito avançado de suas observações e suas reflexões”. Em sua lírica descrição do mundo grego, Lukács (2000, p. 25) proclama: “Afortunados os tempos para os quais o céu estrelado é o mapa dos caminhos transitáveis e a serem transitados, e cujos rumos a luz das estrelas ilumina”. E, no poema “Aqui nesta primavera”, Dylan Thomas (1952, p. 45) observa como se extrai um simbolismo da natureza: “Símbolos são selecionados a partir da anual / e lenta sucessão das quatro estações”. Ou seja, os parâmetros celestes funcionam como uma espécie de âncora primordial para o simbólico:

Não é certamente por nada que, desde sempre, e em todas as culturas, o nome dado às constelações desempenha um papel essencial no estabelecimento de um certo número de relações simbólicas fundamentais, que são ainda mais evidentes quando nos encontramos na presença de uma cultura mais primitiva, como dizemos (LACAN, 1981, p. 113).

Dada a importância desses parâmetros para a vida humana, a astronomia é, desde seu início até o Renascimento, ao mesmo tempo astrologia. Isso se aplica também à astronomia de Ptolomeu. Não por acaso, a tradição hermética conflui para a cosmologia ptolomaica. De

Agostinho aos renascentistas, acreditou-se que Hermes Trismegisto teria sido um egípcio mais ou menos contemporâneo de Moisés (trata-se do deus Tot, referido pelos egípcios como “duas vezes grande” e identificado, no ambiente sincrético da época helenística, ao deus grego Hermes, daí o epônimo “Trismegisto”, “três vezes grande”). Atualmente se considera que os textos filosóficos a ele atribuídos, o *Corpus hermeticum* e o *Asclepius*, foram escritos por vários autores, provavelmente gregos, por volta dos séculos II e III – ou seja, na época de Ptolomeu. E a concepção do cosmos que aparece nessas obras é compatível com a ptolomaica. Tomando aos estoicos a ideia de “governo do mundo”, os astros são apresentados como os “governadores” que circulam em sete esferas concêntricas ao redor da Terra:

O Nous Deus, que é macho-fêmea, que existe como vida e como luz, engendrou com uma palavra um segundo Nous demiurgo. Este, sendo deus do fogo e do sopro, formou Governadores, em número de sete, que envolvem com seus círculos o mundo sensível, e seu governo chama-se O Destino (TRISMEGISTO, 1966, p. 40).

Noutro ponto é descrita uma ascensão através das esferas celestes que de certo modo prefigura a da *Divina comédia*. Em cada etapa, o homem liberta-se de determinado aspecto negativo:

E dessa maneira o homem lança-se, a partir desse momento, em direção ao alto, através da armação das esferas. No primeiro círculo abandona a capacidade de crescer e de decrescer; no segundo, as artimanhas da maldade, espírito do engano que adiante já carece de efeito; no terceiro, a ilusão do desejo, inoperante no que sucede; no quarto, a ostentação do mando, desprovida de seus alvos ambiciosos; no quinto, a audácia ímpia e a temeridade presunçosa; no sexto, os apetites ilícitos que produz a riqueza, doravante inativos; e, no sétimo, a mentira que prepara as trapaças (ibid., p. 46-47).

Um aspecto da cosmologia antiga e medieval que ilustra sobretudo seu substrato mítico e sua harmonia imaginária é a concepção de música das esferas. Segundo essa doutrina, os movimentos dos astros são acompanhados por notas musicais: “Pitágoras, Arquitas, Platão e muitos outros dos antigos filósofos eram de opinião de que não poderia haver movimento do mundo ou rolagem das esferas sem a assistência de música, pois a Suprema Deidade criou todas as coisas harmoniosamente” (PLUTARCH, 1878, p. 134). Em *A república*, onde Platão é influenciado por Pitágoras e pelo pitagórico Arquitas de Tarento

(que era seu amigo e, dividindo-se entre a filosofia e a atuação política, supostamente inspirou o modelo de rei-filósofo), são associados sons a oito esferas (da Lua, do Sol, dos cinco planetas então conhecidos e das estrelas): “No alto de cada círculo, fica uma Sereia que gira com ele fazendo ouvir um único som, uma só nota, de modo que o conjunto das notas das oito sereias compõe uma única harmonia” (PLATÃO, 2006, p. 409). Admirador de Platão, Cícero (s.d., p. 120) também aborda o tema, na narração do sonho de Cipião, dentro da obra intitulada justamente *Da república*:

É a harmonia que, a intervalos desiguais, mas sabiamente combinados, produz a impulsão e o movimento das esferas em que, misturando-se os tons agudos com os graves, se produzem acordes e diversos conceitos; não se pode realizar em silêncio tamanho movimento, e a Natureza quis que, quando as notas agudas vibram num lado, as graves ressoem em outro.

Prosseguindo sua argumentação, ele tenta justificar porque não ouvimos essa música:

Assim como o Nilo, nos lugares chamados cataratas, se precipita de montes altíssimos e ensurdece as pessoas que se encontram perto daquele lugar com o ruído estridente com que se despenha, assim também não podeis escutar a prodigiosa harmonia do Universo inteiro no seu giro rápido, e não podeis contemplar o Sol de frente, sem que seu esplendor deslumbre vossa vista (ibid., p. 121).

Se entre os gregos, como comenta Isidoro de Sevilha (2004, p. 435), “se afirma que o mundo mesmo foi composto de acordo com uma certa harmonia de sons”, para os judeus o mundo foi criado pela voz – essa curiosa similaridade não nos remete à oralidade característica das sociedades tradicionais?

Para fazer um balanço do apelo da esfera nas culturas pré-modernas, podemos lançar mão de uma série de observações sagazes de Lacan. “Aparentemente a mais simples das estruturas topológicas” (LACAN, 2006a, p. 249), essa forma está carregada de conotações imaginárias. Ela indica totalidade, completude: “Uma esfera, é difícil não conceber que está ligada à ideia de todo. O fato de que se representa de bom grado a esfera por um círculo liga ao círculo a ideia de todo” (LACAN, 2005, p. 109). Associado a esse sentido há o de delimitação: “É muito divertido considerar por que é assim, ver quais são verdadeiramente as propriedades do movimento circular, e por que os gregos tinham feito dele o símbolo do

limite, *peirar*, como oposto a *apeiron*” (LACAN, 2001b, p. 115-116).

A esfera sugere a nostalgia imaginária de uma harmonia paradisíaca ou incestuosa. “*Nós dois somos um só*. Cada um sabe, com certeza, que isso nunca aconteceu entre dois, que eles sejam um só, mas, enfim, *nós dois somos um só*. É daí que parte a ideia do amor” (LACAN, 1975b, p. 46, destaques do autor). Em sua fala sobre o andrógino, Aristófanes sustenta: “Data de tão longe, na espécie humana, o amor recíproco, o restaurador do físico primitivo, que procura de dois compor um e curar a natureza do homem” (PLATÃO, s.d., p. 61). E, na unidade primordial de Empédocles, tal como no andrógino primordial de Platão, a esfera é mantida coesa pela força aglutinante do amor, que precede a intervenção do ódio – o referencial não vai além da dualidade imaginária (LACAN, 2001b, p. 112-113). A esfera é autossuficiente; nela não há excesso, nem falta, nem corte; o que se representa imaginariamente aí é a forclusão da castração:

A ilustração incidental que nos é dada sob a pena de Platão, que se pode também chamar um poeta, não nos mostra que aquilo de que se trata nessas formas, em que nada excede nem se deixa engancha, tem seus fundamentos na estrutura imaginária? Mas a que se refere a adesão a essas formas no que ela é afetiva, senão à *Verwerfung* da castração? (ibid., p. 117).

A fantasia pré-moderna engloba também a harmonia entre o homem e o mundo, a correspondência entre microcosmo e macrocosmo: “A ciência antiga (...) funda-se na reciprocidade entre o voûç e o mundo” (LACAN, 1975b, p. 116). A ideia da cópula como princípio unificador é alçada explicitamente ao nível cosmológico nos mitos. Mesmo a oposição significativa dia/noite, argumenta Lacan (LACAN, 1981, p. 223) no *Seminário III*, remete ao par homem/mulher: “Se tomei como exemplo o dia e a noite, é naturalmente porque nosso tema é o homem e a mulher”. E esse simbólico binário, imbuído de imaginário, que opõe as duas metades do dia (dia e noite) ou duas estações do ano (inverno/verão ou primavera/outono), é o núcleo irredutível da circularidade mítica do tempo (IVANOV, 1979, p. 221-223). Ao criticar a concepção de “pensamento mágico”, atribuída aos povos ditos

primitivos, Lacan (1981, p. 225) salienta a ingenuidade da suposição de que esses povos levem tais mitos ao pé da letra:

Pensamento mágico, esse termo lhes parece bastar para explicar que pessoas com todas as chances de ter as mesmas relações que nós ao nascer tenham interpretado o dia, a noite, a terra e o céu como entidades que se conjugam e que copulam, numa família enredada em assassinatos, incestos, eclipses extraordinários, desaparecimentos, metamorfoses, mutilações, de um ou outro dos termos?

Por outro lado, Lacan (1975b, p. 76) insiste em mostrar como a ideia da cópula como princípio unificador subjaz mesmo às reflexões mais abstratas, como aquelas de Platão e Aristóteles sobre forma e matéria:

Consideremos somente os termos “ativo” e “passivo”, por exemplo, que dominam tudo que foi cogitado da relação entre a forma e a matéria, essa relação tão fundamental, à qual se refere cada passo de Platão, e depois de Aristóteles, no que concerne ao que é da natureza das coisas. É visível, tangível, que esses enunciados só se apoiam numa fantasia pela qual eles tentaram suprir o que de nenhuma maneira se pode dizer, a saber, a relação sexual.

Ressaltando o aspecto abstrato presente no mito e o aspecto mítico presente no pensamento filosófico, Lacan na prática os aproxima. Um oferece um rudimento de discurso do senhor, outro provê um exemplo mais contundente desse discurso.

É a mais velha figura da enfatuação do senhor – escrevam-no como queiram – que o homem imagine formar a mulher. Penso que vocês todos têm bastante experiência para ter encontrado essa história cômica nessa viragem de sua vida. Forma, substância, conteúdo, chamem isso como queiram – esse mito é aquilo de que um pensamento científico precisa desembaraçar-se (LACAN, 1991, p. 186).

Na visão de Lacan (1991, p. 180), “não há lugar possível em uma união mítica que seria definida como sexual entre o homem e a mulher” – na fórmula tornada célebre, “não existe relação sexual”. A copulação, que representa metaforicamente a busca da unidade perfeita, da totalidade da forma esférica, não é dominante na natureza sequer em seu sentido literal: “A natureza apresenta espécies infinitas e que em sua maioria, por outra parte, não comportam nenhuma copulação, o que mostra a que ponto está longe das intenções da natureza que isso faça um todo, uma esfera” (ibid., p. 36). Assim, o sistema cosmológico esférico tradicional equivale a um simbólico ainda não plenamente desenvolvido, sem autonomia, impregnado de imaginário: “Esse mundo concebido como um todo, com o que

esta palavra comporta, qualquer que seja a abertura que se lhe dê, de limitado, permanece uma concepção – é esta mesma a palavra –, uma visão, um olhar, uma tomada imaginária” (LACAN, 1975b, p. 43). A ilusão da “esfera ideal, desde sempre o modelo intuitivo e mental da estrutura de um cosmos” (LACAN, 1961-1962, 14 de março de 1962), foi o que “deixou o espírito humano durante os séculos nesse erro” (LACAN, 2001b, p. 117); a cosmologia pré-moderna está obstruída por “elementos imaginários, que não têm nada a ver com a simbolização moderna dos astros” (ibid., p. 114).

O cosmos esférico representa o discurso do senhor não apenas por conta de seu aspecto totalizante, que remete à ação de S_1 sobre S_2 na linha superior ($S_1 \rightarrow S_2$), unificando o Outro, mas também devido à centralidade assumida na natureza por S_1 (em que Deus, figura de autoridade, se funde ao Primeiro Motor Imóvel, função de autoridade), no papel de agente. Embora seja geocêntrico, o cosmos esférico não está ancorado na Terra, mas em Deus. Podemos dizer que, nesse sistema, a Terra (central, mas despicienda) é o umbigo e Deus é a mente. Antes da modernidade, Deus é a peça essencial para explicar o funcionamento do universo, é quem opera o mecanismo da natureza, é a causa final de todo movimento. Tudo que se move, para Aristóteles, precisa saber por que se move; esse saber é transmitido a cada coisa a partir de Deus, entendido como o Primeiro Motor. (Vale notar que esse Deus não é, na concepção aristotélica, causa eficiente: se o mundo fosse uma grande e contínua partida de bilhar, e Deus o taco a partir do qual se transmitisse o movimento, o próprio taco teria de ser movido por alguém, que também demandaria um impulso externo, e assim sucessivamente. De acordo com Aristóteles, Deus provoca o movimento de maneira mais sutil, colocando-se como finalidade dele.) Via discurso do senhor, um simbólico com feições imaginárias está colado no real: a vontade divina aglutina e ordena o mundo das coisas. Esse pensamento consolida-se na Idade Média, quando o Primeiro Motor aristotélico

se funde no plano teórico ao Deus cristão. Para o homem medieval, Deus “não era de forma alguma uma hipótese, mas um postulado, uma necessidade absoluta de toda a sua visão do mundo e da sua consciência moral” (GUREVITCH, 1991, p. 15-16).

Modernidade e dissolução do cosmos esférico

O historiador e filósofo da ciência Alexandre Koyré – outro intelectual de origem russa, como Kojève – é a principal referência lacaniana no que tange à ciência moderna. “Koyré aqui é nosso guia”, Lacan declara no início do texto “A ciência e a verdade” (LACAN, 1966, p. 856), que corresponde à primeira lição do *Seminário XIII* (LACAN, 1965-1966, 1º de dezembro de 1965); “sabe-se que a respeito me formei nos escritos de Koyré”, repisa em “Radiofonia” (LACAN, 2001a, p. 429). Em sua obra mais conhecida, Koyré (1988) analisa a ruptura do modelo ptolomaico – ou, conforme o título, a passagem *Do mundo fechado ao universo infinito* – no limiar da modernidade. Essa ruptura, uma das revoluções que inauguram a modernidade (por tudo aquilo que já foi exposto até aqui), não ocorre de uma só vez, estendendo-se por etapas do século XV ao século XVII. “As esferas celestes que circundavam o mundo e lhe davam sua unidade não desapareceram de um golpe numa grande explosão: a bolha do mundo começou por inflar e aumentar antes de estourar e perder-se no espaço no qual estava mergulhada” (ibid., p. 13-14). Se Koyré enfatiza a mudança da concepção de espaço, de finito para infinito, Lacan prefere destacar o outro lado da mesma moeda, o declínio do paradigma da esfera. A impressão que se tem, diante dos juízos que ele emite sobre os protagonistas da revolução científica do início da modernidade, é que o principal critério utilizado para avaliar o papel de cada um é seu grau de distanciamento em relação a esse paradigma, a “essa estrutura da esfera, sobre a qual vive todo o pensamento, pelo menos aquele que é emergente até a entrada em jogo da ciência”

(LACAN, 1965-1966, 12 de janeiro de 1966).

O momento decisivo de tal revolução costuma ser associado a Copérnico. Assim, no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, escrito em 1787, Kant (2001, p. 23n.*, destaque do autor) traça um paralelo entre sua posição e a copernicana:

A força invisível que liga a fábrica do mundo (a atração *de Newton*) (...) para sempre ficaria ignorada se Copérnico não tivesse ousado, de uma maneira contrária ao testemunho dos sentidos e contudo verdadeira, procurar a explicação dos movimentos observados, não nos objetos celestes, mas no seu espectador.

Cento e trinta anos depois, em suas “Conferências introdutórias sobre psicanálise”, é a vez de Freud recorrer ao mesmo símile para situar o impacto da descoberta do inconsciente. Esta teria sido prefigurada pelo primeiro dos grandes golpes desferidos pela ciência contra o ingênuo amor-próprio dos homens, “quando souberam que a nossa Terra não era o centro do universo, mas o diminuto fragmento de um sistema cósmico de uma vastidão que mal se pode imaginar”. E ele complementa: “Isto estabelece conexão, em nossas mentes, com o nome de Copérnico, embora algo semelhante já tivesse sido afirmado pela ciência de Alexandria” (FREUD, 1976b, p. 336). Lacan, no entanto, relativiza essa postura. Como já foi mostrado, apesar do primado do geocentrismo até o final da Idade Média, a Terra era vista então como um astro inferior aos outros.

O que impressiona no que Freud esboça do pré-Copérnico, é que se imagina que o homem estava muito contente por estar no centro do universo e que se cria seu rei. É verdadeiramente uma ilusão absolutamente fabulosa! Se há algo cuja ideia tomava das esferas eternas, é precisamente que lá estava a última palavra do saber (LACAN, 1971-1972b, 4 de novembro de 1971).

A hierarquia qualitativa entre os astros é questionada por Nicolau de Cusa no século XV: “Não é verdade que esta Terra seja o mais vil e o mais baixo”, ele escreve em *A douta ignorância*, “porque no mundo não existem máximo e mínimo no que se refere às perfeições” (CUSA, 2003, p. 117). Esse é o aspecto “historicamente mais importante talvez” de sua cosmologia, segundo Koyré (1988, p. 32), endossado por Lacan (1986, p. 91): “Um passo decisivo na história da ciência já foi dado pelo admirável Nicolau de Cusa, um dos primeiros

a formular que os astros não são incorruptíveis”.

Ao propor o modelo heliocêntrico, em sua obra *As revoluções dos orbis terrestres*, de 1543, Copérnico dá sem dúvida outro passo significativo. Mas, como Freud reconhece e Lacan ressalta, esse modelo já fora antecipado outrora, notadamente por Aristarco de Samos, conhecido como o “Copérnico da Antiguidade”. Mais importante que isso: Copérnico continua preso à concepção de cosmos. No primeiro capítulo do livro I dessa obra, ele argumenta:

Compete-nos notar desde o início que o Universo é esférico, ou porque seja esta a forma mais perfeita de todas, um todo inteiro sem qualquer junção de partes; ou porque ela própria seja a mais capaz das figuras e maximamente conveniente para encerrar e conservar todas as coisas; ou até porque as partes mais perfeitas do Universo, isto é, o Sol, a Lua e as estrelas, se apresentam com essa forma e porque todo o Universo tende a ser por ela delimitado (COPÉRNICO, 1996, p. 17).

Copérnico mantém inclusive os famigerados epiciclos do modelo esférico sistematizado por Ptolomeu, apenas diminuindo seu número (graças à relativa simplificação do modelo propiciada pelo heliocentrismo). Seu mundo é finito, organiza-se em órbitas circulares e tem uma distribuição hierárquica a partir de uma posição central. A diferença é que o Sol substitui a Terra nesta posição.

A revolução copernicana não é absolutamente uma revolução. Se o centro de uma esfera é suposto, num discurso que não é mais que analógico, constituir o ponto dominante, o fato de trocar esse ponto, de fazê-lo ser ocupado pela terra ou pelo sol, não tem nada em si que subverta o que o significante *centro* conserva por si mesmo (LACAN, 1975b, p. 42, destaque do autor).

Em “Radiofonia”, Lacan lembra a propósito que “a figura do sol é digna de representar imageticamente o significante-mestre” (LACAN, 2001a, p. 421) – ou seja, ainda não saímos aqui do discurso do senhor. A forma como Copérnico (1996, p. 53) refere-se ao sol, aliás, comparando-o ao rei e ao pai, é bastante reveladora: “Realmente o Sol está como que sentado num trono real, governando a sua família de astros, que giram à volta dele”.

Ainda no século XVI, outro avanço é representado pela concepção do universo como infinito. Thomas Digges não apenas é adepto do heliocentrismo de Copérnico, mas também

abre o invólucro da esfera das estrelas e as espalha pelo infinito; no entanto, seu céu é mais teológico que astronômico (KOYRÉ, 1988, p. 56-59). Por isso, Giordano Bruno pode ser considerado pioneiro em figurar o universo como infinito e descentralizado (KOYRÉ, 1988, p. 60-64). Bruno (1973, p. 19) argumenta que “Deus (...) não é glorificado em um só, mas em inumeráveis sóis; não numa terra, num mundo, mas num milhão, quero dizer, em infinitos”.

Da infinitude do universo decorre a ruptura das esferas concêntricas, que são ridicularizadas:

Providenciai agora, senhores astrólogos, com a ajuda dos físicos vossos imitadores, para que vossos círculos descrevam as fantasiadas nove esferas móveis, nas quais encarcerais o vosso cérebro, de maneira que me pareceis como tantos papagaios engaiolados, enquanto vos vejo saltitar para cá e para lá, cabriolando e dando voltas entre aqueles círculos (ibid., p. 18).

Associar a infinitude do universo à glória de Deus, como se sabe, não foi o suficiente para poupar Bruno, que pagou o preço por suas opiniões ao ser queimado na fogueira pela Inquisição. De todo modo, ele não é exatamente um exemplo de espírito científico, não hesitando em recorrer a elementos manifestamente míticos. Seguindo Platão no *Timeu*, Bruno descreve o universo como um grande animal: “Este infinito e imenso elemento é um animal, se bem que não tenha figura determinada e sentido que se refira a coisas exteriores; porque ele contém em si toda a alma, compreende todo o elemento animado e confunde-se completamente com ele” (ibid., p. 48). Na mesma linha, ele afirma que a Terra gira “ao redor do próprio centro e em torno do sol, movida pelo instinto animal interno” (ibid., p. 30).

Já Galileu, tendo aperfeiçoado o telescópio, que fora inventado na Holanda, faz importantes descobertas astronômicas, que o levam a defender, no *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*, a hipótese heliocêntrica de Copérnico – e há uma ponta de ironia no fato de que o telescópio, composto de segmentos circulares que se encaixam uns nos outros, tenha sido posto a serviço da desmontagem da relação telescópica entre macrocosmo e microcosmo. Por conta de suas posições (e do fato de que o papa Urbano VIII se julgou retratado, sob uma luz não lisonjeira, na pele da

personagem que, com o sugestivo nome de Simplicio, defende o geocentrismo no citado diálogo), ele é também perseguido, sendo condenado pelo tribunal da Inquisição a abjurar suas teorias e a viver em confinamento até o fim de seus dias. Segundo a famosa anedota, ao sair do tribunal Galileu teria dito: “*Eppur si muove!*”, ou seja, “Contudo, ela se move!”, referindo-se à Terra. Tudo isso reforça seu vínculo com a ruptura que seria representada pelo heliocentrismo. Mas ele “não pôde jamais se liberar inteiramente da obsessão da circularidade” (KOYRÉ, 1988, p. 126). Por isso, se Galileu é personagem-chave na alvorada da ciência moderna, sua grande contribuição não deve ser buscada na cosmologia, sustenta Lacan: no que diz respeito à disposição dos astros, “ele era tão retardatário quanto os outros, tão reacionário, tão aderente à ideia do movimento circular perfeito e portanto o único possível para os corpos celestes” (LACAN, 2001b, p. 115).

Antes de Galileu, Tycho Brahe já tinha feito observações exaustivas usando instrumentos mais rudimentares. Ao determinar a localização de uma nova estrela que aparece nos céus em 1572 (hoje considerada uma supernova), ele assesta um duro golpe na doutrina, vigente desde Aristóteles, que pregava a imutabilidade do mundo celestial. Tycho concebe um sistema híbrido, geolielocêntrico, no qual a Lua e o Sol rodeiam a Terra, enquanto Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno giram em torno do Sol. Mas, graças aos dados deixados por ele, seu assistente Kepler, adepto do heliocentrismo, é capaz de ir além de Copérnico, sendo o primeiro a demonstrar que as órbitas planetárias são elípticas. Libertando-se do arraigado preconceito sobre a perfeição do movimento circular e encontrando equilíbrio na assimetria, Kepler torna-se o verdadeiro protagonista da revolução dita copernicana. No sistema kepleriano, não apenas o Sol perde a posição central, mas o segundo foco do movimento, que rivaliza com ele, é um lugar vazio:

Introduzir com efeito a trajetória elíptica é dizer que o corpo planetário precipita seu movimento (igualdade das áreas cobertas pelo raio na unidade de tempo: segunda lei de

Kepler) ao redor do foco ocupado pela luminária-amo, mas volta atrás ao retardá-lo além do outro foco desocupado, este sem nenhum fogo que marque seu lugar (LACAN, 2001a, p. 422).

O heliocentrismo de Copérnico, as órbitas elípticas de Kepler (que corrige o sistema de Copérnico) e a cinemática de Galileu (que abre o caminho para explicar essas elipses) são finalmente unificados por Newton na chamada mecânica clássica. “Mas quanto tempo de compreender deveria ainda escoar-se antes do momento de concluir!” (ibid., p. 422), comenta Lacan, numa alusão às divisões do tempo lógico (instante de olhar, tempo de compreender e momento de concluir), expostas em seu texto de 1945 sobre o sofisma dos três prisioneiros (LACAN, 1966, p. 197-214). Tal como elucidada por Newton, através da teoria da gravitação universal, a subversão de Kepler pode ser resumida em “ter substituído o *isso gira* por um *isso cai*” (LACAN, 1975b, p. 43).

O importante, para Lacan, não é tanto o que gira em torno do quê, mas a existência ou não de um significante-mestre e a totalidade que resulta ou não disso. Ao relativizar o papel de Copérnico e valorizar o de Kepler, Lacan é influenciado principalmente por Koyré. Mas é interessante notar que já em Peirce encontramos um ponto de vista semelhante. Rebatendo o comentário de John Stuart Mill segundo o qual o trabalho de Kepler seria mera descrição de fatos, Peirce afirma que, “se Mill tivesse chamado a obra de Copérnico mera descrição, ele não estaria *tão longe* da verdade como estava” (PEIRCE, 1978, vol. I, p. 30, destaque do autor). Em contrapartida, lendo o relato feito por Kepler das etapas de seu trabalho, deparamo-nos com “a maior peça de raciocínio Retrodutivo jamais executada” (ibid., vol. I, p. 31). Vale a pena destacar também a posição de Cassirer (1972, p. 85): após declarar que “a astronomia não poderia surgir senão nesta forma mítica e mágica”, dominante até a Renascença, ele qualifica Kepler como “o verdadeiro fundador de nossa astronomia científica”.

Se Dante e Camões cantam o sistema ptolomaico, é possível ver em Shakespeare, que

tinha contato com Digges, as contribuições da nova astronomia, em primeira mão mas de forma poética e velada. Segundo a engenhosa leitura do astrônomo Peter Usher (2002), *Hamlet* contém uma alegoria das disputas astronômicas da época. Cláudio é um baluarte do geocentrismo de seu homônimo Cláudio Ptolomeu, e ele próprio, usurpador do trono, pode ser interpretado como representando a Terra, que ocupa indevidamente a posição central no sistema ptolomaico. Os cortesãos Rosencrantz e Guildenstern seriam adeptos do sistema de Tycho (morto em 1601, quando foi escrito *Hamlet*), que era dinamarquês e tinha parentesco com as famílias Rosenkrans and Gyldenstern, membros das quais estudaram na Universidade de Wittenberg, como o próprio Tycho e como Hamlet. Este, encarnando a posição do dramaturgo, defende o heliocentrismo de Copérnico e o universo infinito de Digges. Ademais, como pretendente legítimo ao trono, representa o Sol, pretendente legítimo ao centro do sistema (a associação entre o rei e o Sol era comum na iconografia elisabetana). Na peça, ele liquida primeiro os dois cortesãos (o sistema de Tycho) e depois Cláudio (o sistema de Ptolomeu) – este último após muita delonga, como na superação da velha astronomia pela nova. No final, a saudação de Fortimbrás, regressando da Polônia, aos embaixadores da Inglaterra sela o triunfo de Copérnico (polonês) e Digges (inglês).

Transição: esfera infinita e garrafa de Klein

No *Liber XXIV philosophorum* (*Livro dos XXIV filósofos*), uma compilação anônima do século XII, aparece pela primeira vez uma frase que, atribuída falsamente ao já falso Hermes Trismegisto (não há registro dela nos escritos associados a esse personagem fictício de um milênio antes), faria uma grande fortuna nos séculos seguintes: “*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*” (“Deus é uma esfera infinita cujo centro está em toda parte e a circunferência em nenhuma”). A definição é retomada por

Nicolau de Cusa (2003, p. 116) no século XV, estendendo-se à Criação: “A máquina do mundo será, pois, como se tivesse o centro em toda a parte e a circunferência em parte alguma, porque a sua circunferência e o seu centro são Deus, que está em toda a parte e em parte alguma”. No século XVI, a frase reaparece numa fala do derradeiro capítulo do livro final de Pantagruel: “Ide, amigos, em proteção dessa esfera intelectual, da qual o centro está em todos os lugares e a circunferência em nenhum, que nós chamamos deus” (RABELAIS, 1994, p. 839). E Giordano Bruno (1988, p. 119), na trilha de Nicolau de Cusa, volta a aplicá-la ao mundo: “Podemos afirmar com segurança que o universo é tudo centro, ou que o centro do universo está em todas as partes e que a circunferência não se acha em parte alguma”. Enfim, Pascal (1912, p. 348), no século XVII, declara:

Todo esse mundo visível não passa de um traço imperceptível na amplidão da natureza. Nenhuma ideia se aproxima dele, sequer em nossa imaginação. E, ainda que amplie nossas concepções para além dos espaços imagináveis, concebemos apenas átomos diante da realidade das coisas. Esta é uma esfera infinita cujo centro está em toda parte e cuja circunferência não está em nenhuma.

É esta última referência que atrai o interesse de Lacan. No *Seminário XII*, ele chama a atenção para o fato de que

Pascal, no momento em que nos formula sua esfera infinita cujo centro está em todos os lados, tenha tropeçado sobre o plano metafísico; qualquer metafísico sabe que é o contrário: se há esfera infinita, da superfície da qual se trata, o que é circunferência está por todos os lados e o centro em nenhuma parte (LACAN, 1964-1965, 20 de janeiro de 1965).

E no seminário seguinte ele volta à carga:

Esse outro tropo antiaristotélico, no qual o centro está em todos os lados e a circunferência em parte alguma, parece-me ser a coisa mais insignificante que existe. (...) Seja como for, está claro que sobre essa estrutura concêntrica, esférica, se o círculo pode estar em todos os lados, seguramente o centro não está em nenhuma parte. Dito de outro modo, salta aos olhos de qualquer um que não há centro na superfície de uma esfera. Aí está a incoerência da intuição pascalina (LACAN, 1965-1966, 15 de dezembro de 1965).

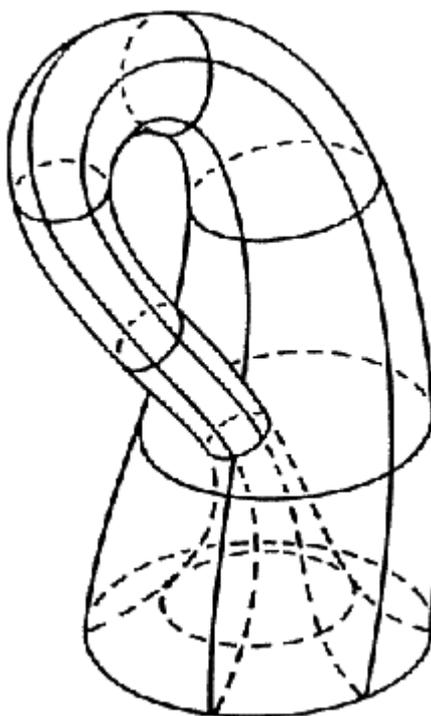
Se a metáfora é incoerente, um olhar sobre a sua história permite ver essa incoerência mesma como aquilo que a torna significativa. Pois, a partir de Nicolau de Cusa, ela é usada para dar conta de um mundo que aos poucos vai deixando de ser esfera. Dizer que o centro está em toda parte significa que não há mais centro, que todos os pontos se equivalem; dizer

que é uma esfera infinita implica negar o aspecto fechado inerente a uma esfera. Assim, propor uma paradoxal, impossível esfera é a única forma de tentar fazer caber o mundo da modernidade, que explode projectas hierarquias e vetustos limites, na camisa-de-força mítica da esfericidade.

Tal como a metáfora da esfera, estendida além dos limites apropriados, é descaracterizada, a correspondência entre microcosmo e macrocosmo, levada às últimas consequências, é subvertida. No século XVI, mostra-nos Foucault (1985, p. 33), “o mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem”. Ora, quando se aplica livremente o jogo de semelhanças, da escala maior para a menor e vice-versa, a subordinação do microcosmo ao macrocosmo termina dando lugar à equivalência entre eles. Em Rabelais, permutam-se continuamente as posições, segundo o procedimento da “hierarquia às avessas”, tomado ao folclore tradicional (BAKHTIN, 1987, p. 353). Teorias ocultistas, que ganham terreno no Renascimento, não contentes em estipular uma analogia entre elementos que ocupam diferentes posições, postulam sua intercambialidade; assim, o texto alquímico conhecido como “Tábua das esmeraldas”, que mereceu a tradução de Newton para o inglês, afirma: “O que está em baixo é como o que está em cima e o que está em cima é como o que está em baixo”. Da equivalência entre microcosmo e macrocosmo, por sua vez, desliza-se para o primado do primeiro, com o qual a inversão de perspectiva se completa. Valorizado, o conceito de microcosmo impõe um termo ao jogo de semelhanças, indicando que “existe uma criatura privilegiada que reproduz, nas suas dimensões restritas, a ordem imensa do céu, dos astros, das montanhas, dos rios e das tempestades” (FOUCAULT, 1985, p. 47). Assim, o centro cósmico desloca-se para a superfície terrena e para o corpo humano: o paralelismo entre o microcosmo do corpo e o macrocosmo do universo permite que o sujeito perceba em

si mesmo a matéria do mundo e suas manifestações. No pensamento humanista do século XVI, representado por nomes como Erasmo, Maquiavel, Bacon, La Boétie e Montaigne, o homem torna-se a medida de todas as coisas.

A implosão da relação macrocosmo-microcosmo é representada topologicamente por Lacan através da torção da esfera em garrafa de Klein. Concebida em 1882 pelo matemático alemão Felix Klein, a garrafa de Klein funciona como uma espécie de cilindro dobrado, conforme a ilustração abaixo, em que a abertura inferior é orientada para dentro e a superior atravessa o cilindro para encontrar-se com a primeira.



Resultado da combinação de duas fitas de Moebius, a garrafa de Klein é, como a própria fita de Moebius, o que se chama em matemática de uma superfície não-orientável, isto é, nela não se pode distinguir um lado interno e outro externo. Em outros termos, ela não faz fronteira entre um interior e um exterior, mas estabelece uma continuidade entre ambos. Graças a essa propriedade, ela indica o momento, introduzido pela ciência moderna, em que finalmente “se rompe esse paralelismo do sujeito ao cosmos que o envelopa” (LACAN, 1964-1965, 16 de

dezembro de 1964). E é por isso que ela dá conta também do movimento de descentramento radical de Freud (*à la* Kepler, não simplesmente *à la* Copérnico), que retira o eu do centro da visão que temos de nós mesmos e opera uma fratura na correspondência mítica microcosmo-macrocosmo.

Cumprir notar que a garrafa de Klein representa tão-somente a torção instituída pela ciência na relação entre o sujeito e o mundo, mas não é em si mesma uma representação científica do mundo. Assim, mitos de povos ditos primitivos podem perfeitamente seguir o modelo da garrafa de Klein; Lévi-Strauss (1986b, p. 197-213) dedica-lhes todo um capítulo de *A oleira ciumenta*. Para captar geometricamente a concepção moderna do universo, seria preciso pensar em termos de uma estrutura em rede em que os corpos se distribuem no espaço articulados por forças invisíveis, algo como o rizoma descrito por Deleuze e Guattari (1980) em *Mil platôs*.

Ciência moderna e virtualização da autoridade na natureza

Podemos pensar na revolução científica moderna como um corte, uma irrupção do real que dissolve o cosmos antigo e medieval: “Nossa ciência avança precisamente na medida em que renunciou a preservar todo pressuposto cósmico ou cosmicizante” (LACAN, 2004, p. 49). Os astros deixam de ser qualitativamente superiores a outros (por ser supostamente compostos de matéria distinta), embora possam destacar-se quantitativamente, isto é, exercer uma força gravitacional maior (por causa de sua massa). Na compreensão do mundo, ideias qualitativas relacionadas a valor, harmonia, perfeição, sentido dão lugar ideias quantitativas ligadas a leis abstratas e universais. Esse expurgo de elementos imaginários traduz a separação entre figura (S₁ na posição inferior esquerda) e função de autoridade (S₂ na posição superior esquerda) no discurso da universidade. Ademais, o Outro não é mais um sistema

fechado em torno de uma figura de autoridade ($S_1 \rightarrow S_2$ na linha superior do algoritmo do discurso do senhor), mas o Outro barrado: uma rede aberta, sem limites definidos ou infinita (S_2 , na posição do agente no discurso da universidade, não é obturado por S_1 , posto que este está na posição da verdade).

Koyré (1988, p. 127) constata que “o Deus de um filósofo e seu mundo sempre se correspondem”. A figura de autoridade que dava consistência ao modelo do cosmos era Deus; com o colapso do modelo, essa figura também é abalada. E, se *Hamlet* é uma alegoria das disputas astronômicas de sua época, como foi sugerido, a vitória do príncipe, que coincide com sua morte, pode ser entendida como seu deslizamento para a posição da verdade (suas palavras finais, quando pede a Horácio para que conte sua história, são consentâneas a essa posição), onde passa a fazer companhia ao velho rei Hamlet assassinado (representando Deus como S_1 , desalojado da função de Primeiro Motor), deixando o palco para a ciência triunfante (S_2).

Como veremos, em Descartes, Deus (S_1) identifica-se com a verdade, e como tal se diferencia do saber da ciência (S_2). E, ao longo da modernidade, Deus na prática está confinado à posição da verdade, seja como criador e operador da natureza, como concebe Newton, ou apenas como criador, na visão de Leibniz.

Descartes, o pensador que melhor representa o gesto inaugural da ciência moderna, o corte epistemológico que a instala, atribui a Deus o monopólio sobre as verdades eternas, o saber supremo: “Ele fez outra coisa, que concerne ao campo, que ele não nomeia, onde erram todos esses saberes dos quais ele disse que convinha colocá-los em uma suspensão radical. Ele põe o campo desses saberes no nível desse sujeito mais vasto, o sujeito suposto saber, Deus” (LACAN, 1973, p. 204). A verdade torna-se então um problema de Deus: “Se há uma verdade, que ele se encarregue dela. Nós a tomamos por seu valor de face” (LACAN, 1991,

p. 185). Com isso, Descartes deixa de preocupar-se com essa questão:

O empreendimento de Descartes não é um empreendimento de verdade; o que o distingue, e que não foi mais, me parece, plenamente articulado como tal, o que faz sua fecundidade é justamente que ele se propôs uma visada, um fim, que é o de uma certeza, mas, com relação à verdade, ele se descarrega disso sobre o Outro, sobre o Grande Outro, sobre Deus para dizer tudo. Não há nenhuma necessidade interna à verdade; a verdade mesma de dois e dois são quatro é a verdade porque agrada a Deus que assim seja. É essa rejeição da verdade fora da dialética do sujeito e do saber que é, falando propriamente, o nervo da fecundidade do empreendimento cartesiano. Pois Descartes pode muito bem conservar por um tempo, ele, pensador, a carcaça da segurança tradicional das verdades eternas – elas são assim porque Deus o quer –, mas mesmo dessa maneira ele desemaranha-se delas (LACAN, 1964-1965, 9 de junho de 1965).

A partir do momento em que “Descartes libera o carro [do saber] dessas verdades eternas, das quais se desembaraça sobre o arbítrio divino” (ibid., 16 de junho de 1965), abre-se a via na qual “a ciência entra e progride, instituindo um saber que não precisa mais se enredar com seus fundamentos de verdade” (ibid., 9 de junho de 1965). Sobre a ciência moderna, pode-se dizer que, “da verdade como causa, ela não quer saber nada”; por isso, “reconhece-se aí a fórmula que dou da *Verwerfung* ou foracclusão” (LACAN, 1966, p. 874). Ou seja, há uma foracclusão do divino e da verdade na ciência: apenas Deus é capaz de entender completamente o mundo, o que a ciência fornece é mera aproximação. Todavia, desvencilhada do compromisso com as verdades eternas, ela doravante ganha liberdade para seguir seu próprio curso, construir seu próprio saber, de forma independente da religião. Uma divisão de tarefas é estabelecida assim entre a inteligência divina e a humana:

Com efeito, Descartes inaugura as bases de partida de uma ciência com a qual Deus não tem nada a ver. Pois a característica de nossa ciência, e sua diferença para com as ciências antigas, é que ninguém mesmo ousa, sem ridículo, perguntar-se se Deus sabe alguma coisa dela, se Deus folheia os tratados matemáticos modernos para ficar em dia (LACAN, 1973, p. 205).

Não podemos conhecer integralmente o projeto divino – as leis da natureza – porque Deus, enquanto S_1 , desliza da posição do agente, no discurso do senhor, para a da verdade que se oculta, no discurso da universidade.

A contraposição cartesiana entre a inteligência infinita de Deus e a inteligência limitada do homem é recorrente no início da modernidade. Em *As revoluções dos orbes*

terrestres, livro convenientemente “dedicado a Sua Santidade Paulo III, Sumo Pontífice”, Copérnico (1996, p. 5) aponta as limitações do homem de conhecimento, cuja preocupação “é inquirir da verdade em todas as circunstâncias até onde tal é permitido à razão humana por Deus”. No *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*, Galileu reconhece essas limitações, embora com uma ressalva:

Tais são as ciências matemáticas puras, ou seja, a geometria e a aritmética, das quais o intelecto divino sabe infinitas proposições a mais, porque as conhece todas, mas daquelas poucas entendidas pelo intelecto humano acredito que a cognição iguala-se à divina na certeza objetiva, porque chega a compreender a necessidade, para além da qual não parece existir certeza maior (GALILEI, 2001, p. 183-184).

No prefácio a seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, Leibniz (1990, p. 42) afirma que, “na menor das substâncias, olhos tão penetrantes como os de Deus poderiam ler toda a sequência das coisas do universo”. E, se é verdade que Goethe emprega uma imagem similar a propósito de um sujeito humano, nele a parte oferece um simples indício, não uma condensação efetiva do todo: “Nas pequenas coisas que faço bem, vejo uma imagem das grandes coisas bem-feitas no mundo” (apud MUSIL, 1991, p. 750). Em seu *Ensaio filosófico sobre as probabilidades*, Laplace (1947, p. 13) especula sobre uma inteligência suprema, apelidada ulteriormente de “demônio de Laplace”:

Devemos pois considerar o estado presente do universo como o efeito de seu estado anterior e como a causa do que deve segui-lo. Uma inteligência que, num dado instante, conhecesse todas as forças que animam a natureza e a situação respectiva dos seres que a compõem, e que, além disso, fosse suficientemente ampla para submeter todos esses dados a análise, abarcaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e os dos menores átomos; nada lhe seria incerto e tanto o futuro como o passado estariam presentes diante ela. O espírito humano oferece, na perfeição que soube dar à astronomia, um débil esboço desta inteligência.

Ao mesmo tempo que foraclui Deus da ciência, Descartes o recupera de contrabando, como num passe de prestidigitador, através do “artifício de remeter a Deus a garantia da verdade” (LACAN, 1991, p. 185). Responsável pelo projeto da natureza, Deus assegura que ela tenha uma lógica. Por isso, Ele funciona como um fiador em última instância da validade das conclusões científicas. “Entendam bem que Descartes quer dizer, e diz, que, se dois e

dois são quatro, é porque Deus quer, muito simplesmente. É problema dele” (LACAN, 1973, p. 205). Sob o edifício científico moderno, há pois um resquício da tradição judaico-cristã, sob a forma de um alicerce moral que sobrevive ao buldôzer racionalista da modernidade – a concepção cartesiana de um Deus que não engana. Antes necessária para o funcionamento do mundo sensível, a fé agora é requisito para o conhecimento dele:

Admito que a referência ao Deus não-enganador, único princípio admitido, está fundada nos resultados obtidos pela ciência. Jamais constatamos nada, com efeito, que nos mostre no fundo da natureza um demônio enganador. Mas isso não impede que seja um ato de fé que tenha sido necessário aos primeiros passos da ciência e à constituição de uma ciência experimental (LACAN, 1981, p. 77).

Ou seja, depois de remover Deus da natureza, é preciso assegurar-se de que a natureza assim emancipada é suficientemente ajuizada para não nos pregar peças, e nos primórdios da ciência moderna Deus é mantido convenientemente nos bastidores, mas ao alcance da mão, para prover essa segurança. Chega-se assim a um dualismo entre fundamento metafísico e mundo concreto, entre *res cogitans* e *res extensa*. Esse Deus como fiador da verdade em Descartes ilustra o tipo de relação entre significante-mestre e conhecimento que vigora em geral no discurso da universidade, o qual tende a apoiar-se em autoridades reconhecidas.

Já na posição do agente, no discurso da universidade, aparece o saber científico, limitado em relação à verdade divina, mas tomando-a como ponto de apoio e sendo dotado de margem de manobra. No *Discurso do método*, Descartes (2000, p. 78-79) coloca-se como alguém que se propõe a tentar acompanhar o *making of* do mundo, a tentar aproximar-se do ponto de vista do Criador:

Resolvi-me a deixar todo esse mundo a suas disputas e a falar somente do que aconteceria em um novo, se Deus criasse agora em alguma parte, nos espaços imaginários, matéria suficiente para compô-lo, se agitasse diversamente e sem ordem as diversas partes dessa matéria, de forma que compusesse com ela um caos tão confuso quanto os poetas possam imaginar, e se, em seguida, não fizesse outra coisa senão emprestar seu concurso ordinário à natureza e deixá-la agir segundo as leis que ele estabeleceu.

Trata-se de uma perspectiva nova, tornada possível a partir do telescópio. Se antes os céus estavam além de nosso alcance, eram uma reserva da divindade, agora é possível observar e

analisar os segredos do mecanismo celeste. “O ponto de partida do pensamento científico, falo na história, qual é? A observação dos astros” (LACAN, 2006b, p. 15).

Se a concepção cartesiana de Deus como verdade norteia a ciência moderna, sua concepção de espaço ainda não é a desta, embora se diferencie da que predominava na Antiguidade e na Idade Média. Segundo Descartes, vivemos num universo sem limites, povoado por um número sem fim de estrelas, imerso num espaço euclidiano, por definição igualmente sem limites. O mundo material e o espaço coincidem, e tanto um quanto outro são indefinidos. Note-se que Descartes, acompanhando nesse ponto Nicolau de Cusa, a despeito de considerar na prática o mundo como infinito, prefere associar esse atributo somente a Deus (trata-se de uma associação que se impõe a partir de Duns Scotus). A matéria e o espírito não estão no mesmo plano: o mundo e o espaço por ele ocupado (*res extensa*) estão dissociados de Deus (*res cogitans*). Pensando no espaço como algo atrelado aos corpos, que exclui o vazio, Descartes é levado a formular sua famosa hipótese mecânica para o movimento, a dos “turbilhões”, que envolve a interação de um corpo com seus vizinhos, pois através desses turbilhões o movimento seria transmitido de um corpo a outro. Assim, apesar de proclamar as limitações do conhecimento científico da natureza, Descartes, como os antigos, tenta dar conta de fatores que até os dias de hoje eludem a ciência. E, por intermédio de hipóteses puramente mecânicas, pode dispensar a intervenção direta de Deus para explicar a operação da natureza.

No início da modernidade, a crença em Deus como Criador é relativamente generalizada. Montaigne (1972, p. 212) retrata Deus como demiurgo, como o engenheiro que projetou o mecanismo da natureza:

Não é crível, portanto, que esse conjunto que constitui o mundo, que essa admirável máquina não revele vestígios denunciadores da presença do grande arquiteto que a construiu e que não se perceba em algumas de suas peças algo suscetível de lembrar o artesão que as fez e juntou.

De forma mais geral, pode-se dizer que “nada existe sem uma causa, e a causa original deste

universo (qualquer que seja ela) nós a chamamos ‘Deus’” (HUME, 1990, p. 52). No entanto, seguindo a linha de raciocínio de Descartes, Deus, representado por S_1 na posição da verdade no discurso da universidade, aparece como o Criador que dota sua obra de autonomia. Mesmo que tenha projetado o mecanismo, Deus não o opera: ele funciona por sua própria conta, conforme uma causalidade eficiente, seguindo leis impessoais, passíveis de ser representadas por S_2 na posição do agente no discurso da universidade. Isso leva Pascal (1912, p. 360-361) a declarar: “Não posso perdoar Descartes; ele bem que gostaria, em toda a sua filosofia, de dispensar Deus, mas não pôde impedir-se de fazê-lo dar um piparote para colocar o mundo em movimento; depois disso, ele não tem utilidade para Deus”. Levando em conta que o papel de Deus é de concepção, não de execução, poder-se-ia argumentar, como um dos participantes dos *Diálogos sobre a religião natural*, de Hume (1990, p. 128):

E, se não estivermos contentes em chamar a causa primeira e suprema de “Deus” ou “Divindade”, mas desejarmos variar a expressão, como poderíamos chamá-lo a não ser de “Mente” ou “Pensamento”, com os quais se supõe com justiça que ele guarde uma considerável semelhança?

Em *O homem sem qualidades*, o protagonista Ulrich invoca a visão de Deus como o engenheiro que concebeu o mecanismo do mundo e em seguida se afastou dele, para derivar daí nossa dificuldade em conhecer esse mecanismo:

O que deve ter valor e nome, tem de se repetir, tem de existir em muitos exemplares. Se você nunca tivesse visto a lua, pensaria que é uma lanterna de bolso; aliás, a grande confusão que Deus causa à ciência está em ele só ter sido visto uma vez, na hora da criação do mundo, antes de haver observadores treinados (MUSIL, 1991, p. 270).

E Pope (1994, p. 169) sugere que o procedimento cartesiano conduz ao ateísmo:

Tomamos nobremente o caminho *a priori*
 E deduzimos até duvidarmos de Deus:
 Fazemos a natureza usurpar seu plano,
 E o enfiamos o mais longe que pudermos;
 Pomos uma causa mecânica em seu lugar,
 Ou colada à matéria, ou difusa no espaço.

O penúltimo desses versos, indica o poeta numa nota, tem como alvo específico Descartes.

Na trilha de Descartes, a exemplo de Huygens e outros, Leibniz opõe-se à concepção de espaço absoluto. Para ele, o espaço está acoplado aos corpos, é uma rede de relações

quantitativas. Ele também especula sobre as causas imediatas, puramente mecânicas, do movimento, supondo que os planetas e cometas são circundados por atmosferas que, por sua própria natureza, giram ao redor do Sol descrevendo seções cônicas. Como corolário, Leibniz tampouco vê necessidade de postular uma intervenção direta de Deus no funcionamento cotidiano do mundo. Seu Deus criou um mundo perfeito e previu tudo de antemão, por isso não tem necessidade de engajar-se em sua manutenção. O mundo é um relógio apto a executar um movimento perpétuo, dispensando um relojoeiro para dar-lhe corda ou repará-lo.

Mas o resultado, em última instância, da ruptura do modelo esférico não é o espaço de Descartes e Leibniz, e sim o espaço absoluto. Como mostra Koyré, um opositor de Descartes, Henry More, platonista de Cambridge, chega, malgrado sua propensão mística, a um modelo de infinitização do espaço que vem a desempenhar papel decisivo na ciência newtoniana. Ele concebe o espaço como algo imaterial, num sentido que para nós seria equivalente ao de campo. E, como os estóicos, supõe um mundo finito num espaço infinito – o espaço, portanto, iria além do mundo. Trata-se de um espaço eterno, não-criado e completo. Ou seja, para ele o espaço absoluto é o Espírito, ou, mais precisamente, Deus. Com algumas variações, essa concepção é compartilhada por Espinosa e Malebranche, nos quais a infinidade do espaço também está associada a Deus.

Embora Newton, que também foi professor em Cambridge, não tenha citado More, o vínculo entre sua concepção de espaço e a de More não escapa a seus contemporâneos, como Raphson. A física de Newton pressupõe o espaço absoluto e o tempo absoluto; segundo ele, o infinito é não apenas espacial, mas temporal. O espaço precede e contém todas as coisas e todas as relações entre elas. Tempo e espaço são atributos divinos; Deus não está acima deles, mas é, como eles, eterno e infinito. O apóstolo Paulo (At 17,28) afirma: “É nele que vivemos, nos movemos e existimos” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 1323); em Newton, essa frase não

tem simplesmente uma conotação metafórica ou metafísica, seu alcance é literal. Tal perspectiva permite-lhe não pensar no mundo material como autárquico em relação a Deus.

Se Newton discorda de Descartes no que tange à concepção de espaço e à separação entre espírito e matéria, ele admite, como filósofo francês, a impossibilidade de atingir a verdade. Para Newton, a ciência não exclui da estrutura do mundo as forças não-visíveis, imateriais. Com isso, ele vai além do materialismo puro; essas forças podem inclusive se superimpor. Não cabe à ciência, todavia, discutir a natureza dessas forças. Noutras palavras, a tarefa da ciência não é entender a causa do movimento, mas suas leis. Assim, Newton estuda as leis da atração sem nunca definir exatamente o que é atração. Em sua segunda carta a Bentley, ele escreve: “A causa da gravidade é alguma coisa que não pretendo conhecer” (apud KOYRÉ, 1988, p. 216).

Essa postura vale para a ciência moderna em geral, no trajeto para a qual “os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 21). A astronomia e a física, em particular, “excluíram a questão metafísica do *por quê* em favor da investigação positiva (ou positivista) sobre o *como*” (BOURDIEU, 1991, p. 4, destaques do autor). No século XVI, “já não se tentava mais penetrar os segredos da natureza, como se fizera durante dois mil anos de especulação religiosa e filosófica, mas nos contentávamos, de um modo que só pode ser chamado de superficial, com a pesquisa de sua superfície” (MUSIL, 1991, p. 217). Galileu, por exemplo, deixa de lado o ponto de vista, puramente metafísico, de uma suposta aversão da natureza a espaços vazios, que induziria um corpo em queda a atravessar e ocupar consecutivamente uma série de espaços até atingir o chão. Ele não conjetura sobre as causas do fenômeno. Para ele, é suficiente calcular as variáveis envolvidas: o trajeto do corpo, o tempo decorrido, a velocidade, a aceleração. É esse caminho que lhe permite chegar às leis

do movimento. Na modernidade, portanto, não é mais preciso supor a existência de uma causa final atuando na natureza, como um Deus *ex machina*. “Não temos mais nenhuma necessidade desse saber de que Aristóteles parte na origem. Não temos nenhuma necessidade, para explicar os efeitos da gravitação, de imputar à pedra que ela saiba o lugar ao qual deve chegar” (LACAN, 1975b, p. 81).

Leibniz acusa Newton de ter introduzido na filosofia natural uma qualidade oculta, a gravitação universal; definindo milagre como algo sem explicação natural, qualifica a atração como um milagre perpétuo, que faria pois a ciência retroceder para uma etapa anterior, de explicação mágica da natureza. Clarke, adepto de Newton, replica que um milagre é um fenômeno excepcional resultante de uma vontade específica de Deus e, por conseguinte, esse qualificativo não se aplica à atração. Ademais, esta é apresentada apenas como um fenômeno matemático, não se propõe a explicar a causa do movimento. O próprio Newton alega que não introduz qualidades ocultas nem tenta explicar o que está por trás das leis, mas atém-se aos fenômenos que podem ser observados. Sentindo-se instado a ir mais longe e apresentar alguma justificativa para a gravidade, ele declara, num “Escólio geral” adicionado à segunda edição dos *Princípios* (1713):

Até agora não fui capaz de descobrir a causa dessas propriedades da gravidade a partir dos fenômenos, e não invento hipóteses. Pois tudo que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado uma hipótese; e hipóteses, quer metafísicas ou físicas, quer baseadas em qualidades ocultas ou mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental. Nessa filosofia, as proposições particulares são inferidas dos fenômenos, e depois tornadas gerais pela indução (NEWTON, 1952a, p. 371).

No sentido usado aqui por Newton, hipótese seria uma ideia engenhosa que resulta apenas da imaginação e não é passível de comprovação. É o caso da teoria famosa de Descartes sobre os turbilhões, que resiste algum tempo na França, mesmo após a demonstração newtoniana segundo a qual o efeito de gravidade é produzido por uma força agindo à distância – algo que para Newton não é simples hipótese, mas fato. Voltaire (1937, p. 29), que se alinha entre os

primeiros partidários gauleses de Newton, resume o argumento deste contra os cartesianos: “São os turbilhões que se pode chamar uma qualidade oculta, visto que jamais se provou sua existência. A Atração, ao contrário, é uma coisa real, pois seus efeitos são demonstrados e suas proporções são calculadas”.

Evidentemente, Voltaire refere-se aqui ao real como aquilo que tem existência de fato. Mas a gravidade envolve também o real no sentido lacaniano de algo além do simbólico, desse saber que não pode ser conhecido sobre as causas dos fenômenos, da verdade:

Acentuei, enfim, o saber enquanto o discurso da ciência pode situá-lo no real, o que é singular e cujo impasse creio ter articulado aqui de certo modo: o impasse que assaltou Newton na medida em que, não fazendo nenhuma hipótese (posto que ele articulava a coisa cientificamente, e bem), era muito incapaz, salvo por certo no que se lhe reprocha, era muito incapaz de dizer onde se situava esse saber graças ao qual o céu se move na ordem conhecida, isto é, [esse saber] sobre o fundamento da gravitação (LACAN, 1973-1974, 11 de junho de 1974).

E é o real que faz Newton colocar Deus em jogo:

O que incomodou as pessoas no momento de Newton? Nada menos que isso, uma questão que eu diria relativa àquilo de que se tratava, isto é, “as massas”. As massas. Como podiam saber essas massas a que distância se achavam das outras massas, para que assim pudessem observar a lei de Newton? É absolutamente claro que aqui faz falta Deus (ibid., 23 de abril de 1974).

Em sua terceira carta a Bentley, Newton declara: “A gravidade deve ser causada por um agente agindo constantemente segundo certas leis; mas, que esse agente seja material ou imaterial, eu o deixei à consideração de meus leitores” (apud KOYRÉ, 1988, p. 216). Embora sem ser explícito, ele deixa aberta a porta para considerar-se esse agente imaterial como Deus. A reserva desaparece no escólio ao final dos *Princípios*, o mesmo em que rejeita o método hipotético-dedutivo: “Esse belíssimo sistema do sol, dos planetas e dos cometas poderia somente proceder do conselho e domínio de um Ser inteligente e poderoso” (NEWTON, 1952a, p. 369). Para Newton, Deus manifesta-se através do espaço e dos princípios ativos que estruturam o mundo; em última instância, portanto, a causa por trás da gravidade é o espírito de Deus. Até Voltaire (1937, p. 29), um anticlerical consabido, conclui assim a passagem, citada acima, em que defende a teoria da gravitação: “A causa dessa causa

está no seio de Deus”. Mas o Deus newtoniano não é simplesmente um nome para as leis regulares que atuam na natureza; ele também se desincumbe de reparos eventuais. Quando se propõe a mostrar que a trajetória dos planetas segue princípios matemáticos, ele recorre à noção de Deus para fazer face a pequenas distorções. É o que mostra essa passagem ao final da *Óptica*:

Um destino cego não poderia jamais fazer todos os planetas se moverem de uma e mesma maneira em órbitas concêntricas, algumas irregularidades não consideráveis excetuadas, que podem ter surgido das ações mútuas dos cometas e planetas entre si, e que estarão prontas a aumentar, até que esse sistema demande uma reforma (NEWTON, 1952b, p. 542).

Essa intervenção de Deus no mundo é tomada como uma demonstração de seu poder.

Portanto, o Deus de Newton é bastante atuante no mundo, enquanto o de Leibniz é indiferente ou distante. De um lado, temos “o Senhor newtoniano, que faz o mundo como bem entende e continua a agir sobre ele como o Deus da Bíblia tinha feito durante os seis primeiros dias da Criação”; de outro, temos, o Deus de Leibniz, “o Deus bíblico no dia do sabá, o Deus que terminou sua obra e acha que ela é boa, ou melhor, que ela representa o melhor dos mundos possíveis” (KOYRÉ, 1988, p. 291). Essa diferença entre dois gênios de sua época, aliada à animosidade surgida a partir da disputa entre eles em torno da paternidade do cálculo diferencial e integral, redundou numa polêmica que “é um dos fenômenos mais importantes da história do pensamento moderno” (CASSIRER, 1943, p. 366). Essa polêmica assume a forma da correspondência entre Clarke, que age como preposto de Newton, e Leibniz. Ambos bastante religiosos, eles acusam-se mutuamente de entreter concepções que levam ao ateísmo.

Para Leibniz, Newton pavimenta o caminho para o ateísmo ao misturar Deus ao mundo, encarregando-o de coisas que teriam explicação material. Numa carta à princesa de Gales, que desencadeia a controvérsia com Clarke, Leibniz é mordaz ao comentar a suposta necessidade de intervenção divina para garantir a estabilidade do sistema solar, descrevendo

o Deus de Newton como um relojoeiro incompetente, que precisa dar corda a seu mecanismo e repará-lo:

Newton e seus asseclas têm ainda uma divertidíssima opinião sobre a obra de Deus. Conforme eles, Deus de vez em quando precisa dar corda em seu relógio, porque senão ele deixaria de andar. O cientista não teve visão suficiente para imaginar um movimento perpétuo. Essa máquina de Deus é até tão imperfeita, segundo eles, que o Criador se vê obrigado de quando em quando a desengraxá-la por um concurso extraordinário, e mesmo arranjá-la, como um relojoeiro faz com sua obra, o qual será tanto pior oficial quanto mais vezes se vir obrigado a retocar e corrigir seu trabalho (LEIBNIZ, 1974, p. 405).

De acordo com o retrato traçado por Leibniz, a visão de Newton tem pontos de contato com a dos socinianos, que negam a doutrina da predestinação e fazem Deus acompanhar de perto as coisas para decidir seu rumo.

Por outro lado, a ideia de que vivemos no melhor dos mundos possíveis é ironizada por Voltaire, que representa Leibniz como o Doutor Pangloss em *Cândido ou o otimismo*. Ademais, para os newtonianos, Leibniz conduz ao ateísmo porque seu Deus criou o mundo e cruzou os braços, ficou sem função, tornou-se um Deus ausente acoplado a uma natureza autárquica. Como argumenta Pascal a propósito de Descartes, o Deus de Leibniz contenta-se em dar o piparote inicial no mundo; como argumenta Pope também a propósito de Descartes, postular uma causa mecânica para o movimento não deixa lugar para Deus. Clarke segue nessa direção em sua réplica à crítica supracitada de Leibniz:

A ideia dos que sustentam que o mundo é uma grande máquina que se move sem a intervenção de Deus, como um relógio continua a andar sem o socorro do relojoeiro, essa ideia, digo, introduz o materialismo e a fatalidade, tendendo, de fato, sob pretexto de fazer de Deus uma *Inteligência supramundana*, a banir do mundo a providência e o governo de Deus (in LEIBNIZ, 1974, p. 406, destaque do autor).

E, no curso de sua argumentação, ele recorre a uma analogia com o mundo da política: “Se um rei tivesse um reino onde tudo ocorresse sem sua intervenção e sem que ele ordenasse de que maneira as coisas deveriam ser feitas, não se trataria de um reino senão nominal em relação a ele, que não mereceria o título de rei ou governante” (ibid., p. 407). Esse paralelismo entre o papel de Deus e o do rei não é gratuito, visto que o último também é posto em xeque com a crise do absolutismo, como veremos no capítulo V.

No fim das contas, tanto Leibniz como Newton têm razão: por caminhos diferentes, de fato um e outro conduzem ao ateísmo. Embora as concepções científicas de Newton triunfem (pelo menos até que Einstein questione o caráter absoluto do espaço e do tempo), isso não se aplica a sua visão sobre o papel de Deus.

Espinosa, que ocupa uma posição singular na filosofia moderna, pensa como Newton em termos de espaço absoluto, mas rejeita a ideia de que Deus precisa imiscuir-se no mundo para fazê-lo funcionar. Na *Ética*, ele propõe-se a “mostrar (...) que a Natureza não tem qualquer fim que lhe seja prefixado e que todas as causas finais nada mais são que ficções do espírito humano” (ESPINOSA, 1973, p. 125). Essas ficções brotam do desejo de dar um sentido a tudo: por exemplo, se uma pedra cai do teto sobre a cabeça de um homem e o mata, o raciocínio finalista, incapaz de esgotar a complexa combinação de fatores que redundou no evento, pois a cada causa sempre se pode indagar a causa da causa, acaba por refugiar-se “na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância” (ibid., p. 126).

Retomando os cálculos newtonianos, Laplace consegue elucidar pequenas distorções nas órbitas planetárias, que as faziam escapar aparentemente ao modelo. Com isso, não é necessário para ele postular um Deus que corrija essas distorções, como fizera Newton. Ao criticar o recurso a Deus para explicar o que desconhecemos, ele coloca a questão em perspectiva: “Percorramos a história dos progressos do espírito humano e de seus erros: veremos aí as causas finais recuarem constantemente até as fronteiras de seus conhecimentos” (LAPLACE, 1984, p. 545). Num episódio célebre, diante do comentário de Napoleão de que ele não reserva um papel ao Criador nos cinco volumes de seu *Tratado de mecânica celeste*, Laplace, embora conhecido como cortesão melífluo, replica, externalizando o húbri da ciência moderna: “Eu não tive necessidade dessa hipótese”.

Mesmo em Newton, apesar de toda a importância que ele concede ao papel de Deus,

isso se dá nas fímbrias de seu trabalho científico propriamente dito, e deve ser relativizado. Apesar de suas diferenças com Descartes, Newton também identifica Deus à verdade inatingível. Deus entra em seu sistema apenas para explicar o inexplicável, é o nome dado ao desconhecido, a hipótese de quem não faz hipóteses. Na prática, o que importa é o mecanismo do mundo, S₂ na posição de agente do discurso da universidade, não seu Criador (para Newton assim como para Descartes e Leibniz) e/ou operador onipresente e invisível (para Newton), S₁ na posição da verdade desse discurso.

A ciência moderna, habituando-se a fazer recuar as fronteiras do desconhecido, não tem necessidade de absolutizar esse desconhecido, e pode marginalizar o elemento divino. Para citar outra vez Musil (1991, p. 779): “Ulrich estava acostumado a pensar não tanto de modo ateu, mas antes sem Deus, o que à moda da ciência significava deixar ao sentimento qualquer eventual inclinação por Deus, pois ela não propicia o conhecimento, levando apenas a caminhos intransitáveis”. Ou seja, Deus torna-se um assunto inteiramente privado de cada cientista. Deus, que no sistema aristotélico era ingrediente essencial da operação da natureza e meio essencial para entender essa operação, como S₁ na posição do agente no discurso do senhor, pode até continuar a ser, na convicção íntima de muitos, ingrediente essencial da operação da natureza, mas não tem função na ciência enquanto meio para entender essa operação, como S₁ na posição da verdade no discurso da universidade. Fazendo um balanço do declínio da causalidade metafísica na ciência moderna, Weber indaga retoricamente: “Quem – à parte certas crianças grandes que na verdade encontramos nas Ciências Naturais – ainda acredita que as descobertas da Astronomia, Biologia, Física ou Química nos poderão ensinar qualquer coisa sobre o *significado* do mundo?” (WEBER, 1982, p. 169, destaque do autor). E arremata: “Que a ciência de hoje é irreligiosa ninguém duvidará no íntimo, mesmo que não o admita para si mesmo” (ibid., p. 169).

Ciência moderna e valorização do saber

Se a hegemonia do discurso do senhor, entre os judeus e os gregos, está associada a um refinamento do simbólico, que fortalece S_1 , a hegemonia do discurso da universidade, na modernidade, está associada a uma virtualização do simbólico, que fortalece S_2 .

A virtualização envolve o simbólico enquanto lei, na medida em que o saber (S_2) desloca Deus como figura de autoridade (S_1) na posição do agente. “A ciência tal como ela veio realmente à luz consiste propriamente nessa transmutação da função” do saber (LACAN, 1991, p. 173). Como resultado dessa transmutação, o saber passa do escravo para o outro lado: “Nosso discurso científico está do lado do senhor” (ibid., p. 174).

A virtualização envolve também o simbólico em sua dimensão de linguagem. É verdade que essa mudança tem precedentes longínquos. Lacan faz menção àquilo que, “desde a origem de um uso rigoroso do simbólico, se manifesta na tradição grega, a saber, no nível das matemáticas. Euclides é aqui a referência fundamental” (LACAN, 1991, p. 181). Uma passagem do livro bíblico da Sabedoria (Sb 11, 20), que reflete a aproximação entre a cultura judaica e a grega, serve para ilustrar os parâmetros matemáticos da Criação: “Tudo dispuseste com medida, número e peso” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 821). Kojève argumenta que a doutrina cristã da encarnação solapa a separação entre mundo sublunar e supralunar e permite que as leis matemáticas sejam aplicadas na natureza. Mas é apenas na modernidade, junto com a destruição do cosmos, que ocorre uma geometrização do espaço (KOYRÉ, 1988, p. 11); à geometrização da natureza corresponde a geometrização da ciência (KOYRÉ, 1943, p. 404). O fim da crença na hierarquia entre mundo celeste incorruptível e mundo terrestre corruptível abre caminho para a homogeneização do espaço, para que tudo que está nele seja tratado da mesma forma; o fim da crença em um mundo fechado leva à infinitização do espaço. Homogeneizado e infinitizado, o espaço da natureza passa a coincidir com o espaço

euclidiano. Ademais, o próprio saber sobre a natureza a determina; a natureza é produto da cultura, e portanto lidar com ela geometricamente faz dela um ente geométrico. “O natural é tudo que se veste com a libré do saber – e Deus sabe que isso não falta! –, e um discurso que está feito unicamente para que o saber faça libré é o discurso universitário. Está totalmente claro que o vestuário de que se trata é a ideia de natureza” (LACAN, 1971-1972b, 4 de novembro de 1971).

Partindo da clássica oposição, que perpassa a filosofia ocidental, entre a ordem do sensível e a do inteligível, Lévi-Strauss comenta que,

se a ciência moderna conseguiu constituir-se, foi ao preço de uma ruptura entre as duas ordens, entre o que no século XVII chamavam-se qualidades secundárias – ou seja, os dados da sensibilidade: cores, odores, sabores, ruídos, texturas – e as qualidades primárias, não tributárias dos sentidos, que constituem a verdadeira realidade (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 159).

Ao marginalizar as qualidades práticas e sensíveis, a ciência moderna promove a matematização, a abstratização do mundo. Já em Bruno há uma valorização do intelecto sobre a percepção sensível. Para Galileu, as qualidades designadas por palavras, como “frio” ou “quente”, estão relacionadas apenas com nossas percepções das coisas. Elas não correspondem a propriedades fundamentais destas, mas a meros nomes. Se quisermos compreender de fato a natureza, precisamos recorrer à linguagem matemática, particularmente à geometria. Mas é Descartes, e não Bruno ou Galileu, afirma Koyré (1988, p. 127), que formula mais claramente o ideal de *reductioe scientia ad geometriam*. Seu mundo não é colorido e multifário, mas abstrato e uniforme. Essa postura culmina em Newton, que trata as forças imateriais como matemáticas, não como físicas, adota um ponto de vista quantitativo, não qualitativo. Não por acaso, a palavra matemática é guindada ao título da obra em que ele desenvolve as bases da cinética, os *Princípios matemáticos da filosofia natural* (1687). Espinosa (1973, p. 183), por seu turno, expande a busca por uma linguagem baseada na geometria a outras áreas: “Considerarei as ações e os apetites humanos

como se tratasse de linhas, de superfícies ou de volumes”.

Lacan (1966, p. 284) chama de “ciência verdadeira” a busca da matematização da realidade. Isso equivale a uma virtualização do simbólico, que é depurado de seus elementos imaginários. Aqui é interessante levar em conta a argumentação de Peirce (1978, vol. I, p. 185):

Dizem-nos que toda ciência tem seu estágio qualitativo e seu estágio quantitativo; pois bem, seu estágio qualitativo é quando distinções duais – se um dado sujeito tem um dado predicado ou não – bastam, o estágio quantitativo chega quando, não mais satisfeitos com essas distinções grosseiras, requeremos inserir um possível meio-termo entre cada duas possíveis condições do sujeito em relação a sua posse da qualidade indicada pelo predicado.

Esse elemento qualitativo e dual do qual a ciência moderna se liberta via formalização equivale em termos lacanianos aos aspectos imaginários.

Eis que se constrói uma ciência que não tem mais nada a ver com os pressupostos que desde sempre implicava a ideia de conhecimento. A saber, a polarização muda, a unificação ideal imaginada do que é o conhecimento, onde se pode sempre achar, sob qualquer palavra que com eles se veste, *endosunè* por exemplo, o reflexo, a imagem, de todo modo sempre ambígua, de dois princípios, o masculino e o feminino (LACAN, 1991, p. 185-186).

A mudança de paradigma trazida pela ciência moderna pode ser associada também à mudança na acepção de unidade, de totalidade para singularidade. No *Seminário IX*, Lacan (1961-1962, 28 de fevereiro de 1962) propõe “inverter, se posso dizer, a polaridade dessa função da unidade, ao abandonar a unidade unificante, a *Einheit*, pela unidade distintiva, a *Einzigkeit*”. Como *Einheit*, a unidade é o “fundamento de toda síntese *a priori*, como ele se exprime, e parece com efeito impor-se, desde a época de sua progressão a partir da mitologia platônica, como a via necessária, o Um, o grande Um que domina todo o pensamento, de Platão a Kant” (ibid., 21 de fevereiro de 1962). Em contraposição, “a função do *um* na identificação, tal como a estrutura e a decompõe a análise da experiência freudiana, não é a da *Einheit*, mas aquela que tentei fazê-los sentir concretamente desde o começo do ano como o acento original do que chamei o *traço unário*” (ibid., 21 de fevereiro de 1962). Enquanto o cosmos esférico remete à *Einheit*, as grandezas contáveis que a ciência moderna identifica na

natureza reportam-se à *Einzigkeit*, à “prevalência do aparelho matemático” (LACAN, 2001a, p. 437).

A esfera, como já foi demonstrado, está fortemente associada ao imaginário, devido a todas as suas conotações. Mas até a elipse usada por Kepler (a exemplo da garrafa de Klein) tem alguma ligação com o imaginário, por causa de sua dimensão visual. Assim, o ponto culminante da revolução científica do início da modernidade é a fórmula algébrica de Newton para a lei da gravitação universal:

$$F = g \frac{mm'}{d^2}$$

“É isso que nos arranca da função imaginária”, diz Lacan (1975b, p. 43). Da mesma forma, a linguagem verbal é considerada inferior à simbolização matemática para fins de compreensão científica da natureza. Os avanços obtidos em termos de formalização, a começar pelo uso dos algarismos arábicos (incluindo o zero), que ganha força no final da Idade Média, certamente contribuem para isso. Na mesma linha, vale assinalar as vantagens do sistema métrico, introduzido pela Revolução Francesa (nesse sistema, aliás, a unidade padrão de força recebe o nome de Newton), posto que os resquícios imaginários presentes nos sistemas não-decimais são evidentes – basta pensar em medidas como o pé e a polegada, derivados diretamente do corpo humano. E, como se sabe, o avanço da ciência ao longo da modernidade não fez mais do que reforçar nela a dimensão de jogo de significantes.

A matemática é um meio de atingir o real da natureza, aquilo que está além dos sentidos. “Para os gregos a natureza era sobretudo uma realidade visível: aquilo que os olhos veem; para nós, uma teia de reações e estímulos, uma invisível rede de relações” (PAZ, 1984a, p. 267-268). Com o intuito de revelar esse substrato formal, numérico, a ciência desconstrói o mundo visível. Na descrição de Valéry (1983, p. 23-24), “para o pensamento do

físico a impressão colorida tem o caráter de um acidente que se produz para este ou aquele valor de uma sequência crescente e indefinida de números”. Por influência da ciência, chega-se até a uma inversão do que é considerado realidade: Durkheim (1950, p. 190) compara o pensamento comum, que vê sensações (som, cor, calor) nos próprios objetos, ao pensamento religioso, que os desfigura.

Para Lacan (1991, p. 186, destaques do autor), “o espaço onde se distribuem as criações da ciência, nós só podemos portanto qualificá-lo como de *insubstância* [*insubstance*], de *acoisa* [*l’achose*]”. O neologismo “acoisa”, que tem o sentido de não-coisa, indica a falta, como o objeto *a*. O efeito da ciência não foi aumentar nosso conhecimento do mundo, mas fazer surgir coisas que não existiam no nível da percepção: as articulações da ordem significante, os jogos de combinatórias lógicas, as fabricações da ciência engendram uma realidade nova. Isso vale não apenas para a atração gravitacional, mas também para o mundo mais recente, povoado de ondas, que Lacan denomina “aletosfera” (ibid., p. 187), usando o antepositivo “aleto-” (verdadeiro) num jogo com “atmosfera”, “geosfera” e quejandos. Pode despontar inclusive uma nova potência no real, como a energia nuclear (ibid., p. 120).

O processo de virtualização do saber sob a ciência moderna é similar ao que ocorre sob o capitalismo:

A ciência também reduz o vivo ao morto para compreender suas relações e condições. Ela transforma todas as condições e forças em movimentos e interpreta todos os movimentos como quantidades de trabalho realizado, isto é, energia gasta, de forma a compreender processos como similares e comensuráveis (TÖNNIES, 2002, p. 36).

Da mesma forma, a estruturação científica do universo como rede de significantes lembra a estruturação capitalista do mercado como rede de significantes. Ciência e capitalismo são igualmente processos cumulativos: “É impossível não obedecer ao comando que está lá, no lugar do que é a verdade da ciência – *Continue. Ande. Continue a saber sempre mais*”

(LACAN, 1991, p. 120). Como é característico do discurso da universidade, a ordem não parte de uma figura de autoridade, mas está embutida no mecanismo: “Não creiam que o senhor ainda esteja lá. É o mandamento que resta, o imperativo categórico *Continue a saber*” (ibid., p. 121). As dinâmicas tanto da ciência como do capitalismo correspondem a poderosas forças de transformação: “Essa posição da ciência justifica-se por uma mudança de estilo radical no ritmo de seu progresso, pela forma galopante de sua interferência em nosso mundo, pelas reações em cadeia que caracterizam o que se pode chamar as expansões de sua energética” (LACAN, 1966, p. 855-856). Em suma, “o capitalismo reina porque está estreitamente ligado à ascensão da função da ciência” (LACAN, 2006a, p. 240); o discurso da universidade é “o discurso do capitalista, com sua curiosa copulação com a ciência” (LACAN, 1991, p. 126). E a reticência de Lacan diante da ciência, conforme ele explica, não decorre do desejo de impor-lhe um freio, mas do fato de que ele não confunde a atividade frenética da ciência (e o mesmo certamente valeria para o capitalismo) com progresso (ibid., p. 121-122).

Tipografia e valorização do saber

A tipografia favorece a propagação e, conseqüentemente, a acumulação do conhecimento. Isso inclui, por um lado, evitar seu extravio (como havia ocorrido com muitos textos antigos) e, por outro, trazer à luz informações antes restritas (por exemplo, segredos técnicos). Nesse sentido, o paradoxo de Leonardo da Vinci, um gênio científico que pouco contribuiu para a ciência de seu século, é revelador: a repercussão limitada de suas ideias entre seus contemporâneos deve-se ao fato de que seus cadernos não foram publicados na época (EISENSTEIN, 1968, p. 46). O impacto da tipografia é sentido também em termos de padronização do conhecimento, pois as mesmas fontes podem atingir comunidades de

leitores bastante amplas. Isso ajuda a fixar o conceito de autor, visto que se veicula normalmente uma única versão do texto, enquanto as interpolações dos copistas transformavam, na prática, o manuscrito no resultado de uma colaboração coletiva. Permite também o rápido estabelecimento do domínio de determinados autores, ideias ou estilos.

Ao mesmo tempo, a tipografia pode facilitar a emergência da diferença e da inovação, promovendo a diversidade. A difusão de autores clássicos e contemporâneos, no bojo da cultura humanista, mina a autoridade religiosa. Fomentando a relação entre diferentes áreas do saber, a tipografia estilhaça a hierarquização medieval do conhecimento e, por tabela, do próprio mundo. O desenvolvimento da ciência, em particular, beneficia-se de um ambiente favorável à divulgação de ideias, e um componente essencial para tal ambiente é a liberdade de imprensa: são os livros sem imprimátur que impulsionam a revolução científica (EISENSTEIN, 1968, p. 48-49). O grau de liberdade varia conforme o lugar, sendo em geral maior nos países protestantes que nos católicos: autores de várias partes da Europa, como Galileu e Descartes, são publicados na Holanda; os almanaques populares na Inglaterra disseminam o heliocentrismo muito antes que seus congêneres franceses. Adicionalmente, a tipografia contém um modelo para os procedimentos empíricos da ciência: “A linha de montagem de tipos móveis tornou possível um produto que era uniforme e podia repetir-se tanto quanto um experimento científico” (McLUHAN, 1977, p. 177). E em si mesma, como invenção, a tipografia merece ser alinhada entre aquelas que fizeram deslanchar a modernidade, destaca Bacon (1952b, p. 135):

Devemos notar a força, o efeito e as consequências das invenções. Em nenhum outro caso são mais conspícuos do que nos dessas três, desconhecidas dos antigos, nomeadamente, a tipografia, a pólvora e a bússola. Pois essas três mudaram a aparência e o estado do mundo inteiro: primeiro na literatura, depois na guerra, e finalmente na navegação; e mudanças inumeráveis foram então derivadas daí, de forma que nenhum império, seita ou estrela parece ter exercido maior poder e influência nos negócios humanos do que essas três descobertas mecânicas.

De um lado, propagação, acumulação, padronização. De outro, inovação,

experimento, invenção. Temos aqui as duas etapas da estrutura das revoluções científicas de Kuhn. Como mostra o próprio Kuhn (1982, p. 29), os manuais científicos, elementares e avançados, desempenham importante papel na reprodução de um paradigma: “Tais livros expõem o corpo da teoria aceita, ilustram muitas (ou todas) as suas aplicações bem-sucedidas e comparam essas aplicações com observações e experiências exemplares”. Por outro lado, a mudança de perspectiva trazida por uma revolução científica reflete-se também nas publicações que lhe seguem: “Um desses efeitos – uma alteração na distribuição da literatura técnica citada nas notas de rodapé dos relatórios de pesquisa – deve ser estudado como um índice possível da ocorrência de revoluções” (ibid., p. 14).

A tipografia fornece ainda à ciência uma metáfora privilegiada, a do livro da natureza. Trata-se de uma imagem singular, pois o livro remete à letra, que representa a anulação da imagem. Além disso, em contraste com a completude da esfera, o livro envolve um sentido de infinitude, na medida em cada obra se refere a outras, constituindo junto com elas uma rede aberta e sempre crescente. E se a escrita, na leitura do *Fedro* por Derrida, é o filho parricida e nos serve como parâmetro de um refinamento do simbólico, o livro indica leva isso ainda mais adiante, pois potencializa a autonomia da escrita:

Um livro é produzido, evento minúsculo, pequeno objeto manejável. A partir daí, é aprisionado num jogo contínuo de repetições; seus duplos, a sua volta e bem longe dele, formigam; cada leitura atribui-lhe, por um momento, um corpo impalpável e único; fragmentos de si próprio circulam como sendo sua totalidade, passando por contê-lo quase todo e nos quais acontece-lhe, finalmente, encontrar abrigo; os comentários desdobram-no, outros discursos no qual enfim ele mesmo deve aparecer, confessar o que se recusou a dizer, libertar-se daquilo que, ruidosamente, fingia ser (FOUCAULT, 1978, p. vii).

No *Seminário XX*, Lacan (1975b, p. 86) refere-se ao paralelismo entre a ordem natural e a simbólica, ilustrando-o com aquilo “que, na natureza, parece aproximar-se mais dessa redução às dimensões da superfície que exige a escrita, e de que já se maravilhava Espinosa – esse trabalho de texto que sai do ventre da aranha, sua teia”. A metáfora da natureza como escritura ou mesmo como livro é anterior à tipografia. Plotino, por exemplo, declara:

Podemos pensar nas estrelas como letras sendo inscritas perpetuamente nos céus, ou inscritas de uma vez por todas e todavia em movimento, na medida em que se dedicam às outras tarefas designadas para elas: a essas tarefas principais acompanhará a qualidade de significar (PLOTINUS, 1991, p. 80).

No entanto, a partir da tipografia essa metáfora adquire um novo sentido e uma dimensão muito mais ampla: no início da modernidade, ela torna-se recorrente e é utilizada em contextos filosóficos, religiosos, literários e científicos.

O livro pode indicar, mais do que a natureza, o mundo em geral, de forma indeterminada. Descartes (2000, p. 39) alude ao “livro do mundo” para indicar uma variedade de experiências sociais e culturais:

E, resolvendo-me a não procurar outra ciência que aquela que se poderia encontrar em mim mesmo, ou então no grande livro do mundo, empreguei o resto de minha juventude em viajar, em ver cortes e exércitos, em frequentar gente de diversos humores e condições, em recolher diversas experiências, em testar a mim mesmo nos encontros que a fortuna me propunha e, por toda parte, em fazer tal reflexão sobre as coisas que se apresentavam a mim que eu pudesse tirar delas algum proveito.

Em Bacon, há uma dualidade entre o livro da natureza e o livro de Deus. Ele parte de um versículo do Evangelho Segundo São Mateus (22,29): “Em resposta Jesus lhes disse: ‘Estais enganados e não conheceis nem as Escrituras nem o poder de Deus’” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 1203). Essa passagem, segundo Bacon (1952a, p. 20), indica uma distinção entre natureza e Deus: “Diante de nós há dois livros ou volumes para estudar, se quisermos evitar o erro; primeiro as Escrituras, revelando a vontade de Deus, e então as criaturas, expressando seu poder”. Browne (1831a, p. 32) manifesta uma concepção similar: “Há portanto dois livros nos quais recolho minha teologia; além daquele escrito por Deus, outro de sua serva Natureza, esse manuscrito universal e público que se abre aos olhos de todos. Os que nunca o viram em um o descobriram no outro”. Numa passagem de *O paraíso perdido*, Milton (1952a, p. 233) reúne os dois livros, referindo-se ao livro da natureza como o próprio livro de Deus:

Não o condeno por perguntar ou procurar:
o Céu é o Livro de Deus diante de si,
onde pode ler suas obras e conhecer

suas estações, horas, dias, meses, ou anos.

E noutro ponto refere-se apenas ao livro da natureza:

Mas nuvem espessa e escuridão perene
circundam-me, removido dos alegres
caminhos humanos, e no Livro do
Conhecimento apresentado a um vácuo
universal das obras da natureza,
rasgadas e apagadas diante de mim (ibid., p. 136).

Na carta de uma personagem de *A nova Heloísa*, Rousseau (1965, p. 643) coteja o livro da natureza com os de papel: “Recebereis também alguns livros para aumentar vossa biblioteca. Mas que encontrareis de novo nos livros? Oh, Wolmar! Só vos falta aprender a ler no da natureza para ser o mais sábio dos mortais”. O símile também é explorado em Goethe (1999, p. 234): “A natureza é, de fato, o único livro a oferecer um grandioso conteúdo em todas as suas folhas”.

Mas onde a descrição da natureza como livro capta com precisão única a valorização e a virtualização do saber que caracterizam a ciência moderna é na passagem célebre em que Galileu defende sua ideia de matematização da natureza:

A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto (GALILEI, 1996, p. 46).

Assim como a tipografia acarreta, mais cedo ou mais tarde, o fim da hegemonia da cultura oral, a metáfora do livro da natureza desbanca a de uma esfera que é, como vimos, sonora. Até Kepler ainda devaneia sobre a correspondência entre o movimento dos planetas e as harmonias musicais, embora admita que se trata, no caso, tão-somente de música intelectual; apenas em Newton essa arraigada convicção se dissipa. Paralelamente a isso, no *Seminário II* Lacan (1978, p. 280) capta o aspecto simbólico rudimentar das concepções pré-modernas através da ideia de que os planetas falam, atribuindo à fórmula algébrica de Newton o poder de calá-los:

Nunca se sabe o que pode acontecer com uma realidade até o momento em que ela é reduzida definitivamente a inscrever-se numa linguagem. Só se está definitivamente seguro de que os planetas não falam a partir do momento em que se fechou seu bico, isto é, desde que a teoria newtoniana proveu a teoria do campo unificado, sob uma forma que foi completada depois, mas que já era perfeitamente satisfatória para todos os espíritos humanos.

Num texto bastante conhecido, Borges (1998b, p. 516) retoma a diletta metáfora moderna do mundo, agora não mais comparado a um único livro, mas ao conjunto deles: “O universo (que outros chamam a Biblioteca) compõe-se de um número indefinido, e talvez infinito, de galerias hexagonais, com vastos poços de ventilação no centro, cercados por balaustradas baixíssimas”. Essa expansão da metáfora envolve o enxerto de uma imagem que exploramos anteriormente. “Basta-me, por ora, repetir o preceito clássico: ‘A Biblioteca é uma esfera cujo centro cabal é qualquer hexágono, cuja circunferência é inacessível’” (ibid., p. 517). Se tal preceito marcou, conforme foi mostrado, a explosão do paradigma da esfera, substituído no início da modernidade pelo do livro, ao recuperá-lo Borges talvez prepare a explosão do paradigma do livro, substituído na contemporaneidade pelo da Internet, que representa um patamar ainda mais elevado de virtualização do simbólico.

Outras aplicações possíveis do esquema dos discursos

O lado direito do algoritmo do discurso da universidade capta o mecanismo da produção subjetiva. Esse mecanismo consiste num esvaziamento das determinações empíricas do sujeito (*a*), resultando num sujeito esvaziado (*S*), que aqui é o sujeito da ciência. Efetivamente, a ciência moderna é liberada de qualquer subjetividade: “A ciência é uma ideologia da supressão do sujeito, o que o gentil-homem da Universidade ascendente sabe muito bem” (LACAN, 2001a, p. 437). E o modelo do esvaziamento do sujeito é fornecido pela dúvida metódica cartesiana: “Foi apenas no dia em que, em um movimento de renúncia a esse saber, se posso dizer, mal adquirido, alguém, Descartes eu nomeei, da relação estrita de S_1 a S_2 extraiu pela primeira vez como tal a função do sujeito (...), foi nesse dia que a

ciência nasceu” (LACAN, 1991, p. 22-23).

A hegemonia do discurso da universidade não impede que o discurso do senhor sobreviva sob várias roupagens.

Em nossa visão cotidiana, persiste a ilusão da esfera, da completude do Outro, ainda que saibamos tratar-se de uma ilusão. “O que resta no centro é essa boa rotina que faz com que o significado guarde, no fim das contas, sempre o mesmo sentido. Esse sentido é dado pelo sentimento que cada um tem de fazer parte de seu mundo, quer dizer, de sua pequena família e de tudo que gira ao redor” (LACAN, 1975b, p. 42). Sabemos muito bem que é a Terra que gravita em torno do Sol, e não o contrário, e mesmo assim dizemos, na linguagem corrente, que “o sol nasce” ou “o sol se põe”. Nossa “visão do mundo (...) permanece perfeitamente esférica” (ibid., p. 42). A ilusão persiste porque temos consciência de que algo foi perdido, mas tentamos ignorar essa mudança. Como observa Lukács, “nosso mundo tornou-se infinitamente grande e, em cada recanto, mais rico em dádivas e perigos que o grego, mas essa riqueza suprime o sentido positivo e depositário de suas vidas: a totalidade” (LUKÁCS, 2000, p. 31).

No universo poético, naturalmente tudo cabe, incluídos aí os sons celestiais:

“Ora (dizeis) ouvir estrelas! Certo
Perdeste o senso!” E eu vos direi, no entanto,
Que, para ouvi-las, muita vez desperto
E abro as janelas, pálido de espanto (BILAC, 1942, p. 55).

Movendo-se com a destreza paquidérmica de uma instituição milenar, a Igreja reabilita Galileu com séculos de atraso, mas seus textos sagrados imutáveis permanecem tributários das velhas crenças. Como no Salmo 104,5: “Quando assentaste a terra sobre suas bases, para que jamais vacilasse” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 729). Ou no Eclesiastes 1,5: “O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar a seu lugar, donde novamente torna a nascer” (ibid., p. 787). Apoiando-se na religião e no mito, Jung, convertido na virada do milênio em

herói da *new age*, esforça-se para obliterar a herança freudiana, restaurando a correspondência mítica microcosmo-macrocosmo, enquanto o *best-seller* da psicologia *pop*, *Homens são de Marte, mulheres são de Vênus*, prodigaliza conselhos para a harmonia entre os sexos.

Para Lacan (1965-1966, 12 de janeiro de 1966), o “pensamento cosmológico (...) continua fazendo valer seus direitos, inclusive na ciência, entre aqueles que não sabem o que dizem”. Ele manifesta, após o voo orbital de Gagarin, o desejo de visitar a URSS, mas um jantar com Leontiev, expoente da psicologia soviética, organizado com a intenção de preparar o terreno, redundou em completo fiasco. Mais tarde, Lacan (2006a, p. 68) relata, de forma inocente,

a suscetibilidade de um membro honorável da Academia de Ciências da URSS, ante o qual fiz um dia uma observação sobre a palavra “cosmonauta”, que me parecia uma má denominação, pois na verdade nada aparentava ser menos cósmico que o trajeto que era seu suporte. De súbito, perturbação, agitação, resistência inconsiderada diante de um propósito, meu Deus, tão gratuito.

O que ocorre, na verdade, de acordo com o registro do organizador do encontro (ZAZZO, 1982, p. 541-542), é um mal-entendido: Lacan afirma peremptoriamente que “não há cosmonautas” (no mesmo idioleto que posteriormente nos ofertou “A mulher não existe” e “não há relação sexual”) e Leontiev sente-se insultado, pois tem a impressão de que Lacan está negando que Gagarin e seus camaradas tenham de fato viajado pelo espaço. Não é necessário dizer que, com o incidente, Lacan perde a chance de ser convidado para uma visita à URSS; de todo modo, vale-se dele para salientar a impropriedade vocabular e denunciar a persistência da superstição do cosmos até entre cientistas pretensamente materialistas. Noutro plano, um ideal totalizante que de alguma forma ecoa sonhos antigos é a busca crescente, por parte dos físicos, de uma teoria unificada de todas as forças que atuam na natureza. Esse tipo de teoria é chamado hoje de “teoria de tudo” (“*theory of everything*”), termo originalmente empregado em ficção científica com conotação irônica. Ou seja, mesmo o mundo da ciência

não está imune ao apelo do discurso do senhor.

Se, num primeiro momento, Lacan associa a ciência ao discurso da universidade, com o tempo ele passa a associá-la ao discurso da histeria: “ao inscrever a ciência no registro do discurso histérico” (LACAN, 2001a, p. 431); “por paradoxal que seja a asserção, a ciência toma seus impulsos do discurso da histérica” (ibid., p. 436); “o discurso científico e o discurso histérico têm *quase* a mesma estrutura” (ibid., p. 523, destaque do autor); “não falemos do discurso histérico, é o próprio discurso científico” (LACAN, 1971-1972b, 2 de dezembro de 1971). De fato, como a histérica, o cientista ($\$$), movido por sua curiosidade (o objeto a , causa do desejo), questiona um significante-mestre estabelecido (S_1) para chegar a suas descobertas (S_2). E não há contradição em vincular a ciência ora a um, ora a outro discurso: os dois tipos de associação são possíveis simultaneamente, pois correspondem a aspectos distintos da atividade científica. Pensando nos termos de Kuhn, a quebra de um paradigma está relacionada ao discurso da histeria, enquanto a consolidação de um novo paradigma está relacionada ao discurso da universidade.

Finalmente, a ciência chega ao formato do discurso do analista por duas vias, seja porque a psicanálise é resposta ao discurso da histeria que liga as pacientes a Freud, seja porque ela se beneficia de outros saberes e da virtualização do saber em geral, sob a égide do discurso da universidade.

CAP. IV – DEUS E A REFORMA PROTESTANTE

Representações de Deus e discurso do senhor

Como foi assinalado no início do capítulo anterior, a escrita de certa forma reduplica o assassinato do pai que institui o simbólico. Podemos dizer que isso contribui para o resgate da memória do assassinato original do pai, aquele da horda primordial. Tal resgate, segundo Freud, só se completa por meio da figura do Deus único dos hebreus, e é esse poderoso significante-mestre que, segundo Lacan, viabiliza a emergência do discurso do senhor. Indo além do mito, o discurso do senhor pressupõe que a civilização humana atinja um certo grau de refinamento do simbólico, correspondente ao pensamento abstrato associado à escrita, particularmente a fonética. “O judeu, depois do retorno da Babilônia, é aquele que sabe ler, isto é, que pela letra toma distância de sua palavra, encontrando aí o intervalo precisamente para fazer uso de uma interpretação” (LACAN, 2001a, p. 428).

Um indicador importante do avanço em abstração que se verifica entre os judeus é a ideia de criação do mundo pela palavra, ainda que a palavra no caso seja falada, como descreve Dylan Thomas (1952, p. 22), aludindo ao Gênesis:

No início era a palavra, a palavra
Que das sólidas bases da luz
Abstraiu todas as letras do vazio;
E das brumosas bases do sopro
A palavra fluiu, traduzindo
Caracteres da vida e da morte.

Esse traço do judaísmo é reforçado pela cabala: segundo o *Sefer Yetsirah* (*Livro da formação*), do século VI, Deus criou o mundo através de 32 caminhos secretos – os números cardinais de um a dez, que correspondem aos Sephiroth, atributos de Deus (cujos nomes são usados em Umberto Eco, 1989, para intitular os dez capítulos de *O pêndulo de Foucault*), e as 22 letras do alfabeto hebraico. Borges (1999a, p. 102), que tem grande interesse pela

cabala, comenta a propósito do *Sefer Yetsirah*: “Que os números sejam instrumentos ou elementos da Criação é dogma de Pitágoras e de Jâmblico; que as letras o sejam é claro indício do novo culto à escrita”. O próprio Borges (1998c, p. 665), por sua vez, fala de uma palavra divina que condensa o universo:

Um deus, refleti, só deve dizer uma palavra e nessa palavra a plenitude. Nenhuma palavra articulada por ele pode ser inferior ao universo ou menos que a soma do tempo. Sombras ou simulacros dessa palavra, que equivale a uma linguagem e a quanto pode compreender uma linguagem, são as ambiciosas e pobres palavras humanas, *tudo, mundo, universo*.

Nessa linha de pensamento, Deus é um nome, o significante-mestre por excelência:

E, feito de consoantes e vogais,
Nome terrível há de haver, que a essência
Cifre de Deus e que a Onipotência
Guarde em letras e sílabas cabais.

Adão e os astros tê-lo-ão achado
No Jardim. A ferrugem do pecado
O apagou (os cabalistas contaram):
E as gerações por vir o extraviaram (BORGES, 1999b, p. 286).

O refinamento simbólico trazido pelo judaísmo permite entender o Deus único como puro conceito, despido de representações imaginárias:

O reconhecimento daquele que se anuncia como *Eu sou o que sou*, nomeadamente o Deus dos Judeus, exige recusar-se não somente à idolatria pura e simples, a saber a adoração de uma estátua, mas, mais longe que isso, à nominação por excelência de toda hipóstase imaginada (LACAN, 1998, p. 70).

Se o sagrado está associado à aparência, o judaísmo envolve, pois, um fenômeno de dessacralização, conforme Lévinas (1977, p. 89): “Sempre me perguntei se a santidade, isto é, a separação ou a pureza, a essência sem mistura que se pode chamar de Espírito e que anima o judaísmo – ou à qual o judaísmo aspira –, pode habitar um mundo que não seja dessacralizado”. Num texto de juventude, Hegel (1978, p. 292) comenta que, na falta de representações materiais de sua divindade invisível, era preciso fornecer aos judeus no mínimo coordenadas espaciais para sua veneração, necessidade que Moisés supriu com o Tabernáculo, sucedido pelo Templo de Jerusalém. E supõe que o general romano Pompeu deve ter tido uma grande surpresa quando, em 63 a.C., devassou os arcanos do templo

hebreu: “Teria esperado encontrar (...) um ser que pudesse ser objeto de sua devoção, um ser cuja veneração tivesse sentido, porém, ao entrar, suas esperanças viram-se defraudadas e teve de comprovar que o centro misterioso era um espaço vazio”. A proibição expressa de todo tipo de idolatria – literalmente, servidão a ídolos (ISIDORO DE SEVILLA, 2004, p. 711) – pela lei mosaica é reiterada em inúmeras passagens. É o caso do Êxodo 34,17: “Não farás para ti deuses de metal fundido” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 117). Do Levítico 17,7: “Assim não oferecerão mais sacrifícios aos sátiros, com os quais se prostituem. Esta será uma lei perpétua por todas as gerações” (ibid., p.142). Do Levítico 26,1: “Não façais para vós falsos deuses. Não levanteis para vós ídolos ou colunas sagradas. Não coloqueis em vosso país nenhuma pedra esculpida para vos prostrardes diante dela” (ibid., p. 152). Dos Números 33,52: “Destruí todas as esculturas de ídolos e as imagens fundidas, e acabai com todos os lugares altos” (ibid., p. 194). Do Deuteronômio 4,16: “Guardai-vos bem de corromper-vos, fazendo figuras de ídolos de qualquer tipo, imagens de homem ou de mulher” (ibid., p. 203). Do Deuteronômio 5,8: “Não farás para ti ídolos, nem figura alguma do que existe em cima, nos céus, nem do que há embaixo, na terra, nem do que existe nas águas, debaixo da terra” (ibid., p. 204). Trata-se, em suma, de abrir mão do imaginário em prol do simbólico:

O segundo mandamento, o que exclui formalmente não apenas todo culto, mas toda imagem, toda representação do que está no céu, na terra e no abismo, parece-me mostrar que se trata de uma relação totalmente particular com a afecção humana em seu conjunto. Para dizer tudo, a eliminação da função do imaginário se oferece aos meus olhos e, penso, aos seus também, como o princípio da relação com o simbólico no sentido em que o entendemos aqui, isto é, dizendo-o cabalmente, com a palavra. Ele encontra aí sua condição principal (LACAN, 1986, p. 98-99).

No entanto, a profusão mesma de advertências contra a idolatria é reveladora da dificuldade em coibir essa prática, na qual os judeus parecem reincidir teimosamente, como o testemunha o episódio do bezerro de ouro. Ademais, aqui e ali brechas são toleradas. Assim, no Deuteronômio 16,21-22 se lê: “Não plantarás árvore alguma como estaca sagrada junto do altar, que levatares para o Senhor teu Deus; nem erguerás estelas, coisas que o Senhor teu

Deus detesta” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 216). No entanto, uma árvore é cultuada no Gênesis 21,33: “Abraão plantou em Bersabeia um tamarindeiro e ali invocou o nome do Senhor, o Deus Eterno” (ibid., p. 49). E a consagração de uma estela é mencionada no Gênesis 31,13: “Eu sou o Deus que te apareceu em Betel, onde ungiste a estela e me fizeste o voto” (ibid., p. 61). O próprio Deus manifesta-se de forma sensível, comenta Lacan (2006a, p. 371), como um corpo invisível ou sem imagem: “Isso agrada tanto a Deus, esses cordeiros que Abel lhe sacrifica, isso faz cócegas tão manifestamente em suas narinas, é visível – pois, enfim, o Deus dos Judeus tem um corpo, o que é a coluna de fumaça que precede a migração israelense senão um corpo?”

Em contraste com o judaísmo, o cristianismo apresenta um Deus universal, que valeria para toda a humanidade e não apenas para seu povo. Com uma postura expansionista, ele busca conquistar adeptos de outras religiões e ao mesmo tempo desvaloriza seus deuses. No *Seminário VII*, Lacan (1986, p. 209) observa: “Há uma certa mensagem ateia do próprio cristianismo. É pelo cristianismo, diz Hegel, que se completa a destruição dos deuses”. E, no seminário seguinte, volta ao tema: “A revelação cristã, como notou muito bem Hegel, se encontra na via de sua eliminação [dos deuses] – ela está um pouco mais longe, ela vai um pouco mais profundamente, na via do politeísmo ao ateísmo” (LACAN, 2001b, p. 58); “o deus cristão (...) é esse meio do caminho do qual lhes falei entre teogonia e ateísmo” (ibid., p. 69). Mas a contrapartida da universalização é a recuperação de elementos imaginários marginalizados pelo judaísmo.

A figura de Cristo envolve, em si mesma, uma carga antropomórfica que não estava presente na religião judaica. Quando criança, conta Freud (1976c, p. 83), o Homem dos Lobos era perturbado pela ideia de um deus que, como os homens, tinha traseiro e defecava. Isidoro de Sevilha (2004, p. 845) assinala: “O homem vem a ser um ser duplo. Há um homem

interior, que é a alma; e um homem exterior, que é o corpo”. Essa dualidade entre corpo e alma está presente no Deus-homem, observa Mestre Eckhart: “Também no *Cristo*, assim como em Nossa Senhora, havia um homem exterior e um homem interior, e tudo que eles exprimiam no que concerne às coisas exteriores só fizeram do ponto de vista do homem exterior” (ECKHART, 1987, p. 25, destaque do autor). Mas à conjugação entre espírito e matéria superpõe-se a dupla natureza do Deus-homem (*una persona, duæ naturæ*), que é recorrente na iconografia medieval, sendo representada por exemplo pela imagem de Cristo como um gigante com os pés na terra e a cabeça para além dos céus (KANTOROWICZ, 1998, p. 62-65). Além disso, em sua expansão através da Antiguidade e da Idade Média, o cristianismo continuamente incorpora rituais e imagens pagãos (incluindo elementos que, na impossibilidade de ser associados à luz, o são às trevas, na forma de demônios e feiticeiras), ao mesmo tempo em que desenvolve sua hagiologia. Charles de Brosses, o primeiro autor a usar o termo “fetichismo”, inspira-se no culto prestado a objetos chamados “fetiches” pelos negros africanos, mas vai além:

Conto em fazer igualmente uso dele ao falar de qualquer outra nação para a qual os objetos de culto são animais ou seres inanimados que se diviniza, e mesmo ao falar às vezes de certos povos para quem os objetos dessa espécie são menos Deuses propriamente ditos que coisas dotadas de uma virtude divina – oráculos, amuletos e talismãs preservativos (DE BROSSES, 1988, p. 11).

Ele assinala, por exemplo, que o preito à deusa Ártemis (Diana, para os romanos), na cidade grega de Éfeso, na Ásia Menor, se teria originado da adoração de um tronco (ibid., p. 81-82). Freud, por sua vez, narra num curto texto como, nessa cidade onde pregaram os apóstolos Paulo e João, o mesmo culto se transmuta em reverência à “nova deusa-mãe dos cristãos”, Maria: “Agora, mais uma vez, a cidade tinha sua grande deusa e, fora o nome, pouca modificação houve. Também os ourives recuperaram o trabalho de fazer modelos do templo e imagens da deusa para os novos peregrinos” (FREUD, s.d.-c, p. 432). Em resposta ao movimento iconoclasta do século VIII, o segundo Concílio de Niceia, em 787, considera

legítima a veneração de efigies sagradas. Assim, o cristianismo acrescenta ao monoteísmo judaico a influência do paganismo, particularmente na vertente greco-romana, recuperando de certa forma o apelo do antigo politeísmo ao incorporar de alguma forma os deuses que ele elimina.

O sacramento cristão da eucaristia, no qual se supõe que a hóstia ingerida pelos fiéis represente o corpo de Cristo, também está associado à questão da idolatria. Ele inspira-se na conhecida passagem bíblica (Jo 6,53) segundo a qual, “se não comerdes a carne do Filho do homem nem beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p.1281). Agostinho (2002, p. 172) adverte contra uma interpretação literal de tal frase: “Aqui, parece ser ordenada uma ignomínia ou delito. Mas aí se encontra expressão simbólica que nos prescreve comungar da paixão do Senhor e guardar, no mais profundo de nós próprios, doce e salutar lembrança de sua carne sacrificada e coberta de chagas por nós”. Com o tempo, porém, os próprios exegetas cristãos, para realçar que não se trata de mera alegoria, aproximam-se do sentido literal; eles já não ressaltam que o fiel come *simbolicamente* o corpo de Cristo, que a hóstia *simboliza* o corpo de Cristo. No hino *Sacris solemnibus*, composto por Tomás de Aquino, a pedido do papa Urbano IV, para a celebração de Corpus Christi, diz-se de forma explícita: “*O res mirabilis, manducat Dominum pauper servus et humilis*” (“Oh coisa admirável, o pobre e humilde servidor come o Senhor!”). Eckhart invoca a transubstanciação como argumento teológico em prol da onipotência divina: “Se Deus deu à natureza o poder de tornar-se todas as coisas, com ainda mais razão Ele próprio deve poder transformar em seu Corpo o pão que está sobre o altar!” (ECKHART, 1995, p. 346). Sem entender exatamente em que consistia a eucaristia, os pagãos acusavam os primeiros cristãos de, nessa cerimônia, matarem uma criança e comerem sua carne. A *Enciclopédia ou Dicionário lógico das ciências, artes e ofícios*, dirigida por Diderot e d’Alembert no século

XVIII, sugere, na remissão ao pé do verbete “antropófagos”: “Veja EUCARISTIA, COMUNHÃO, ALTAR etc.” Em seus escritos de cunho ateu que, descobertos postumamente, granjearam o apreço dos enciclopedistas, o padre Meslier identifica a comunhão à idolatria:

Se é uma cegueira e uma loucura, por parte dos pagãos, crer que a divindade reside verdadeiramente em seus ídolos de madeira ou de pedras, de ouro ou de prata, de gesso ou de cobre, certamente é uma cegueira bem maior e uma loucura bem maior, por parte de nossos cristólatras romanos, crer que seu Deus homem reside verdadeiramente em corpo e alma, em carne e osso, e em sangue, nas frágeis, pequenas imagens de massa e farinha, que o menor vento seria capaz de carregar e que o menor camundongo seria capaz de comer (MESLIER, 1974, p. 423).

A semelhança entre os rituais cristãos e os rituais primevos é destacada por Bernard Shaw (1946a, p. 255): “A descoberta da larga prevalência da teofagia como um costume tribal nos privou da última desculpa para acreditar que nossos ritos religiosos oficiais diferem no essencial daqueles dos bárbaros”. Para Freud (1974a, p. 183), o que ocorre é que na eucaristia sobrevivem reminiscências dos rituais que se seguiram ao assassinato do pai da horda primordial: “A antiga refeição totêmica era revivida sob a forma da comunhão, em que a associação de irmãos consumia a carne e o sangue do filho – não mais do pai –, obtinha santidade por esse meio e identificava-se com ele”. E Lacan (1975a, p. 191) observa provocativamente que, “no momento em que se acredita em comunhão, não há nenhuma razão para não pensar que se come o Cristo, e portanto o lóbulo delicado de sua orelha”.

Se, pois, em sua extração judaico-cristã, o discurso do senhor representa um avanço em termos simbólicos, através de um Deus mais abstrato e universal que seus congêneres pagãos, ao mesmo tempo ele se revela ainda impregnado de elementos imaginários.

Temporalidade, Deus e discurso do senhor

Mais significativo que o caráter de S_1 (o tipo de representação mais ou menos abstrata e abrangente que o define) é o papel que ele desempenha aqui, de agente no discurso do

senhor. Paralelamente a sua função de organização espacial, como Primeiro Motor no cosmos esférico ptolomaico, Deus tem uma função de organização temporal.

No mito, as coisas se repetem sempre do mesmo modo. Num poema didático latino do século I, inspirado pelo estoicismo, Manílio (1996, p. 86) escreve:

E, para que possas reconhecer melhor as constelações resplandecentes, elas não variam nem suas saídas nem seus retornos, mas cada uma surge no dia que lhe corresponde, mantendo suas auroras e seus ocasos de acordo com a ordem estabelecida. E não há nada mais admirável nesse imenso universo que seu desígnio, e o fato de que tudo obedece a leis fixas. Em nenhuma parte causa perturbação o elevado número de estrelas, e em nenhuma parte nenhuma anda errante, nem gira em uma órbita mais ampla ou mais estreita, ou segundo uma ordem alterada.

Nesse mundo dominado pelo “retorno regular dos astros e dos planetas” (LACAN, 1981, p. 78), não há lugar para a história e de certa forma nem para o tempo.

As sociedades tradicionais, rurais e orais, tendem a reproduzir tal ritmo cíclico. Para a agricultura, por exemplo, os movimentos celestes constituem uma referência essencial, como assinala Virgílio (1970a, p. 13) nas *Geórgicas*:

Assim quem lê nos céus, para a ignorância escuros,
faz que sirva ao presente o anúncio dos futuros:
o prazo de colher, e o de semear conhece.

E essa referência preside a repetição:

Inda não se acabou, já se reprincipia;
é na roda anual suar de dia a dia (ibid., p. 40).

Em especial, a marcação simbólica das divisões do tempo é tributária da circularidade divisada na natureza. Isidoro de Sevilha (2004, p. 539) nota a relação etimológica entre “anel”, círculo, e “ano”, pois este volta ao ponto inicial após doze meses. A ordem (babilônica e ptolomaica) da Lua, do Sol e dos cinco planetas conhecidos na Antiguidade é a mesma utilizada, em sentido decrescente, no cálculo que dá origem aos nomes dos dias da semana em muitas línguas, conquanto isso não seja intuitivo – a 1ª. hora do primeiro dia da semana é regida por Saturno, assim como a 8ª, a 15ª e a 22ª; a 23ª será então regida por Júpiter, a 24ª por Marte, a 1ª do segundo dia pelo Sol etc.; e cada dia recebe o nome do astro

que rege sua primeira hora. Cabe aqui o registro de que os judeus herdaram dos babilônios a concepção da semana de sete dias que aparece no Gênesis, embora não lhes dessem os nomes dos astros. Com a difusão do cristianismo, essa concepção impôs-se no Império Romano, associada aos nomes pagãos: *dies Martis*, *dies Mercurii* etc. Eles são também nomes de deuses; no latim, a própria palavra “dia” vem de “deuses” – “*dies dicti a diis*” (ibid., p. 528). Incomodada com essas denominações, a Igreja propõe em seu lugar, a partir do século III, *tertia feria*, *quarta feria* etc., mas na Europa Ocidental a proposta só vingou em Portugal (FALK, 1999). Agostinho, em seu comentário ao Salmo 93, aborda essa questão:

O primeiro dia da semana é o dia do Senhor; o segundo é o dia que pessoas mundanas chamam o dia da Lua; o terceiro dia elas chamam o dia de Marte. Assim o quarto dia da semana é o dia nomeado com base em Mercúrio pelos pagãos, e por muitos cristãos também, infelizmente! Não gostamos dessa prática, e desejaríamos que os cristãos corrigissem seu costume e não empregassem o nome pagão. Eles têm sua própria linguagem que podem usar (AUGUSTINE, 2002, p. 375).

O que organiza a temporalidade nas sociedades tradicionais é o momento da origem, que é puramente mítico. A repetição alude a esse momento primordial, como em Hölderlin (1991, p. 145):

É tempo de florir na Jônia? Na primavera, sempre,
Quando o coração dos vivos se renova e o amor primeiro
Acorde nos homens as lembranças da Idade de Ouro,
É que eu venho a ti e em teu silêncio saúdo-te, Ancião!

Enfatizando o presente, as sociedades tradicionais criam obstáculos à lembrança do passado como tal, de eventos reais. Há nelas, mostra Eliade (1985, p. 105), um “desejo de não ter ‘memória’, de não registrar o tempo e de se contentar apenas em o aceitar como uma dimensão da sua existência, mas sem o ‘interiorizar’, sem o transformar em consciência”. O real não se transforma em história: os acontecimentos que irrompem traumáticamente na vida dessas sociedades são anulados em sua singularidade e concretude por meio da integração numa narrativa mítica. Pouco antes da Segunda Guerra, um etnógrafo registrou numa aldeia romena uma balada trágica sobre a saga imemorial de um noivo que, às vésperas do

casamento, fora enfeitado por uma fada ciumenta e atirado do alto de um precipício. Depois de alguma pesquisa, descobriu o evento traumático que inspirara e ao mesmo tempo fora negado pelo mito: quarenta anos antes, um homem tinha morrido em consequência de um prosaico escorregão, ao passear nas montanhas dias antes de contrair matrimônio (ibid., p. 59-60). Relatando no final do século XX suas experiências com uma tribo jivaro, na Amazônia, Descola (2006, p. 95) diz que para esse povo “o passado raramente remonta além das lembranças de infância e se abole rapidamente no universo, bem próximo, da mitologia”. Para evitar que o passado seja preservado e que se desenvolva uma consciência do tempo como uma acumulação contínua, as sociedades tradicionais promovem rituais periódicos de expiação e renovação temporal. “No mito, tudo o que acontece deve expiar uma pena pelo fato de ter acontecido” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 26).

Além do apagamento do passado, há um apagamento do futuro, por meio da ideia de um destino pré-traçado: o futuro não está em aberto, não é algo a ser construído pelo sujeito a seu bel-prazer. Na visão mítica grega, as Moiras definem a existência de cada um de antemão, como mostra essa passagem da *Iliada*: “a Moira potente fiou-lhe com linho, esse / fadário de nascença, quando eu o pari” (CAMPOS, 2002, p. 453). Em sua narrativa, Homero mostra que o destino pode ser consultado pelos deuses:

Quando o sol ascende a meio-céu,
o Croníade, soerguendo a balança dourada,
coloca em cada prato uma das torvas Queres,
longo-lutuosa morte: a dos Troianos doma-
corcéis; a dos Aqueus, vestes-brônzeas. Librou-a,
segura bem no centro; cai, aziago, o dia
dos Aqueus, cuja Moira pousou na fértilima
terra; a dos Troicos sobe aos céus (CAMPOS, 2001, p. 299).

Além disso, os deuses tinham uma certa liberdade de ação, eram capazes de atender a solicitações dos homens e eventualmente amenizar ou compensar o destino: “A divindade que preside o mundo e distribui as dádivas desconhecidas e injustas do destino posta-se junto

aos homens, incompreendida mas conhecida, como o pai diante do filho pequeno” (LUKÁCS, 2000, p. 26). No entanto, não era possível aos próprios deuses contrariar o destino. Assim, numa das versões do mito de Órion, ele morre ao ser atingido inadvertidamente por uma flecha da deusa Ártemis, que o amava, e Zeus, para consolá-la, transforma-o numa constelação (ele não ressuscita Órion, nem faz voltar o tempo). Um exemplo notável da impossibilidade de escapar ao destino é o mito de Édipo: separado dos pais ao nascer, por conta da profecia sobre seu fim trágico, essa própria separação é o que conduz ao desenlace previsto, pois ele mata Laio e casa-se com Jocasta sem saber que eram seus pais.

A escrita cria anteparos ao esquecimento, motor da cultura oral, e contém os germes da linearização do tempo, da historicidade. O povo errante, que toma por sua pátria portátil o Livro, não apenas assenta nele a representação virtual de sua divindade, mas nele acolhe igualmente a narrativa de seu êxodo, que se desenrola numa temporalidade histórica contrastante com o aspecto cíclico das narrativas que embasam as religiões cosmoteísticas. “Esse povo que tem o Livro, o único dentre todos a se afirmar histórico”, nota Lacan (2001a, p. 428). Essa historicidade é amplificada numa macronarrativa que é ao mesmo tempo uma metanarrativa, pois se inicia com o real edênico e a emergência do simbólico. Tais episódios, por sua vez, são englobados na grande narrativa do cristianismo (também associada à escrita, sob a forma do Novo Testamento), para o qual toda a aventura humana está encapsulada num roteiro envolvendo a Queda, a Redenção e o Juízo Final. É compreensível pois que Agostinho (1990, p. 82), em *A Cidade de Deus*, contraponha a retilinearidade do cristianismo ao “círculo de revoluções imaginárias” dos pagãos, declarando sobre estes: “Seu erro consiste em preferirem andar em falsos circuitos a seguir o caminho reto”.

A organização temporal relaciona-se também com a dinâmica da lei. Tanto no plano

filogenético (através do mito de *Totem e tabu*) como no ontogenético (através do complexo de Édipo), a emergência do simbólico está ligada à culpabilidade. “Só o animal é verdadeiramente, em absoluto, inocente” (HEGEL, 1980, p. 98). São os dispositivos de memória que preservam a culpa. Como afirma Nietzsche na *Genealogia da moral*, a moralidade assenta-se no treino da memória: “Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória”, que é essencial para “manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social” (NIETZSCHE, 1998, p. 51, destaque do autor). Entretanto, no mesmo texto, ele adverte que é necessário impor limites à memória: “Não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento. O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue ‘dar conta’” (ibid., p. 47-48, destaque do autor). Curiosamente, nessas passagens, Nietzsche enfatiza o mesmo termo em duas acepções distintas: “presente”, como substantivo, é o tempo em que vivemos; “presentes”, como adjetivo, indica as atualizações do passado que têm lugar nele. É a passagem da ênfase da primeira para a segunda dessas acepções que caracteriza a relação predominante com o tempo a partir do judaísmo.

Se a figura do Deus único reatualiza o pai da horda primordial e seu assassinato, a introdução dessa figura pelos judeus equivale à assunção do aspecto traumático do real numa escala inédita nas sociedades tradicionais, e o prelúdio portanto de um sentido histórico. Adicionalmente, a concepção apocalíptica do fim do mundo pelo fogo e do Juízo Final, de origem provavelmente iraniana, projeta a expiação para o futuro e fornece, na outra extremidade, a baliza para o desenrolar da história. É verdade que a Redenção cristã imprime uma inflexão nessa trajetória, propondo que a culpa pelo assassinato do pai seja resgatada por

meio do sacrifício do filho. A culpabilidade não é de todo eliminada, no entanto, já que as faltas posteriores à Queda são deferidas para o Juízo Final. Além disso, o emblema da cruz, com sua inevitável conotação trágica, mantém viva a alusão ao trauma do real. O aspecto traumático está presente não apenas no relato em si da crucifixão, “uma sensacional execução pública”, como a descreve Bernard Shaw (1946a, p. 255), do qual o filme *A Paixão de Cristo* (*The Passion of the Christ*, direção de Mel Gibson, 2004), por exemplo, apresenta uma vívida versão. Ele aplica-se também ao significado desse evento, enquanto (auto-)imolação de Deus, como a qualifica Nietzsche: “Aquele aterrorador paradoxo de um ‘Deus na cruz’; aquele mistério de uma inimaginável, última, extrema crueldade e autocrucificação de Deus” (NIETZSCHE, 1998, p. 27). O próprio Paulo (1Cor, 23) declara: “Nós pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os pagãos” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 1356). Ora, esse real superlativo é irrepetível, pois repeti-lo implicaria “a irrisão de que o Logos morra na cruz como um acrobata em sessões intermináveis”, observa Borges (1998a, p. 428-429), que acrescenta: “As despedidas e o suicídio perdem sua dignidade quando repetidos; Santo Agostinho devia pensar o mesmo da Crucificação” (ibid., p. 429). O que se repete não é o evento, mas sua memória: “O Filho do Homem é crucificado sempre” (ELIOT, 1969, p. 159). E essa repetição contribui para fixar o evento como marco simbólico, torná-lo o centro de gravidade do tempo: “Ao redor dessa imagem, a cristandade santamente crucifica o homem há séculos” (LACAN, 1986, p. 304). Ao mesmo tempo, tanto no judaísmo como no cristianismo subsistem elementos míticos e rituais de expiação e renovação periódicas, distribuídos ao longo de cada ano litúrgico. Essas religiões funcionam pois como soluções de compromisso entre dois modelos de estrutura simbólica: de um lado, a do mundo urbano e da escrita, que favorece a historicidade linear; de outro, a do mundo rural e oral, que toma emprestados à natureza seus ciclos.

Essa combinação de um tempo linear com um tempo cíclico produz um estranho híbrido, uma espécie de tempo linear comprimido como uma mola. Diferentemente do que ocorre nas culturas ditas primitivas, o tempo cristão tem passado, presente e futuro; no entanto, esses tempos sobrepõem-se. Nas considerações de Paulo sobre a validade dos preceitos do Antigo Testamento (Cl 2,16-17), o futuro projeta-se no passado: “Ninguém, pois, vos critique por causa da comida e bebida ou em matéria de festa ou de lua nova ou de sábados. Tudo isso não é senão sombra do futuro, cuja realidade é Cristo” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 1397). Nos dramas populares medievais, mostra Auerbach, passado e futuro aparecem simultaneamente: quando Adão acaba de cometer o pecado original, em pleno desespero ele já sabe que será remido por Cristo (AUERBACH, 2004, p. 137); Maria é apresentada como mãe indefesa e temerosa pelo destino do filho, e ao mesmo tempo entronizada no Paraíso pelo mensageiro (ibid., p. 149). Também é comum, na Idade Média, a percepção de já ter chegado no futuro, de estar virtualmente no fim dos tempos. Assim, o homem medieval, em lugar de situar-se como um ponto numa linha temporal com extensão, regularidade (mensurável objetivamente pelo relógio e pelo calendário) e orientação (manifesta na ordem de causalidade entre eventos), exhibe por vezes uma perspectiva em *vol d’oiseau* sobre o tempo, perfilhando de certo modo o ponto de vista da divindade, para a qual todos os tempos se misturam num presente eterno.

O hibridismo temporal do cristianismo medieval lembra o hibridismo espacial (uma estrutura ao mesmo tempo circular e verticalizada) do cosmos ptolomaico. Em ambos os casos, o discurso do senhor distingue-se do mito, com sua circularidade pura. E o que funciona como eixo desse sistema híbrido é Deus como S_1 . Como um verdadeiro senhor, o Deus judaico-cristão detém a chave do destino, definindo-o mas podendo modificá-lo *ad libitum*, em reação por exemplo a *inputs* humanos.

Unificação do social por Deus e discurso do senhor

Antes da modernidade, Deus é o significante-mestre que unifica a sociedade, o Outro ($S_1 \rightarrow S_2$ na linha superior do algoritmo do discurso do senhor).

Como afirma Durkheim (1996, p. 462), “a ideia de sociedade é a alma da religião”. A divindade personifica o social: “Os deuses não são outra coisa que forças coletivas encarnadas, hipostasiadas sob forma material. No fundo, é a sociedade que os fiéis adoram; a superioridade dos deuses sobre os homens é a do grupo sobre seus membros” (DURKHEIM, 1950, p. 190-191). E, dado que “quase todas as grandes instituições sociais nasceram da religião” (DURKHEIM, 1996, p. 462), elas também condensam o coletivo numa autoridade. A ideia do social como fonte do religioso, que por sua vez se torna fator de coesão daquele, também está presente em *Totem e tabu*: ao instituir o totemismo e a proibição do incesto (e vale lembrar que, para fundamentar a conexão entre eles, Freud utiliza Durkheim), os irmãos parricidas “salvaram a organização que os tornara fortes” (FREUD, 1974a, p. 172-173).

Essa ideia está bastante clara na Idade Média. Nessa não há separação entre o espiritual e o temporal, como na vida de Cristo; o sucesso popular de Francisco de Assis ilustra isso. Mesmo o crescente realismo dos dramas religiosos, nos últimos séculos da Idade Média, não pode ser interpretado como índice de uma progressiva secularização, alega Auerbach (2004, p. 139), pois esses dramas focalizam apenas um mundo, o da narrativa cristã ancorada na Queda, na Redenção e no Juízo Final (embora possamos supor que essa tendência contenha o germe da posterior autonomização do secular). E, sob a égide dessa narrativa, o mundo medieval tem uma dimensão essencialmente coletiva. Deus representa a sociedade, é o instrumento através do qual a lei social é imposta ao sujeito.

Numa discussão sobre o livro de Sellin que inspira a tese de Freud em *Moisés e o monoteísmo*, Lacan (1991, p. 162) identifica no livro de Oseias, do Antigo Testamento, o

começo da longa tradição “que faz do Cristo o esposo da Igreja, da Igreja a esposa do Cristo”. Uma leitura alegórica na mesma linha costuma ser feita do Cântico dos Cânticos. No Novo Testamento, a metáfora torna-se mais explícita. Na Epístola aos Efésios (5,23) se lê: “Pois o marido é cabeça da mulher como Cristo é cabeça da Igreja, seu corpo, de quem é o salvador” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 1389). Esta frase de Paulo na verdade mistura a metáfora marido/mulher com outra, segundo a qual todos os membros da Igreja participam de um mesmo corpo, cuja cabeça é Cristo. Trata-se do dogma da comunhão dos santos, assim expresso por Agostinho (1991, p. 377, destaques do autor):

Da mesma maneira que no corpo temos muitos membros, mas nem todos os membros têm a mesma operação, assim nós, que somos muitos, somos o mesmo corpo em Cristo, mas membros uns dos outros, tendo diferentes dons, segundo a graça que nos foi dada. Eis o sacrifício dos cristãos: muitos um só corpo em Cristo.

No verso de T. S. Eliot (1969, p. 152), a fórmula é condensada como “Igreja, o Corpo de Cristo encarnado”. E “Igreja católica”, lembra Isidoro de Sevilha (2004, p. 677), significa em grego “assembleia universal”. “De modo mais geral”, escreve Tönnies (2002, p. 34), “pode-se falar de uma *Gemeinschaft* compreendendo o conjunto da humanidade, como a Igreja deseja ser vista”.

Representações de Deus e virtualização da autoridade

O endosso do cristianismo ocidental à reverência das imagens antropomórficas de Deus, da Virgem e dos santos, que contrasta com a atitude acoimadora dos judeus e muçulmanos e relutante dos bizantinos, certamente tem reflexos na arte renascentista e no pensamento humanista que florescem no limiar na modernidade (LE GOFF, 2005, p. 26). “Isso [o politeísmo] é tão perfeitamente compatível com a crença cristã que desse politeísmo vimos o renascimento, na época etiquetada com o mesmo nome” (LACAN, 1975b, p. 104). Essa postura, ao mesmo tempo, está entre as raízes da maior cisão do mundo cristão, a

Reforma Protestante, à qual (LACAN, 1986, p. 117) se refere como “uma certa viragem do pensamento, manifesta nesse ponto de fratura que se situa em torno do início do século XVI, mas que prolonga poderosamente suas ondas até o fim do século XVII”. Como Nietzsche (2001, p. 258-260) observa em *A gaia ciência*, a ruptura de Lutero, para o bem e para o mal, prepara o terreno para a modernidade.

Para Marx, assim como o mérito de Adam Smith e de Ricardo foi o de definirem a riqueza não como natureza objetiva, mas como essência subjetiva abstrata, o de Lutero foi o de conceber a religião não a partir de seu objeto, mas como religiosidade interior (DELEUZE; GUATTARI, s.d., p. 215). Em consequência, sua rebelião envolve uma espécie de depuração do simbólico, descartando elementos prístinos remanescentes na religião. “Os papistas tomaram a invocação dos santos dos gentios, que dividiam Deus em inumeráveis imagens e ídolos”, sustenta Lutero, identificando essa invocação à “mais abominável cegueira e heresia” (LUTHER, 1848, p. 73). Sua postura é comentada por Nietzsche na *Genealogia da moral*:

A oposição de Lutero aos santos intermediários da Igreja (em especial ao “porco do Diabo, o papa”) era em última análise, não há dúvida, a oposição de um grosseiro ao qual aborrecia a *boa etiqueta* da Igreja, aquela etiqueta reverencial do gosto hierático, que apenas aos iniciados e reticentes permite o acesso ao mais sagrado, protegendo-o dos grosseiros. Ali, entre todos os lugares, estes não deveriam tomar a palavra – mas Lutero, o camponês, queria as coisas de outro modo, aquilo não lhe parecia suficientemente *alemão*: ele queria sobretudo falar diretamente, falar ele próprio, falar “informalmente” com o seu Deus... Bem, ele o fez (NIETZSCHE, 1998, p. 134, destaques do autor).

Elementos ritualísticos são expurgados: “A comunhão protestante é individual e (...) quase nem conservou o caráter material, corpóreo, do sacramento. O rito protestante tende a comemorar a palavra do Cristo; não é uma re-produção de seu sacrifício como a Missa católica” (PAZ, 1979, p. 67). O substrato mítico subjacente aos rituais, e facilmente encontrável na Bíblia, é igualmente posto em xeque: “A interpretação protestante é uma crítica moral e racional da linguagem mítica” (ibid., p. 85). Tudo isso se completa com o

“achatamento verbal do cristianismo protestante, inimigo de toda escritura secreta”, apoiado no “vocabulário neutro e abstrato da moral” e na “economia da linguagem racional” dos sermões (ibid., p. 80).

Incerteza sobre o destino e virtualização da autoridade

Outro aspecto importante da doutrina luterana é dissociar a salvação das boas ações: “O Evangelho não prega nada sobre o mérito das obras; quem afirma que o Evangelho requer obras para a salvação é, digo eu, pura e simplesmente um mentiroso” (LUTHER, 1848, p. 137). Ela ataca duramente, em particular, as indulgências, como “imposições por parte dos hipócritas de Roma para roubar dos homens seu dinheiro e sua fé em Deus” (LUTHER, 1961, p. 250). O instrumento exclusivo para a salvação, prescreve Lutero, é a fé: “Deus, em sua palavra, estende diante de nós dois caminhos; um que pela fé leva à salvação, outro, pela descrença, à danação” (LUTHER, 1848, p. 226). Esse afunilamento de opções torna o homem menos seguro sobre seu destino.

Tal incerteza é exacerbada num dos numerosos doutrinadores reformistas que sucedem Lutero – o francês Calvino, cujo papel de destaque deriva mormente de sua contribuição à soteriologia, a parte da teologia que trata da salvação do homem. Ele desenvolve a concepção da predestinação, segundo a qual Deus já teria determinado de antemão quem seria salvo e quem seria condenado. Essa tese é sugerida, *inter alia*, pela passagem bíblica (Ef 1,4) segundo a qual Deus, “antes da constituição do mundo, nos escolheu em Cristo” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 1386). É como se a Criação trouxesse embutido o Juízo Final. E o destino definido previamente não pode ser conhecido: “Não podemos saber com a certeza da fé quem são os escolhidos” (CALVIN, 1975, p. 299).

Os reflexos disso nas relações entre o homem e a divindade são enormes. Para os

católicos medievais, havia diversos meios de influir nos desígnios divinos: orações, confissões, boas ações, penitências, compra de indulgências. No calvinismo, em que não é possível mais alterar o que foi decidido, Deus é retirado da esfera de influência do ser humano. Embora imensamente poderoso, a ponto de ter traçado o destino de cada um desde o início dos tempos, todo o seu poder foi usado de uma tacada. Depois disso, Deus não opera o destino, não tem margem de manobra para modificá-lo, não interfere mais no curso nos acontecimentos: “Uma vez estabelecido que seus decretos são imutáveis, a graça de Deus é tão imperdível por aqueles a quem foi concedida como inacessível àqueles a quem foi recusada” (WEBER, 2004a, p. 95).

O que emerge daí pode ser o retrato de um Deus despótico, que cria, por puro capricho, seres predestinados à perdição, como nessa passagem de Musil (1991, p. 338):

Se Deus predetermina tudo, e sabe tudo antecipadamente, como é que alguém pode pecar? Era assim que, antigamente, se indagava; e, veja, ainda é uma questão bem moderna. Deus era concebido como um incrível intrigante. Um homem o ofende concordando com ele, ele incita os homens ao erro pelo qual mais tarde os castigará; ele não apenas sabe disso de antemão – para um amor tão resignado sempre teríamos exemplos – mas até o provoca!

De um ponto de vista mais objetivo, Weber (2004a, p. 94-95) vê, nessa redução do papel de Deus, uma mudança que o torna abstrato:

O “Pai que está no céu”, mostrado pelo Novo Testamento de forma acessível à compreensão humana, o qual se alegra com o regresso do pecador feito a mulher que acha a moeda que havia perdido, deu lugar aqui a um Ser transcendente que escapa a toda compreensão humana e que, desde a eternidade, por decretos de todo insondáveis, fixa o destino de cada indivíduo e dispõe cada detalhe no cosmos.

O fato é que Deus de certa forma cruza os braços, se torna uma espécie de Deus aposentado, se limita a assistir ao espetáculo por ele premeditado, como uma figura marginalizada, praticamente decorativa, portanto. A predestinação faz o calvinismo parecer-se com a religião grega reduzida ao destino, sem os deuses. Deus passa, como S_1 , para a posição da verdade no discurso da universidade. Nesse aspecto, o Deus de Calvino assemelha-se ao de Leibniz, que cria o mundo e se retira da operação dele.

Valorização do saber

Lutero rejeita não apenas a exuberância do mundo sensível (incluindo o culto às imagens e o luxo no seio da Igreja), mas também o ascetismo monástico como instrumentos para a glorificação de Deus. Subjacente a suas críticas, quer às despesas suntuosas da Igreja ou em prol dela, quer à ociosidade e à mendicância, há um elemento comum, comenta Bataille (1975, p. 153-154): a condenação da improdutividade, da dilapidação de recursos. Sua posição é essencialmente negativa; ele representa “uma revolta ingênua, meio camponesa” (ibid., p. 147). Ou, como diz Nietzsche (2001, p. 244), “uma revolta popular em favor dos honestos, cândidos e superficiais”. Para Lutero, o único modo de vida aceitável a Deus é o cumprimento da vocação secular de cada um, ou seja, das responsabilidades que cabem ao indivíduo em decorrência de sua posição no mundo. Não é à toa que o termo “vocação”, mostra Weber (2004a, p. 71-72), tem uma conotação religiosa em alemão (“*Beruf*”), e talvez mais ainda em inglês (“*calling*”), indicando uma tarefa definida, ou pelo menos sugerida, por Deus. A explicação é simples: esse conceito, desconhecido dos antigos e dos católicos, desponta com a Reforma. Introduzido por Lutero, ele ganha um novo impulso com Calvino.

Poder-se-ia esperar que a doutrina calvinista da predestinação privasse a vida de significado e perspectiva, gerando apatia. De que vale qualquer esforço do homem, afinal, se Deus já definiu tudo antecipadamente? Não seria mais lógico não se preocupar com nada, deixar simplesmente que as coisas aconteçam, já que elas necessariamente só podem acontecer de uma maneira? De forma paradoxical, porém, o efeito é diametralmente oposto: seus adeptos esfalfam-se numa atividade intensa, muito maior que a dos católicos, embora os últimos acreditem na salvação através das boas obras e teoricamente tenham mais a ganhar mostrando-se diligentes.

Na verdade, os calvinistas, nota Žižek (1991, p. 70), traem o temor de que o inevitável possa por fim não se realizar, como ocorre quando assistimos a um filme narrado em *flashback*: apesar de já conhecermos o desfecho, em vários momentos temos a impressão de que a trama poderia seguir outro rumo. Essa ansiedade em ratificar o que foi pré-traçado decorre naturalmente da lógica da predestinação; não seria difícil imaginar Deus mesmo respirando aliviado quando um grande pecador acaba por cometer seu crime: “Finalmente você fez! Tenho esperado por isso por toda a sua vida miserável!” (ŽIŽEK, 2001a, p. 11).

A ansiedade do calvinista quanto ao destino reservado a si por Deus é canalizada para uma atividade frenética que, por vias indiretas, lhe fornece alguma resposta. Embora os desígnios divinos sejam inescrutáveis, cada qual tem o dever de pressupor que é um dos eleitos e investir ao máximo em sua vocação. Por um lado, a hiperatividade ajuda a evitar as tentações que possam desviá-lo de seu caminho, incluindo a própria dúvida sobre ser ou não um dos eleitos, que resulta da ação do Diabo – além de servir como antídoto contra a falta de fé, ela é um indicativo em si mesmo de fé, e portanto de estar no caminho da redenção. Por outro lado, manter-se ativo permite consolidar a confiança em ter sido escolhido, na medida em que as realizações temporais de uma pessoa demonstram que ela funciona como instrumento de Deus e está portanto destinada a ser salva. Em outras palavras, as boas obras visam obter, não diretamente a salvação (carecemos do poder de determinar nosso destino), mas somente os indícios dela. “Elas são o meio técnico, não de comprar a bem-aventurança, mas sim de perder o medo de não tê-la” (WEBER, 2004a, p. 104).

O grau de êxito de cada um na realização de sua vocação, que serve de termômetro de suas chances de salvação, passa a ser contado, medido, da mesma forma que o trabalho, no capitalismo, ou a ação das forças da natureza, na ciência moderna. Se o Deus de Calvino tem semelhança num aspecto com o de Leibniz (como o Criador que não precisa mais intervir em

sua obra), noutra ele lembra o de Newton, cuja ação sobre o mundo não é compreendida diretamente, apenas medida em seus efeitos. Atividade humana, para Calvino, e fenômeno natural, para Newton, materializam um desígnio misterioso, a verdade (S₁), mas podemos apreender neles o saber (S₂). Com relação à verdade, aliás, cabe um paralelo anterior, pois, num trecho que ele mesmo qualifica como uma digressão, Lutero antecipa o argumento cartesiano sobre Deus como fiador da verdade:

A mente é incapaz de julgar a verdade como tal, embora ela seja compelida a dizer, quando inteiramente confiante, Isso é verdadeiro. Por exemplo, a mente declara com segurança infalível que três e sete somam dez, e entretanto não pode aduzir nenhuma razão pela qual isso é verdadeiro, ainda que não possa negar sua verdade. O fato é que, em lugar de ser ela própria o juiz, a mente foi feita cativa, e aceitou um veredito pronunciado pela própria Verdade sentada no tribunal (LUTHER, 1961, p. 341).

Se Lutero enaltece a ação terrena, o calvinismo, como vimos, acrescenta-lhe um poderoso estímulo.

A teologia calvinista teve esse efeito de fazer aparecer como um dos elementos da direção moral que é sobre essa terra que Deus cobre de bens aqueles que ama. Em outro lugar também, talvez, mas a partir dessa terra. Que a observação dos mandamentos divinos tem como fruto o êxito terrestre foi algo com implicações fecundas em todo tipo de empreendimentos (LACAN, 2001b, p. 75).

Já na infância o sujeito é escrutinado à busca de signos de salvação. Como esta é indicada pelo sucesso na vocação, desde cedo os pais investem no desenvolvimento das faculdades da criança, como James Mill em John Stuart Mill (RIESMAN, 2001, p. 42-43). Em contraste com o passado, o trabalho é valorizado em relação ao ócio e à contemplação. “A decisão de desligar a glória divina dos compromissos em que a Igreja a situara não podia ter consequência mais completa do que a consagração do homem a atividades sem glória” (BATAILLE, 1975, p. 156).

Calvino representa as aspirações das classes médias dos centros comerciais (ibid., p. 147-148). Sua corrente – seguida de outras que lhe são próximas, como as dos pietistas, dos metodistas e das seitas (ana)batistas – é a principal força religiosa que favorece a ascensão do modo de produção capitalista. A diáspora calvinista, estendendo seu impacto a países como

Alemanha, França, Holanda, Inglaterra e Estados Unidos, é “o viveiro em que floresceu a economia capitalista” (Gothein, apud WEBER, 2004a, p. 37). As normas de conduta prescritas pelo calvinismo estimulam na burguesia ascendente o espírito capitalista, a criação de riqueza, de duas formas. Por um lado, o investimento na vocação secular representa um incentivo ao empreendedorismo. Por outro lado, a proposta de racionalidade nos gastos, de renúncia ao luxo, aos gastos supérfluos, representa um incentivo à poupança. O resultado combinado é um impulso de acumulação. Se a economia medieval os recursos excedentes tinham um destino improdutivo, a economia capitalista acumula-os e investe-os no aparato produtivo. Mesmo as posições mais ascéticas entre os protestantes, observa Weber (2004a, p. 143), não desaprovam a riqueza enquanto tal, mas apenas as consequências eventualmente associadas a ela, como o apelo do ócio e do prazer. Trata-se, em suma, de acumular em lugar de gozar:

O movimento no qual está engajado o mundo em que vivemos, ao promover até suas últimas consequências o arranjo universal do serviço dos bens, implica uma amputação, sacrifícios, a saber, esse estilo de puritanismo em relação ao desejo que se instaurou historicamente (LACAN, 1986, p. 350-351).

E “não há dúvida que por trás dessa palavra saindo da boca de Lacan estava seu conhecimento das análises de Max Weber” (MILLER, 2006, p. 12).

Os efeitos da ética protestante descrita por Weber aplicam-se talvez de forma mais evidente à burguesia, mas valem também para as massas. “Em linha com a ética protestante, poder-se-ia dizer que apenas o poder produtivo da multidão é capaz de demonstrar a existência de Deus e a presença da divindade na Terra” (HARDT; NEGRI, 2000, p. 164-165). Entre os trabalhadores, a difusão do protestantismo está associada à promoção de uma postura de disciplina e dedicação ao trabalho. “O ascetismo mudou de signo: não foi um método para ganhar o céu, mas uma técnica para aumentar a produtividade” (PAZ, 1984b, p. 196). Enquanto a atitude do trabalhador tradicional é reagir a um aumento de salários

trabalhando menos de forma a manter a mesma renda, o trabalhador protestante exibe uma mentalidade cumulativa semelhante à de seu patrão. Benjamin (1985a, p. 227) observa como, no século XIX, a moral protestante do trabalho tinha-se infiltrado até entre as organizações dos trabalhadores alemães: o Programa de Gotha define o trabalho como “a fonte de toda riqueza e de toda civilização”, merecendo a correção severa de Marx, para quem o homem que só possui sua força de trabalho está condenado a ser “o escravo de outros homens, que se tornaram... proprietários”.

Se, num primeiro momento, a graça divina é associada às atividades seculares (S_2), com o tempo estas passam a ser valorizadas por si só, enquanto o elemento divino (S_1) é eclipsado. Os puritanos, em particular, radicalizam o calvinismo, enfatizando o lucro. Como mostra Weber (2004a, p. 44-45), o discurso do puritano Benjamin Franklin capta bem o espírito do capitalismo já no século XVIII. A Reforma contribui assim para uma mudança decisiva de atitude, por parte da religião – e dos vastos setores sociais que ela mobiliza – em relação ao dinheiro: enquanto no mundo feudal ele é visto com desconfiança, o capitalismo atribui-lhe um valor positivo em si mesmo.

Uma mudança de atitude ocorre também em relação ao tempo. Lacan (1966, p. 313) refere-se assim à virada histórica que nos introduz no universo da precisão:

Sem dúvida vivemos nesse universo, mas sua chegada para o homem é de data recente, visto que ela remonta exatamente ao relógio de Huygens, ou seja, ao ano de 1659, e o mal-estar do homem moderno não indica precisamente que essa precisão seja para ele um fator de liberação.

Trata-se, efetivamente, do oposto de uma liberação. As técnicas de autodisciplina concebidas pelos calvinistas têm com frequência um sentido temporal: leitura regular da Bíblia, diários, controle rígido do tempo em geral (GORSKI, 2003, p. 20). Os índios algonquinos, da América do Norte, alcunham o instrumento de medição de tempo usado pelos missionários de “Capitão Relógio”, devido a seu poder de regulação da vida, enquanto Robinson Crusoe,

personagem de Daniel Defoe (que era adepto do presbiterianismo, variante do calvinismo), impõe sua ascendência simbólica ao selvagem que partilha suas aventuras batizando-o de “Sexta-feira”. Dois séculos depois de Calvino, Benjamin Franklin cria uma frase emblemática: “Tempo é dinheiro” (WEBER, 2004a, p. 42). Mais dois séculos escoam-se, e o lema alastra-se para além do capitalismo – um outro Benjamin (1985b, p. 47) alude, em seu *Diário de Moscou*, a um pôster no qual ninguém menos que Lenin exorta: “*Time is money*”.

Se o tempo sagrado voluteia em torno de S_1 , instituindo uma temporalidade circular (no mito) ou híbrida (no judaísmo e no cristianismo até a Idade Média), o tempo como significante contável (S_2) acumula-se verticalmente, instituindo uma temporalidade linear. Prestígio e poder não vêm mais de dar, que serve à arte da expiação nas culturas tradicionais, mas de possuir, que serve à arte da acumulação na modernidade; nos dois casos, o registro temporal é totalmente distinto: “O princípio da reciprocidade é inseparável do tempo cíclico, enquanto no tempo cumulativo as contas nunca fecham” (BROWN, 1985, p. 278). O tempo híbrido do Medievo corresponde ao mundo fechado do cosmos esférico ptolomaico, ao passo que o tempo linear corresponde ao universo infinito da ciência moderna: tempo e espaço já não se concentram em torno de um significante-mestre.

Separação sagrado/secular e virtualização da autoridade

Enquanto a ciência moderna estabelece uma disjunção entre Deus e a natureza, a Reforma instaura uma disjunção equivalente, entre Deus e a sociedade, rompendo a fusão entre o sagrado e o secular. Na ciência moderna todo o universo torna-se corruptível como o antigo mundo sublunar; paralelamente, Lutero e Calvino universalizam a vocação mundana (e, se Kojève afirma que a encarnação cristã prepara o terreno para a ciência moderna, ao quebrar a hierarquia entre os mundos supralunar e sublunar, o fato é que apenas com o

cristianismo protestante este último ganha autonomia).

Além disso, os reformadores introduzem uma cunha entre a Igreja e o social, identificando as massas à potência de Deus e utilizando-as como alavanca de seu movimento, que mina o poder eclesiástico e a autoridade centralizadora do papa, numa “revolta da potência instituinte, contra o poder instituído” (MAFFESOLI, 1992, p. 98). O próprio social divide-se em campos envolvidos em constante conflito. A mobilização popular faz uso de metáforas bélicas, como mostra o hino “*Ein feste Burg ist unser Gott*” (“Castelo forte é nosso Deus”), de Lutero, que foi considerado por Heine a “Marselhesa” da Reforma e serviu para exortar combatentes em marcha durante a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648):

“Ein’ feste Burg ist unser Gott,
Ein’ gute Wehr und Waffen;
Er hilft uns frei aus aller Not,
Die uns jetzt hat betroffen.”

“Castelo forte é nosso Deus.
Espada e bom escudo;
Com seu poder defende os seus
Em todo transe agudo.”

O cisma entre protestantes e católicos, além da ulterior fragmentação do protestantismo em correntes diversas, impede que o espiritual continue apresentando-se unificado sob a liderança de Roma e drena parte de sua força, pois ele agora aparece como representando um ponto de vista necessariamente parcial. Ademais, como adverte Bacon (1906, p. 50), as divisões religiosas conduzem ao ceticismo, “se são muitas, pois uma divisão principal aumenta o zelo dos dois lados, mas várias introduzem o ateísmo”. O enfraquecimento do espiritual, por sua vez, contribui para a perda de sua hegemonia sobre o secular.

A própria religião adota a iniciativa de descolar-se do social. Já por ocasião das Guerras Camponesas (1524-1526), Lutero afasta-se do movimento de massas que ele tinha ajudado a despertar. Pois o vínculo do protestantismo com o social (ou melhor, com o fragmento do social que cabe a cada corrente) não é decididamente de utopia. Nas palavras de Trotsky (1967, p. 27), trata-se da “substituição da ortodoxia burocrática feudal por outra

forma de cristianismo mais moderno, adaptado às necessidades da sociedade burguesa”. Essa adaptação envolve a promoção da disciplina secular e liga-se ao fenômeno de fragmentação da religião, que é indicado por Marx de forma incisiva:

Já não é a essência da *comunidade*, mas a essência da *diferença*. Converteu-se na expressão da *separação* do homem de sua *comunidade*, de si mesmo e dos outros homens, daquilo que *foi em suas origens*. Não é mais do que a confissão abstrata da inversão especial, *do capricho particular*, da arbitrariedade. A infinita dispersão da religião na América do Norte, por exemplo, já lhe dá *exteriormente* a forma de incumbência individual. A religião se viu pressionada a baixar ao nível dos interesses particulares e desterrada da comunidade como tal (MARX, 2003, p. 25, destaques do autor).

Em suma, mediante a secularização (impulsionada também por forças externas à religião – a ciência, o Estado, o mercado), “uma religião agora privatizada diferencia-se da vida social como um todo e assume seu status e espaço separados” (JAMESON, 2002, p. 90-91).

Tudo isso leva ao declínio da ideia de Deus como o significante-mestre que unifica o Outro enquanto totalidade social.

“Morte de Deus” e discurso da universidade

Na medida em que a figura da divindade está presente nos rituais, a abolição destes, preconizada por Lutero, que passa a considerá-los superstições ou até expressões do Anticristo, pode ser identificada à “morte de Deus” enunciada por Nietzsche (ZUPANCIC, 2003, p. 37-38). Trata-se aqui de uma morte simbólica, que retoma e aprofunda o caráter único e abstrato do Deus introduzido pelos judeus, dele evacuando os aspectos imaginários. A doutrina calvinista da predestinação e a separação entre o sagrado e o secular, distanciando ainda mais Deus dos homens, reforçam essa tendência.

Já no *Seminário VII* Lacan refere-se ao que resta de Deus para nós, modernos, como um Deus morto, que lembra o pai morto de Freud: “O importante de *Totem e tabu* é ser um mito e, como foi dito, talvez o único mito de que a época moderna foi capaz” (LACAN, 1986, p. 208); “o mito do assassinato do pai é o mito de um tempo para o qual Deus está

morto” (ibid., p. 209).

Quando se fala na morte – ou na castração, poder-se-ia acrescentar aqui – de Deus, isso deve ser entendido no sentido de sua redução a uma condição abstrata, formal, puramente simbólica, como Nome-do-Pai, como significante-mestre, como uma função imanente à linguagem. No *Seminário XVI*, esse Deus puramente simbólico é apontado como um núcleo irreduzível, que não morre nunca, sobrevive como sempiterno significante: “Quando olhado de perto, esse Deus impossível de desarraigar só tem como fundamento ser a fé dirigida ao universo do discurso” (LACAN, 2006a, p. 179). É inevitável pensar aqui na conhecida passagem de Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*: “Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática...” (NIETZSCHE, 2000, p. 29). Noutro ponto do mesmo seminário, Lacan afirma: “A verdadeira dicotomia não é entre Deus existir ou não existir. (...) A questão relativa a Deus será pois uma questão de fato, o que quer dizer uma questão de discurso, se vocês se remeterem à definição que dei do fato dizendo-lhes que só há fato enunciado” (LACAN, 2006a, p. 119). Vale lembrar que Deleuze, em *Lógica do sentido*, obra elogiada por Lacan nesse seminário, também fala num Deus esvaziado a tal ponto que se reduz a uma posição e independe da própria crença em sua existência: “Não temos mais necessidade de acreditar em Deus. Procuramos, antes, a ‘estrutura’, isto é, a forma que pode ser preenchida pelas crenças, mas que não tem necessidade, de modo algum, de sê-lo para ser chamada de teológica” (DELEUZE, 1982, p. 290). No *Seminário XX*, a ideia de uma continuidade entre a linguagem e a divindade, de que no próprio ato de fé no discurso, materializado no momento da fala, postulamos automaticamente Deus como Outro, é expressa através de um trocadilho: “Deus é propriamente o lugar onde, se me permitem o jogo, se produz o *deus-ser* [*dieu*] – o *deuzer* [*dieur*] – o *dizer* [*dire*]. Por um nada, o dizer faz Deus ser. E, enquanto se disser alguma

coisa, a hipótese Deus estará aí” (LACAN, 1975b, p. 44; LACAN, 1982, p. 62).

Podemos afirmar que, como o pai da horda primordial, a rigor Deus sempre esteve morto, pois isso é da natureza mesma do simbólico: “Está claro que Deus está morto. É o que Freud exprime de cabo a rabo em seu mito – visto que Deus saiu do fato de que o Pai está morto” (LACAN, 1986, p. 152). Contudo, isso é percebido apenas na modernidade, quando a ficção simbólica passa a mostrar-se como tal, ou seja, o simbólico é assumido como uma convenção, não como uma realidade transcendente, espiritual – noutras palavras, quando o Outro se revela barrado, quando o Outro que funcionava como se fosse um organismo vivo dá lugar ao Outro que funciona como mecanismo morto. Se o assassinato do pai da horda primordial institui o simbólico, se a figura do Deus único reduplica esse assassinato e imprime um giro adicional ao simbólico, um refinamento do simbólico, então a morte dessa figura indica um patamar além, uma virtualização do simbólico. Temos então um Deus que não se presentifica diretamente, com quem não se tem uma interação imediata, um Deus menos intrusivo, mais distante dos negócios humanos, um Deus que funciona como hipótese operacional. É esse o Deus que, como S_1 , ocupa a posição da verdade no discurso da universidade.

Tipografia e valorização do saber

A tipografia concorre de forma decisiva para a Reforma. Em *O Corcunda de Notre-Dame*, de Victor Hugo, cuja ação se passa no século XV, o arcediogo, soturno, observa, apontando para um incunábulo e em seguida para a catedral: “Infelizmente, isto matará aquilo” (HUGO, 1985, p. 159). O narrador então intervém para, num estilo grandiloquente, explicitar sua fala:

Era primeiro um pensamento de padre. Era o receio do sacerdócio em frente dum agente novo, a imprensa. Era o espanto e o deslumbramento do homem do santuário em frente do prelo luminoso de Gutenberg. Era o púlpito e o manuscrito, a palavra falada e a palavra escrita,

assustando-se com a palavra impressa; alguma coisa semelhante ao pasmo dum pardal que visse o anjo Legião abrir os seus seis milhões de asas. Era o grito do profeta que ouve já sussurrar e formigar a humanidade emancipada, que vê no futuro a inteligência minar a fé, a opinião destronar a crença, o mundo sacudir Roma. Prognóstico do filósofo que vê o pensamento humano, volatizado pela imprensa, evaporar-se do recipiente teocrático. Terror do soldado que examina o ariete de bronze e diz: – A torre há de cair. Isso significava que uma potência ia suceder a uma outra potência. Isso queria dizer: – A imprensa matará a igreja (ibid., p. 160).

Mais adiante, ele argumenta: “Antes da imprensa, a reforma era apenas um cisma, a imprensa tornou-a revolução. Retirem a imprensa, a heresia enerva-se. Seja fatal ou providencial, Gutenberg é o precursor de Lutero” (ibid., p. 168).

De fato, enquanto as heresias medievais tinham permanecido localizadas e foram esmagadas, os reformadores valem-se com êxito do meio impresso para propagar suas ideias. As 95 teses de Lutero contra o tráfico de indulgências, cuja publicação é o estopim da Reforma, em 1517, são traduzidas para o alemão, condensadas e impressas na forma de cartazes, e em quinze dias se difundem por toda a Alemanha. Em sua prática, o protestantismo preocupa-se em tornar público o conhecimento, formando um clero culto para pregar o Evangelho e promovendo a leitura individual da Bíblia. Para essa última tarefa, Lutero contribui diretamente ao traduzir a Bíblia para o alemão. Sua tradução não é pioneira, mas destaca-se pela excelência, sendo considerada por Nietzsche, um crítico sem dúvida qualificado (em sua condição de filólogo e de grande escritor ele próprio) e insuspeito (em sua condição de adversário do cristianismo), como “a obra-prima da prosa alemã” (NIETZSCHE, 1996, p. 157). Ademais, a Bíblia de Lutero é um sucesso comercial. Estima-se que mais de um terço dos livros em alemão vendidos entre 1518 e 1525 são de Lutero, que enriquece seus impressores. O uso de idiomas vernáculos, numa época em que o catolicismo ainda se aferra ao latim, confere uma vantagem decisiva aos reformadores. “Pode chamar a atenção de alguns como anacrônico falar de uma campanha de mídia no início do século XVI. Mas, em recursos, método e alvo, a blitz de publicações evangélicas no princípio da

década de 1520 tem todas as marcas de uma campanha moderna” (EDWARDS JR., 1994, p. 15). E os debates gerados pela Reforma e alimentados através de materiais impressos dão uma contribuição importante para a emergência do pensamento crítico e da opinião pública; nos séculos XVI e XVII há uma verdadeira “crise intelectual da Reforma” (BURKE, 2003, p. 177,181). Nada ilustra com maior propriedade a atitude defensiva do Vaticano em relação à tipografia do que a instituição, em 1559, do *Index Librorum Prohibitorum*, publicado até 1966. E é interessante notar que, assim como a natureza abstrata da divindade introduzida pelo judaísmo está relacionada à escrita fonética, a abstração ainda maior da divindade trazida pelo protestantismo está relacionada à tipografia, que permite a expansão e generalização da escrita fonética.

Nesse ponto, é importante levar em conta o impacto da tipografia na forma de leitura. Entre os antigos e medievos, era regra soletrar o texto em voz alta. Escrevendo no século II, Luciano de Samósata conta que certa vez o cínico Demétrio, abespinhado com um homem que lia *As bacantes*, de Eurípidés, arrancou-lhe a obra e fê-la em pedaços, exclamando: “Mais vale para Penteu ser de uma vez por todas rasgado por minhas mãos do que mil por sua boca!” (SAMOSATE, 1912, p. 279). Dois séculos mais tarde, Agostinho (1973, p. 111), nas *Confissões*, mostra-se impressionado pelo costume, então raro, de Ambrósio, que não fazia qualquer ruído ao ler:

Quando lia, os olhos divagavam pelas páginas e o coração penetrava-lhes o sentido, enquanto a voz e a língua descansavam. Nas muitas vezes em que me achei presente – porque a ninguém era proibida a entrada, nem havia o costume de lhe anunciarem quem vinha –, sempre o via ler em silêncio e nunca doutro modo.

A pausa e a entonação acrescentadas pela fala ajudavam a conferir sentido aos textos, numa época em que quase não se usavam sinais de pontuação ou espaços entre as palavras. Por conta da leitura de viva voz, os monastérios medievais, nos quais a maioria das atividades era comunitária, reservavam cubículos especiais para a leitura, de forma que cada um não

atrapalhasse os demais. Mas em certos contextos era comum também a leitura em grupo, em função por exemplo da dificuldade de acesso aos manuscritos e do analfabetismo. Em 1515, ainda vemos Thomas More (1961, p. 13) declarar, em carta a Martin Dorp: “Gostaria que você pudesse observar através de uma janela e ver a expressão facial, o tom de voz, a emoção com que tais coisas são lidas”. No final da Idade Média, começam a difundir-se marcações como espaços, maiúsculas e pontuação, ao lado de títulos e subtítulos, divisão em capítulos e índices. Além de impulsionar essas práticas, a tipografia, ao substituir os estilos manuscritos por tipos mecânicos, simplifica e padroniza visualmente os textos, facilitando a leitura. Adicionalmente, a multiplicação dos livros e a alfabetização crescente da população fazem declinar a leitura coletiva, relegada a ocasiões especiais.

O avanço da leitura silenciosa individual na modernidade tem várias implicações, inclusive na relação com a divindade. Referindo-se ao hábito precursor de Ambrósio, Borges (1999a, p. 101) afirma:

Aquele homem passava diretamente do signo escrito à intuição, omitindo o signo sonoro; a estranha arte que ele iniciava, a arte de ler em voz baixa, resultaria em consequências maravilhosas. Resultaria, passados muitos anos, no conceito do livro como fim, não como instrumento de um fim. (...) À noção de um Deus que fala com os homens para lhes ordenar ou proibir algo superpõe-se a do Livro Absoluto, a de uma Escritura Sagrada.

Ou seja, a leitura para si contribui para a realização plena do potencial de abstração da escrita. Se a escrita é a voz de uma figura ausente, sem a dramatização da fala essa figura perde ainda mais os traços sensíveis. Isso favorece o aprofundamento do caráter abstrato do Deus judaico-cristão, correlato à passagem moderna do discurso do senhor para o da universidade.

Outras aplicações possíveis do esquema dos discursos

No lado direito do algoritmo do discurso da universidade, podemos ver no objeto *a* os mecanismos antes utilizados para garantir a salvação. Despojado deles, o calvinista é

produzido como sujeito dividido (§) – um sujeito esvaziado, como o trabalhador capitalista ou o sujeito da ciência. Essa afinidade não escapa a Marx: “Daí ser o Cristianismo, com seu culto do homem abstrato, a forma de religião mais adequada para essa sociedade, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo etc.” (MARX, 1975a, p. 88). A extraordinária dimensão do despojamento que produz o sujeito calvinista é realçada por Weber:

Em sua desumanidade patética, essa doutrina não podia ter outro efeito sobre o estado de espírito de uma geração que se rendeu a sua formidável coerência, senão este, antes de mais nada: um sentimento de inaudita *solidão interior do indivíduo*. No assunto mais decisivo da vida nos tempos da Reforma – a bem-aventurança eterna – o ser humano se via relegado a traçar sozinho sua estrada ao encontro do destino fixado desde toda a eternidade (WEBER, 2004a, p. 95, destaque do autor).

Nesse caminho, ele não podia contar com a ajuda nem de um pregador, nem de um sacramento, nem de uma igreja, nem de um Deus – pois o próprio Cristo morreu tão-somente pelos eleitos desde sempre.

Segundo a tese de Matheson (1995), a adoção por Hamlet de uma visão calvinista do destino explicaria a mudança subjetiva que o afeta no retorno da viagem à Inglaterra, tornando-o estranhamente sereno e decidido até o final da peça, algo que sempre intrigou os *scholars*. Vale lembrar que há várias alusões ao protestantismo em *Hamlet*: o príncipe tinha estudado em Wittenberg, cidade estreitamente associada a Lutero (hoje, aliás, denominada oficialmente Lutherstadt Wittenberg); chamado perante o rei Cláudio para explicar o paradeiro de Polônio, ele faz uma referência trocadilhesca à Dieta de Worms (em que Lutero foi chamado para justificar-se na presença do imperador Carlos V): “*A certain convocation of political worms are e’en at him. Your worm is your only emperor for diet*”; numa das versões alternativas do texto, uma passagem sobre a “providência predestinada” remete diretamente à doutrina de Calvino. Se, ao fim, o calvinismo logra definir subjetivamente Hamlet, isso significaria seu triunfo sobre o contexto teológico católico em que é representado o rei

assassinado (vagando pelo Purgatório) e sobre o contexto de humanismo renascentista em que se move a corte e que até um dado momento também seduz o príncipe.

Na disjunção de impotência ($S_1 // \mathcal{S}$) que marca o andar de baixo do discurso da universidade está a raiz da atividade incessante do calvinista. Impotente para conhecer plenamente os desígnios divinos (S_1), o sujeito calvinista (\mathcal{S}) descreve uma aproximação assintótica em relação a eles. O que está em causa é mais do que o adiamento da gratificação: é a própria impossibilidade de gratificação (BAUMAN, 2000, p. 28).

Considerando as instâncias da Trindade cristã, Deus como agente no discurso do senhor corresponde inicialmente ao Pai no judaísmo. Enquanto tal, é uma figura datada, embora ainda presente no universo religioso: “Deus nada tem de moderno. Não o conseguimos imaginar de fraque, rosto escanhado e cabelo repartido, mas sempre o vemos como um patriarca” (MUSIL, 1991, p. 142).

No catolicismo medieval, essa posição é herdada pelo Filho, que serve ao mesmo tempo como figura explícita de autoridade e como síntese do coletivo cristão. Mas, na modernidade, há outra possibilidade para o Filho. Campbell (1989) mostra que certas correntes do protestantismo valorizam a emoção e o sensível, servindo de fundamento para uma ética romântica que se contrapõe à ética protestante descrita por Weber. A Contra-Reforma, que impulsiona o barroco, adota estratégia similar. E a figura antropomórfica de Cristo serve bem a esse propósito. “O barroco é, inicialmente, a historieta, a historinha de Cristo. Quero dizer que ele conta a história de um homem. Não se impressionem, foi ele mesmo que se designou como Filho do Homem” (LACAN, 1975b, p. 97). Como homem, ele tem algo em comum com os fiéis, aparecendo como o líder em relação à massa. “Ele coloca-se, para cada membro do grupo de crentes, na relação de um bondoso irmão mais velho; é seu pai substituto” (FREUD, 1976e, p. 120). Aqui, Cristo não é tanto o S_1 que faz e acontece, no

papel do agente do discurso do senhor, mas o S_1 relativamente próximo do sujeito, no papel do outro no discurso da histeria.

Já Deus na posição da verdade no discurso da universidade corresponde ao Espírito Santo, que melhor representa o estatuto da divindade no protestantismo e na ciência moderna. Com efeito, Hegel (2001b, p. 362) afirma que com a Reforma começa o reino do Espírito Santo. E Lacan vê no Espírito Santo a instância da Trindade onde o simbólico aparece em estado mais puro, referindo-se por exemplo ao “espírito santo da linguagem” (LACAN, 1966, p. 186) e afirmando que “o Espírito Santo é a entrada do significante no mundo” (LACAN, 1994, p. 48). Nesse sentido, poderíamos dizer como Bernard Shaw (1946a, p. 231): “Esse Espírito Santo, formalmente a pessoa mais nebulosa na Trindade, e agora tornado seu único sobrevivente, na medida em que sempre foi sua real Unidade”.

Se as hipóstases da Trindade estão presentes em três dos discursos, como situar então Deus no derradeiro deles, o do analista? Ora, o discurso do analista é o antípoda de uma relação de poder, portanto não há como representar através dele o estatuto de um significante-mestre por excelência, como Deus. E é isso que encontramos em Lacan: “O ponto da psicanálise é seguramente o ateísmo, à condição de darmos a esse termo um sentido diferente do de *Deus morreu*, visto que tudo indica que essa afirmativa, longe de solapar o que está em jogo aqui, a saber, a lei, na verdade a consolida” (LACAN, 1991, p. 139). Dizer “Deus morreu”, com efeito, ainda nos aprisionaria no Deus da gramática, como o judeu da anedota, tentando escapar justamente à Trindade:

Um judeu americano, muito progressista e completamente ateu, decidiu dar uma excelente educação a seu filho. Ele o envia pois à melhor escola laica de Nova York: a Trinity School, que fora no passado uma escola religiosa.

Após alguns dias, Danny, voltando para casa, declara a seu pai:

– Papai, veja só, eu já sei o que é a Trindade: é o Pai, o Filho e o Espírito Santo!

Então o pai, atingido no mais fundo de suas convicções laicas, tem um rompante violento de cólera:

– Danny! Enfie bem isso em sua cabeça! Nós só temos um Deus!... E não acreditamos nele!! (OUAKNIN; ROTNEMER, 1996, p. 38-39).

CAP. V – O REI E A DEMOCRACIA BURGUESA

Dois corpos do rei e discurso do senhor

Kantorowicz (1998) mostra que, numa fórmula que nasce na teologia política medieval e evolui até o absolutismo, o rei tem dois corpos: um é o corpo natural, visível, concreto e mortal; o outro é o corpo jurídico, invisível, imaterial e imortal, que se superpõe ao primeiro. Um corresponde ao rei como homem, o outro ao rei como função, dualidade que permite a continuidade da monarquia por ocasião da morte do monarca, de acordo com o dito: “O rei morreu. Longa vida ao rei”. Figura e função de autoridade coincidem aqui como S₁, na posição do agente no discurso do senhor.

A dualidade é recorrente em Shakespeare. Na resposta de Lear para Glócester, descrevendo-se como, “em cada polegada, um rei” (SHAKESPEARE, 1995c, p. 686), os dois corpos parecem fundir-se. Nessa passagem de *Ricardo II*, o corpo místico é mostrado como intangível: “O sopro dos simples mortais não pode depor o deputado eleito pelo Senhor” (SHAKESPEARE, 1995d, p. 108). Mesmo quando se destaca a limitação do corpo físico, como em *Henrique V*, a constatação é relativizada por sua associação ao outro: “Oh! dura condição, irmã gêmea da grandeza! Sujeita ao murmúrio do primeiro imbecil que chega” (SHAKESPEARE, 1995e, p. 336).

As propriedades do corpo sagrado transmitem-se ao corpo empírico, acreditando-se por exemplo que um doente pode sarar de certas moléstias se for tocado pelo rei: a cura por imposição das mãos reais é praticada até os Stuarts, na Inglaterra do século XVII, e os Bourbons, na França do século XVIII. Essa crença no poder curativo do contato real, assinala Freud (1974a, p. 62-63) em *Totem e tabu*, é essencialmente a mesma dos povos ditos primitivos. A identificação entre os dois corpos do rei é explorada para obter-se um recurso

adicional de legitimação no absolutismo: elementos da vida privada do soberano (deitar-se, levantar-se, fazer as refeições) tornam-se um espetáculo para os súditos (tanto mais interessante quanto maior é o contraste entre a mundanidade desses elementos e o corpo místico), como ocorre na corte de Luís XIV, o Rei Sol.

A frase “o Estado sou eu”, atribuída a este, é perfeitamente inteligível à luz da concepção do corpo místico do monarca. Na monarquia, o poder está “*incorporado*, ligado à pessoa de um monarca ou imbricado em uma aristocracia” (LEFORT, 1981, p. 149, destaque do autor). A coroa é prerrogativa de determinado indivíduo por força de laços de sangue, e busca-se legitimar esse critério apelando-se inclusive para um suposto direito divino – “o DIREITO DIVINO dos reis de governar errado”, como ironiza Pope (1994, p. 161-162, destaque do autor) contra o rei James I e seus seguidores. No “chamado Estado cristão”, diz Marx (2003, p. 29), “o rei, único homem que aqui significa alguma coisa, é um ser especificamente distinto dos demais homens e, além disso, um ser por si mesmo religioso, que se acha em relação direta com o céu, com Deus”. Serjeant Ashley, justificando em 1628 as ações do rei Carlos I da Inglaterra, declara à Câmara dos Comuns:

Diz-se dos reis que eles são filhos do Mais Alto, no que diz respeito ao poder que lhes é conferido. Que são também providos dos ornamentos e armas adequados ao exercício desse poder, cetros, espadas e coroas; cetros para instituir e espadas para executar as leis, e coroas como signos desse poder e dignidade com os quais são investidos (COBBETT et al., 1807, p. 317).

O corpo místico do rei encarna não apenas a função de monarca, mas também a comunidade (política, nacional, sagrada) formada por seus súditos, da qual ele aparece ao mesmo tempo como réplica e cabeça. Ou seja, na linha superior do discurso do senhor, o significante-mestre (S₁) unifica o Outro (S₂), o rei unifica o reino. Uma ilustração dessa conjunção entre o individual e o coletivo aparece no filme *Excalibur* (direção de John Boorman, 1981), em que o sofrimento do rei Arthur se exterioriza sob a forma de calamidades que afetam seu reino. É possível aqui traçar novamente um paralelo com o

estatuto do rei entre os povos ditos primitivos: “É sua pessoa que, estritamente falando, regula todo o curso da existência” (FREUD, 1974a, p. 64). A absorção do social pelo político, na forma do corpo régio, assemelha-se à absorção medieval do social pelo religioso, na forma do corpo de Cristo, mencionada no capítulo anterior (essa secularização de concepções cristãs inverte uma tendência anterior, na época inicial da Igreja, quando ela sofre a influência do Império Romano, em matéria por exemplo de vocabulário e cerimoniais). E, como nas visões cosmológicas, em que há via de regra elementos masculinos e femininos, aqui também a ideia de totalidade pode envolver esses elementos, sob a forma do casal régio:

O respeito do pacto que une o homem à mulher tem um valor essencial para a sociedade inteira, e esse valor é, desde sempre, encarnado ao máximo nas pessoas do casal real, que joga. Esse casal é o símbolo do pacto maior, que faz concordar o elemento macho com o elemento fêmea, e desempenha tradicionalmente um papel mediador entre tudo que não conhecemos, o cosmos e a ordem social (LACAN, 1978, p. 232).

Dissociação entre os dois corpos do rei

Na modernidade, pela primeira vez – trata-se aqui da verdadeira “invenção democrática” (LEFORT, 1981) –, há uma dissociação nítida entre os dois corpos do rei, a ponto de já não ser possível descrevê-los como tais. De um lado temos o centro do poder, puramente simbólico; de outro, o corpo propriamente dito, de cada agente em carne e osso que ocupa acidentalmente aquele lugar. A “revolução política” da modernidade significa “um fenômeno de desincorporação do poder e de desincorporação do direito acompanhando a desaparecimento do ‘corpo do rei’” (ibid., p. 64).

Essa mudança já aparece em Montaigne. Ele parte da constatação de que função e pessoa são coisas distintas: “O ofício mais difícil deste mundo é sem dúvida o de rei” (MONTAIGNE, 1972, p. 420). Reconhece que a primeira tende a impregnar-se na segunda: “E um rei é a tal ponto rei que nada mais pode ser. A realeza forma em torno dele uma atmosfera luminosa que o envolve, o esconde e faz que escape à nossa vista ofuscada pelo

seu brilho” (ibid., p. 421). Isso, aponta, é igualmente válido para outras funções de autoridade: “Imaginamos mais facilmente um operário na privada ou com sua mulher, do que um venerável magistrado. Parece-nos que uma pessoa tão altamente situada não desce de seu trono para viver” (ibid., p. 374). Mas seu conselho é aprender a separar as coisas:

A maior parte das funções públicas tem algo de cômico, “todos representam”, dizia Petrônio. Cumpre desempenhar devidamente seu papel, mas sem transformar a máscara e a aparência em realidade nem deixar que o estranho se encarne em nós. Não sabemos distinguir a pele da camisa. Basta enfarinhar o rosto, não é preciso mascarar igualmente o peito. Há quem mude e se transforme em outro ser segundo o cargo que assume; neste mergulham até o fígado e os intestinos e mesmo na privada agem como se estivessem no exercício de suas funções. Gostaria de ensinar-lhes a diferenciar as saudações que se dirigem a suas pessoas das que visam o mandato, o séquito ou a mula que montam (ibid., p. 458).

Pascal (1912, p. 475) também procura desmanchar a confusão entre a função e a pessoa, desvendando o mecanismo pelo qual a primeira se entranha na segunda:

O costume de ver os reis acompanhados de guardas, de tambores, de oficiais, e de todas as coisas que mecanicamente inspiram respeito e terror, faz com que seu rosto, quando às vezes vistos sozinhos e sem esses acompanhamentos, imprima em seus súditos o respeito e o terror, porque no pensamento essas pessoas não se separam dos séquitos com que as vemos de ordinário. É o mundo, que não sabe que esse efeito provém de tal costume, acredita que ele surja de uma força natural.

Em *As cadeias da escravidão*, obra escrita em 1774, Marat (1833, p. 289), que viria a tornar-se um dos líderes da Revolução Francesa, declara: “Quando o príncipe se dirige a seus súditos, como ele fala em nome da lei, adota sempre um tom imperioso, e esse tom é, para os ignorantes, a marca de um império absoluto”. Sob a pena de Marx, a distinção aparece dessa forma numa nota de *O capital*: “É curioso o que sucede com essas conceituações reflexas. Um homem, por exemplo, é rei porque outros com ele se comportam como súditos. Esses outros acreditam que são súditos porque ele é rei” (MARX, 1975a, p. 66n.21). Ou seja, ser rei resulta de uma convenção simbólica, não é um atributo inerente a alguém.

É o que expressa também Lacan (1966, p. 170): “Convém destacar que, se um homem que se crê um rei está louco, um rei que se crê um rei não o está menos”. Tornar-se rei implica pois entrar numa espécie de delírio, como observa Bernard Shaw (1946a, p. 271-272): “Reis não nascem: eles são fabricados por alucinação artificial. Quando o processo é

interrompido pela adversidade numa idade crítica, como no caso de Carlos II, o sujeito torna-se são e nunca recupera completamente sua realeza”. De fato, Carlos II era ainda adolescente quando seu pai foi preso e executado por Cromwell; ele só se tornou rei com trinta anos, na época da Restauração. Já Napoleão, um plebeu que coroou sua trajetória militar e política ao sagrar-se imperador com 35 anos, tinha ainda maior razão para guardar uma certa distância de seu papel. Enquanto o proverbial louco de hospício se julga Napoleão, certamente esse não era o caso do próprio:

Pois Napoleão não se cria absolutamente Napoleão, por saber muito bem por que meios Bonaparte tinha produzido Napoleão, e como Napoleão, como o deus de Malebranche, sustentava a cada instante sua existência. Se ele se creu Napoleão, foi no momento em que Júpiter decidiu perdê-lo (LACAN, 1966, p. 171).

A última frase reporta-se ao adágio de origem greco-latina “*quem Iuppiter vult perdere dementat prius*”, ou “aqueles que Júpiter quer perder, ele primeiro enlouquece”. E a passagem lembra o comentário de Cocteau (1985, p. 57) a propósito de outra figura imponente do século XIX: “Victor Hugo era um louco que acreditava ser Victor Hugo”. Já Luís Bonaparte, durante toda a vida cativo da identificação com o tio, sem jamais lograr emparelhar com a estatura simbólica deste, tem algo de burlesco. Sua trajetória ilustra a frase de Tocqueville (1989, p. 97) segundo a qual “a história é uma galeria de quadros com poucas obras originais e muitas cópias”, e a de Hegel (2001b, p. 332) segundo a qual “em todos os períodos do mundo uma revolução política é sancionada nas opiniões dos homens quando se repete”. Aludindo a esta última, Marx (1974b, p. 17) afirma, na célebre abertura de *O 18 Brumário* (data do golpe de Estado que levou Napoleão ao poder, replicado por Luís Bonaparte meio século depois):

Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa. Caussidière por Danton, Luís Blanc por Robespierre, a Montanha de 1848-1851 pela Montanha de 1793-1795, o sobrinho pelo tio.

Como seria de esperar-se, a discussão sobre o estatuto do soberano repercute também

na literatura do início da modernidade. Em *O Cid*, de Corneille, por exemplo, o Conde (Dom Gomez), contrariado com uma decisão do rei, declara: “Por grande que um rei seja, é como nós humano: / Como outro homem também, passível é de engano”. Ao que Dom Diogo replica: “Mas, faz-se, na obediência ao poder real, mister / Em nada examinar-se aquilo que um rei quer” (CORNEILLE, 1965, p. 23).

Mas é *Hamlet* que tomaremos aqui como marco. Por séculos, especialistas têm especulado sobre figuras históricas que teriam inspirado o protagonista; isso aparece inclusive numa passagem de *Ulisses*: “Todas essas questões são puramente acadêmicas – pitonizou Russel de sua sombra. – Quero dizer, saber se Hamlet é Shakespeare, James I ou Essex” (JOYCE, 1987, p. 141). O que não se pode discutir é que *Hamlet* tem uma dimensão histórica, o que é uma novidade: “Antes de Shakespeare, o drama histórico teria sido impossível, pois a única história reconhecida como tal era a história sagrada. O teatro teve de ser secularizado para que fosse possível um tratamento adequado da história humana” (AUDEN, 1993, p. 141). E, do ponto de vista político, o dado mais importante é que, como assinala Carl Schmitt (2006, p. 54), a peça data da primeira fase da revolução burguesa na Inglaterra. Isso nos autoriza a tentar identificar nela uma problematização da concepção dos dois corpos do rei.

Segundo a análise que Lacan lhe dedica no *Seminário VI*, Hamlet vê o rei Cláudio, assassino de seu pai e duplo usurpador do lugar deste, no leito conjugal e no trono, como encarnação do falo. Ele não apenas é o significante do desejo da mãe; como rei, funciona igualmente como significante-mestre e sustentáculo da ordem simbólica do reino. Ao mesmo tempo, devido a seu acesso espúrio a tal condição, Cláudio está associado à perturbação dessa ordem. Um indicador de que as coisas estão fora de lugar é o desapareço pelo ritmo conveniente dos rituais: ao funeral do pai de Hamlet, seguem-se açodadamente as segundas

núpcias de sua mãe, como é narrado logo no início, de forma irônica, numa passagem que Freud (s.d.-a, p. 60) aponta como exemplo de chiste: “Economia, economia, Horácio! Os manjares preparados para a refeição fúnebre foram servidos frios nas mesas do casamento” (SHAKESPEARE, 1995b, p. 540). Ao inteirar-se, através do espectro do pai, de que este fora assassinado, Hamlet radicaliza seu discurso, afirmando que “o mundo está fora dos eixos” (ibid., p. 551), frase que reverbera na que é pronunciada um pouco antes por seu pajem Marcelo: “Há algo de podre no reino da Dinamarca” (ibid., p. 547). Em suma, há um mal-estar difuso, generalizado, diante da situação vigente. Mas é também por identificar Cláudio ao falo que Hamlet vacila diante da tarefa de matá-lo, pois isso o faz elusivo, intangível: “O falo, ali verdadeiramente real, é como tal que se trata de golpeá-lo. Hamlet se detém sempre. (...) Não se pode golpear o falo, porque o falo mesmo, se ali é verdadeiramente real, é uma sombra” (LACAN, 1958-1959, 29 de abril de 1959). Na melhor oportunidade que, no desenrolar da trama, Hamlet tem para realizar seu intento, quando vê o rei sozinho, rezando, ele hesita por achar que, morrendo nessas condições, Cláudio teria mais chances de salvar sua alma. Aqui, a condição simbólica do rei é reforçada pelo vínculo simbólico que o ato de orar cria com Deus. E essa situação contrasta claramente com o testemunho do espectro sobre as circunstâncias de sua morte: “Ceifado em plena floração de meus pecados, impiamente, sem confissão, sem extrema-unção, sem preparação, minhas contas por fazer e enviado a juízo com todas minhas imperfeições na minha cabeça” (SHAKESPEARE, 1995b, p. 548).

A hesitação de Hamlet é vista tradicionalmente como o traço mais característico da peça. Sua vontade, indigita o romântico Victor Hugo (2000, p. 175), “está amarrada pela meditação prévia, corrente sem fim dos indecisos”. No prólogo da adaptação cinematográfica que lhe dedica em 1948, Laurence Olivier sumaria *Hamlet* como “a tragédia de um homem que não era capaz de decidir-se”. Entretanto, não se pode dizer que a inibição do príncipe

ateste simplesmente a abulia de seu caráter, pois ela é pontilhada por explosões aqui e ali. “Por momentos sua inação se entreabre e do rasgão saem trovões”, reconhece Hugo (2000, p. 182), assim como Olivier nos dá um Hamlet com lampejos de resolução. Na mesma linha, Mallarmé (1945, p. 1564) observa que Hamlet “mata indiferentemente”. Não por acaso, o comportamento e as palavras do protagonista infundem respeito e temor naqueles que o circundam. Freud (1972, vol. 4, p. 281) também chama a atenção para isso:

O enredo do drama nos mostra, contudo, que Hamlet está longe de ser representado como uma pessoa incapaz de adotar qualquer ação. Vemo-lo agindo assim em duas ocasiões: primeiro, num súbito rompante de cólera, quando trespassa com a espada o espreitador que se encontra atrás da tapeçaria, e, em segundo, de forma premeditada e mesmo ardilosa, quando, com toda a rudeza de um príncipe da Renascença, envia os dois cortesãos à morte que fora planejada para ele próprio.

Se a incumbência de vingar-se contra Cláudio paralisa Hamlet, esclarece Lacan (1958-1959, 29 de abril de 1959), “não é porque ele tenha medo dessa personagem, que despreza, mas porque sabe que o que ele tem de golpear é uma coisa diferente disso que está aí”. Quando ele afirma que “o corpo está com o rei, porém o rei não está com o corpo” (SHAKESPEARE, 1995b, p. 588), Lacan (1958-1959, 29 de abril de 1959) acrescenta, “é precisamente disso que se trata, ou seja, que o corpo está comprometido nesse assunto do falo – e como! –, mas que, ao contrário, o falo não está comprometido com nada, e sempre desliza entre os dedos”. O imaginário do corpo aparece aqui colado ao simbólico do falo. Assim, liquidar o corpo não basta, porque não equivaleria a liquidar o soberano. É apenas durante o duelo final com Laerte que Hamlet consegue apartar mentalmente Cláudio da posição que ele ocupa e atingi-lo de maneira fatal.

O que desencadeia a explosão de atividade de Hamlet no final é o “ciúme do luto” de Laerte, que leva ao pugilato tragicômico com este na cova de Ofélia (LACAN, 1958-1959, 22 de abril de 1959). Nesse momento, Ofélia – cujo nome, pontua Lacan, remete a *ophallos* (ibid., 8 de abril de 1959) – adquire, embora morta, o estatuto de objeto fálico de desejo. Com

isso, ela substitui o *désir de la mère* – que é ao mesmo tempo o desejo hamletiano *pela* mãe e o desejo *da* mãe materializado em Cláudio como falo. Hamlet é liberado então para descartar este. Mas que o episódio admite também uma leitura política é algo sugerido pelo próprio Lacan, que faz por exemplo uma analogia entre a dificuldade em assassinar Cláudio e acontecimentos então recentes, “essa coisa com a qual nos inquietávamos à época, a saber, porque, apesar de tudo, estava totalmente claro que não assassinavam Hitler” (ibid., 29 de abril de 1959).

O tema também aparece em outras peças de Shakespeare. Diante de Kent, do Bobo e de Edgar (disfarçado como o mendigo louco Tom), e sob a tempestade, Lear, começando a perder a sanidade mental, rasga suas roupas régias. Nesse momento, ele despe-se de sua condição de rei (uma tendência recente nas montagens inglesas, que reforça tal efeito, é mostrar Lear completamente nu nesse ponto):

O homem não passa disso? Considerai-o bem. Não deves seda ao verme, nem pele ao animal, nem lã à ovelha, nem perfume ao almiscareiro. Ah! Há aqui três de nós que são sofisticados. Tu és a própria coisa. O homem, sem as comodidades da civilização, não passa de um pobre animal nu e bifurcado como tu és. Fora, fora, coisas emprestadas! Vamos, desabotoemo-nos aqui. (*Rasgando as próprias roupas.*) (SHAKESPEARE, 1995c, p. 668).

Ricardo II, forçado a abdicar, renuncia a seu corpo místico numa cena que inverte dramaticamente, a passo e passo, a cerimônia de consagração:

Considera agora como me destruí a mim mesmo: retiro de minha cabeça este peso acabrunhador, de minha mão este incômodo cetro, de meu coração este orgulho real; lavo, com minhas próprias lágrimas, o óleo que me consagrou; entrego minha coroa com minhas próprias mãos; abjuro meu poder sagrado com minha própria língua; anulo, com minha própria voz, todos os juramentos de fidelidade; abdicó toda a pompa e toda majestade; abandono meus domínios, minhas rendas, meus bens; nego meus atos, meus decretos, meus estatutos (SHAKESPEARE, 1995d, p. 122).

Outra passagem significativa nesse sentido é uma fala de *Henrique V*:

Acho que o rei é um homem como eu. A violeta tem para ele o mesmo perfume que para mim; os elementos se manifestam para ele como para mim; todos os sentidos dele estão sujeitos a condições humanas. Despojai-o de suas pompas, não passará de um homem despido; e, embora as emoções que sente sejam de maior importância do que as nossas, quando descem, descem igualmente tão baixas (SHAKESPEARE, 1995e, p. 333).

O teatro de Shakespeare caracteriza-se pela variedade estilística, pela oscilação entre

o trágico e o cômico, entre o sublime e o grotesco; as quebras e entrelaçamentos de estilo têm lugar às vezes numa mesma cena ou num mesmo personagem. Um ingrediente dessa mescla é a bufoneria. Em várias peças citadas acima, o hiato entre os dois corpos do rei de algum modo implica o bobo. Hamlet, quando se finge mentalmente perturbado, limita-se a tentar desmascarar o rei a partir do lugar de bufão:

Vejam como, desempenhando aí um papel essencial, esses personagens diversos que são chamados de bufões, que são chamados de loucos da corte, são, falando propriamente, os que, podendo falar livremente, podem permitir-se desvendar os motivos mais ocultos, os traços de caráter das pessoas que a polidez proíbe abordar francamente. (...) O fato que Hamlet seja uma personagem mais angustiante que outra não deve dissimular-nos que a tragédia de Hamlet é a tragédia que, por um certo lado, ao pé da letra, leva esse louco, esse bufão, esse fazedor de palavras ao nível zero (LACAN, 1958-1959, 22 de abril de 1959).

Em *Rei Lear*, o fiel bufão ajuda o rei a lidar com a perda de seu corpo místico; em *Ricardo II*, é o próprio rei em desgraça que faz as vezes de bufão. Isso porque equilibrar-se sobre um hiato é a essência mesma do papel do bobo, que fala sério por meio de brincadeiras, desafia no limite da insolência. Por isso mesmo, aliás, é um papel difícil para o ator, que precisa fingir que está fingindo, não pode achatar um plano no outro: “Não o há de ser quem queira dar a entender que é simplório”, observa o Dom Quixote de Cervantes (2004, p. 572), contemporâneo de Shakespeare. De certa forma, é como parecer um psicótico sem sê-lo, pois, se o fosse, não poderia fazer metáforas (fazer de conta que é outro, no caso). Habitado a representar um papel, o bobo percebe e ajuda a perceber que ser rei no fundo é apenas um papel – e que as figuras humanas sob cada papel não são tão distintas. A função do bobo em Shakespeare é alegorizada na passagem em que Hamlet, no cemitério, toma nas mãos o crânio de Yorick, que fora bobo na corte (SHAKESPEARE, 1995b, p. 605-606). Essa cena é mencionada por Hegel (2003, p. 238) na *Fenomenologia do espírito*:

Também à vista de um crânio muitas coisas diversas podem ocorrer, como a Hamlet ao ver o crânio de Yorick. Mas a caixa craniana, tomada por si, é uma coisa tão indiferente e anódina que nada há para ver ou “visar” imediatamente, a não ser a própria. O crânio nos lembra, sem dúvida, o cérebro e sua determinidade, e também um crânio de outra conformação; mas não um movimento consciente. Porquanto não leva nele impressos uma mímica, um gesto, nem algo enfim que enuncie sua proveniência de um agir consciente-de-si.

Mas mesmo esse resto do que fora um bobo, literalmente descarnado de qualquer figura, portanto sem nenhuma expressão, retém em sua condição extrema uma função, é o suporte que basta para questionar uma vez mais os dois corpos do rei. Pois, ao comparar o destino de Yorick ao de Alexandre, na medida em que a deterioração material afeta um e outro igualmente, Hamlet denuncia a falácia do corpo místico do monarca. Em *Ricardo II*, aliás, é no crânio que se representa a fragilidade da figura do rei:

No círculo oco que cinge as têmperas mortais de um rei a morte mantém sua corte e ali domina a farsante, ridicularizando a pompa dele, concedendo-lhe um sopro, uma pequena cena para representar de rei, tornar-se temível e matar com o olhar, iludindo-se com seu egoísmo e seus conceitos inócuos, como se esta carne que serve de proteção à nossa vida fosse um bronze impenetrável! E após assim divertir-se, chega ao fim e, com um pequeno alfinete, atravessa as paredes de seu castelo e adeus rei! (SHAKESPEARE, 1995d, p. 110).

Ganha relevo, no âmbito dessa discussão, a observação de Lacan (1986, p. 215-216), no *Seminário VII*, sobre o resgate da personagem do bufão pelo teatro no início da modernidade:

Uma tradição que remonta a Chaucer, mas que atinge seu pleno desenvolvimento no teatro do período elisabetano, centra-se com efeito ao redor do termo *fool*. O *fool* é um inocente, um retardado, mas de sua boca saem as verdades, que não são somente toleradas, mas adotadas, pelo fato de que esse *fool* é algumas vezes revestido das insígnias do bobo.

Na introdução do mesmo seminário, Lacan (*ibid.*, p. 23) alude à metáfora da nudez do rei, tema obviamente do conto “A roupa nova do imperador”, de Andersen. Freud (1972, vol. IV, p. 260) também se refere a esse conto, a propósito de um sonho típico, o sonho embaraçoso de estar despido diante de outros, e observa:

Quando voltamos os olhos para esse período da infância isento de vergonha ele nos parece um paraíso; e o próprio Paraíso nada mais é que uma fantasia grupal da infância do indivíduo. É por isso que a humanidade estava desnuda no Paraíso e não se sentia vergonha na presença um do outro; até que chegou um momento em que a vergonha e a angústia despertaram, houve a expulsão e começaram a vida sexual e as tarefas da atividade cultural.

Trata-se, portanto, do momento da instauração da lei. Mas podemos ver aqui também o momento de um avanço posterior da lei, a separação entre figura e função. No relato de Andersen (2004, p. 79), as roupas feitas com tecido especial, segundo a alegação dos dois pretensos alfaiates, “tornavam-se invisíveis para qualquer pessoa que não cumprisse bem as suas funções ou que era inadmissivelmente estúpida”. Ou seja, a questão central é

explicitamente a adequação entre figura e função. Ela é mais premente no caso do imperador, cuja função é a mais importante e cuja roupa, no entrecho, oferece o parâmetro de visibilidade para que todos os demais avaliem sua própria adequação a seus papéis. O que induz os súditos a tentar enxergar no imperador uma roupa invisível é sua predisposição em atribuir-lhe um corpo místico. No entanto, a ação dos impostores institui o lugar do Outro (a fonte da ficção simbólica) como distinto do lugar do soberano. Graças a essa separação, o próprio monarca passa a sujeitar-se ao olhar do Outro, preocupa-se com suas reações e acaba por tomar consciência de sua nudez. Já o papel do bufão – o estopim que desmascara a ficção simbólica – cabe à criança.

Não é possível, entretanto, eliminar toda ficção em torno da figura de autoridade, pois as camadas de determinação simbólica não têm fim:

Se o rei está nu, com efeito, é justamente na medida em que ele está sob um certo número de vestimentas, fictícias sem dúvida, mas absolutamente essenciais a sua nudez. E, em relação a essas vestimentas, sua própria nudez, como outra história muito boa de Alphonse Allais o mostra, poderia ser considerada como não estando jamais suficientemente nua. Depois de tudo, pode-se esfolar o rei como a bailarina (LACAN, 1986, p. 23).

A referência aqui é ao conto “O rajá se entedia”, de Allais (1963, p. 24-26), no qual uma bailarina, enquanto dança, vai desfazendo-se dos véus que a recobrem. A cada peça que desliza para o chão, o rajá, impaciente, exclama: “Mais!” Quando ela já está completamente nua, ele repete: “Mais!” Os lacaios compreendem então o que deve ser feito: brandindo com destreza facas aguçadas, esfolam todo o corpo da infeliz. E ela, em carne viva, continua sua exibição.

Lugar vazio do poder e discurso da universidade

Na arena política, a passagem do absolutismo monárquico para a moderna democracia burguesa pode ser caracterizada a partir do deslocamento de S_1 , enquanto figura de autoridade, da posição de agente, no discurso do senhor, para a da verdade, no discurso da

universidade. Emerge aqui, como S_2 na posição de agente no discurso da universidade, um lugar vazio de poder, segundo a formulação já clássica de Lefort. “Reconhecemos a revolução democrática moderna, no melhor dos casos, por essa mutação: nada de poder ligado a um corpo” (LEFORT, 1981, p. 172). Na democracia, “quaisquer que sejam as vicissitudes de seu funcionamento” (ibid., p. 147), o vértice da estrutura política permanece vago: “O *lugar do poder* encontra-se, assim, reconhecido tacitamente como um lugar vazio, por definição não-ocupável, um lugar simbólico, não um lugar real” (ibid., p. 121, destaque do autor). Tentativas de arrogar-se tal lugar são ilegítimas, pois a democracia “estabelece que ele não pertence de direito a ninguém” (ibid., p. 149) e “interdita a quem quer que seja de ocupá-lo” (ibid., p. 147). Aqueles que exercem a autoridade pública o fazem “como simples mortais” (ibid., p. 172) e de forma contingente, via eleições e sob restrições temporais, definidas pela duração dos mandatos; eles “não poderiam instalar-se aí senão pela força ou pela astúcia” (ibid., p. 172). Isso “impede a petrificação das relações sociais” (ibid., p. 147), ao abrir caminho para a rotação de interesses e opiniões divergentes. Assim, “a democracia alia esses dois princípios aparentemente contraditórios: um, que o poder emana do povo; o outro, que ele não é poder de ninguém” (ibid., p. 92).

Historicamente, a substituição do absolutismo pela democracia burguesa ocorre em momentos variáveis de país para país. Geralmente isso se dá por meio de processos revolucionários: a Revolução Gloriosa, na Inglaterra, em 1688, a Independência americana, em 1776, a Revolução Francesa, em 1789. Entre esses acontecimentos há diferenças significativas: como comenta Engels (1979, p. 141), a burguesia conquistou o poder, “na França, derrubando diretamente a nobreza, na Inglaterra, aburguesando-a e convertendo-a numa cúpula ornamental de sua própria classe”. Em todos os casos, todavia, a reconfiguração do simbólico é um processo de longa duração, que transcende o momento da irrupção do real

sob a forma dos eventos revolucionários propriamente ditos – estes servem como “pontos de estofo”, para empregar o termo lacaniano, em torno dos quais se estrutura a nova ordem. Na Inglaterra, a revolução se prolonga exatamente por um século, de 1588 a 1688, em várias etapas (SCHMITT, 2006, 54). A da França, “o protótipo das revoluções burguesas” (HOBSBAWN, 1996, p. 22), concentra-se a rigor nos dez anos entre a tomada da Bastilha e o golpe de 18 Brumário, quando Napoleão a declara encerrada. Mas é lícito argumentar que o absolutismo entra em decadência em 1715, com a morte de Luís XIV. Para Tocqueville, a revolução democrática, no sentido mais lato, inicia-se na França sob o Antigo Regime e ainda está em curso no século XIX.

De toda forma, o absolutismo já é em si mesmo um fenômeno moderno. O Estado pré-capitalista era inadequado para o desenvolvimento da produção capitalista (sob a forma da manufatura, etapa que precede a indústria, e mesmo do artesanato, etapa anterior à manufatura) e se opunha até a ele, através por exemplo de confiscos, barreiras alfandegárias e proteção a privilégios corporativos. O absolutismo é uma espécie de etapa intermediária necessária, durante a qual se eliminam esses entraves, pelo desmantelamento da estrutura e da mentalidade feudais; se definem as fronteiras nacionais e se organiza o Estado segundo um modelo racional e abstrato; a burguesia consolida seu poder econômico e prepara o terreno para sua ascensão política. Ou seja, o monarca é a face visível de um Estado mais forte: na medida em que as funções sociais se tornam complexas e diferenciadas, são requeridos dispositivos centrais e permanentes de coordenação e regulação. Mas, se no início o rei apoia-se na burguesia contra os fidalgos, a partir de um dado momento, para tentar reequilibrar a balança de poder, ele passa a bafejar os últimos, concedendo-lhes posições e privilégios. As revoluções capitaneadas pela burguesia manifestam, por parte desta, a contrariedade com tal situação e a intenção de tomar nas mãos as rédeas do Estado para

modificar seu uso. Tornada contraproducente, a monarquia como face visível do Estado é dispensada pela democracia burguesa. Em resumo: o capitalismo demandava um poder central, que veio primeiro com o recheio da figura do rei para depois ser esvaziado. Num primeiro momento, o Estado é fraco; depois, o Estado se fortalece, mas se confunde com o soberano; finalmente, o Estado adquire vida própria.

Lacan (2001a, p. 421) lembra, a propósito do heliocentrismo de Copérnico, a figura política do Rei Sol; podemos dizer que, assim como o sistema copernicano, ainda tributário dos círculos de Ptolomeu, prepara as condições para as elipses de Kepler, o exercício do poder absoluto monárquico prepara as condições para sua própria derrocada (e o foco vazio da elipse em Kepler não evoca o lugar vazio do poder em Lefort?). Pois o absolutismo não apenas propicia o fortalecimento da burguesia, mas também, ao concentrar o poder no topo do edifício político, facilita seu esvaziamento posterior. E isso, antes de mais nada, pelo fato de que a figura do rei fornece um alvo visível. “*Não se pode reinar inocentemente*”, assevera Saint-Just, discursando em 13 de novembro de 1792 sobre o julgamento de Luís XVI. “Todo rei é um rebelde e um usurpador”, e por conseguinte merece o mesmo tratamento dispensado pelos monarcas aos supostos usurpadores de sua autoridade (SAINT-JUST, 1834, p. 7, destaque do autor).

Cabe destacar aqui o papel paradoxal dos jacobinos. Por um lado, eles se concebem na prática como uma vanguarda, como a cabeça do corpo social, como guardiões da pureza revolucionária: em 28 de dezembro de 1792, Robespierre (1835, vol. XXII, p. 122) arranca aplausos ao proclamar na Convenção Nacional que “a virtude sempre esteve em minoria na terra”. Por outro lado, no período da república jacobina de 1793-1794, conhecido como Terror, eles imbuem-se da missão de manter vago o espaço deixado pela execução do rei, perseguindo até a morte na guilhotina os líderes revolucionários que sobressaem e que

hipoteticamente poderiam vir a ocupar esse lugar. Tal paradoxo acaba por devorá-los, num círculo vicioso de sangue que dizima suas próprias fileiras, ainda que, como ressalva Hobsbawn (1996, p. 21), “segundo nossos critérios de massacre o número de mortos seja modesto, talvez umas poucas centenas”. O próprio doutor Guillotin é preso durante o Terror, embora não chegue a tornar-se vítima de sua invenção, contrariamente a uma crença difundida, inclusive na França, e que aparece até num curioso samba de Noel Rosa, “Positivismo”: “E também faleceu por ter pescoço / O autor da guilhotina de Paris”. Se o conto de Allais mostra como é difícil extrair a função da figura, o exemplo dos jacobinos mostra como é difícil extrair a figura da função. Na prática, o jacobinismo se autoliquida ao mesmo tempo em que realiza sua tarefa.

Se, como observa Marx (1974b, p. 18), “a Revolução de 1789-1814 vestiu-se alternadamente como a república romana e como o império romano”, em Roma há um precedente longínquo da defesa jacobina do loco vazio do poder. O assassinato de Júlio César é justificado pelos conspiradores como meio de preservar a república, evitando a supremacia de um único indivíduo. É assim que Bruto se manifesta no início da peça *Júlio César*: “Muito temo que o povo venha a fazer de César rei” (SHAKESPEARE, 1995a, p. 422). Traços de Bruto podem ser detectados em Hamlet, e para os revolucionários franceses ele representa um modelo: “Chamamos a compartilhar esse momento sublime todos os inimigos secretos da tirania que, na Europa e no mundo, portam a faca de Bruto sob sua roupa” (SAINT-JUST, 1834, p. 248).

Autonomia do político em relação ao social

Se até o absolutismo o social era abrangido pelo político, as revoluções burguesas introduzem uma cunha entre eles. Ao atingirem a figura de autoridade, que sintetizava o

social, este se desprende e perde a unidade. Por outro lado, separado do social, o político também ganha autonomia. A figura de autoridade desgarrar-se da sociedade, deixa de sintetizar o Outro. O político emana do social, porém de maneira difusa.

Na França, o elã revolucionário deriva da intensa carga simbólica de um combate travado, em nome do povo, contra o despotismo, mas a vitória do Terceiro Estado consiste, na verdade, no triunfo de uma pequena parcela dele, a burguesia. Poucos anos depois, ao conquistar o poder sob o Terror, as massas logram um breve protagonismo. Refugando o Terror, a burguesia recorre primeiro ao Diretório e em seguida ao Império, regimes através dos quais ela exerce o poder político por vias apenas indiretas. Ou seja, além das massas, a própria burguesia deixa o primeiro plano. A análise feita por Marx (1974b, p. 47) do comportamento dos representantes burgueses em 1848 é ainda mais válida para os episódios de meio século antes: “Era um sentimento de fraqueza que os fazia recuar das condições puras do domínio de sua própria classe e ansiar pelas antigas formas, mais incompletas, menos desenvolvidas e portanto menos perigosas, desse domínio”. O Terror, evidenciando a fraqueza da burguesia, acaba contribuindo para o advento do império; ironicamente, com sua insistência em manter vazio o lugar do poder, os jacobinos abrem caminho para Napoleão.

Aqui cabe outra vez o paralelo com Roma. “Não foi o mero acidente da existência de César que destruiu a República – foi a *Necessidade*” (HEGEL, 2001b, p. 330, destaque do autor); após seu assassinato, “tornou-se imediatamente manifesto que apenas uma vontade única poderia guiar o Estado romano” (ibid., p. 332). Tanto o homicídio de Júlio César por seu protegido Bruto como a execução dos líderes da Revolução Francesa pelos próprios revolucionários têm a conotação de parricídio; em ambos os casos o pai morto retorna, na nova ordem, como o imperador (no caso de Roma, o próprio nome César torna-se título).

Se a Revolução Francesa, capitaneada pela burguesia, desemboca num regime em que

ela exerce o poder indiretamente, isso, para além das circunstâncias particulares da França da época, tem razões mais gerais. Na frase de Kautsky, “a classe capitalista domina, mas não governa. Ela se contenta em dar ordens para o governo” (apud MANDEL, 1978, p. 479). Se outrora o soberano personificava a sociedade ($S_1 \rightarrow S_2$, resultando em A), agora a fonte da autoridade é uma sociedade mais nitidamente cindida em classes (S_2 , na posição de agente no discurso da universidade, não é unificado por S_1 , na posição da verdade, resultando em \bar{A}). O Estado moderno, ocupando o lugar que antes pertencia ao soberano, aparece como função abstrata e especializada, que só representa essa sociedade de maneira puramente formal. “O Estado não tem mais de estender sua benevolência paterna sobre seus súditos e estabelecer com eles relações entre pai e filhos, ao passo que, na Idade Média, o papel paterno do soberano era sempre muito forte e muito marcado” (FOUCAULT, 2004, p. 6).

Estado moderno: virtualização da autoridade e valorização do saber

Com seu caráter abstrato, que deriva da concepção da autoridade como função e está ligado à valorização de um saber burocrático, o Estado moderno materializa o lugar vazio do poder e equivale a S_2 como agente no discurso da universidade.

Esse caráter abstrato é influenciado pela natureza do próprio capitalismo, visto que, ainda sob o absolutismo, o Estado já se orienta em favor do novo modo de produção, pavimentando seu caminho, conforme argumenta Marx (1975b, p. 868-869):

Esses métodos [de acumulação primitiva] se baseiam em parte na violência mais brutal, como é o caso do sistema colonial. Mas, todos eles utilizavam o poder do Estado, a força concentrada e organizada da sociedade para ativar artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção no modo capitalista, abreviando assim as etapas de transição. A força é o parteiro de toda sociedade velha que traz uma nova em suas entranhas.

No enunciado de Engels (1983, p. 70), “o Estado moderno, qualquer que seja a sua forma, é uma máquina essencialmente capitalista”. Considerando que nos países capitalistas o Estado sempre cumpriu esse papel, pode-se dizer que “não houve nunca um capitalismo liberal”

(DELEUZE; GUATTARI, s.d., p. 202). Num primeiro momento, observa Mandel (1978, p. 478-479), como a força do Estado é direcionada contra barreiras e regulações, sua estrutura é relativamente simples (como ocorre na Inglaterra, nos EUA, na Holanda, na Bélgica), a não ser nos casos (como o da França) em que a burguesia é mais fraca e necessita um aparato estatal mais complexo para realizar sua tarefa. A tendência geral, no entanto, é de que a autonomização do político em relação ao social dê ao Estado não somente um caráter mais abstrato, mas também uma estrutura mais poderosa.

Antes de mais nada, o Estado moderno caracteriza-se pela racionalidade, sendo qualificado por Hobbes (1998, p. 156) como “domínio da razão” e por Hegel como “absolutamente racional” (HEGEL, 2001a, p. 195), “uma encarnação da razão” (ibid., p. 196). Racionalidade implica laicidade: “O Estado democrático, real, não necessita da religião para seu aperfeiçoamento político. Pode, ao contrário, prescindir desta, já que nele o fundamento humano da religião se realiza de modo secular” (MARX, 2003, p. 27). Na modernidade há uma articulação entre o poder e o direito; mesmo que de um ponto de vista puramente formal, ou seja, de uma legalidade de fachada, o Estado assenta-se sobre o direito: “Em uma sociedade moderna, desde o momento em que os fundamentos religiosos do direito são destruídos, o poder pode denegar o direito, mas é incapaz de privar-se de sua referência” (LEFORT, 1981, p. 69). Ele também se pretende universal, sintetizando os interesses coletivos e funcionando como uma totalidade. Outra característica importante é a impessoalidade: “Ao antigo senhor – tirânico ou clemente, mas a quem sempre se pode assassinar – sucede o Estado, imortal como uma ideia, eficaz como uma máquina, impessoal como elas e contra o qual não valem as súplicas nem o punhal, porque nada o torna piedoso nem o mata” (PAZ, 1984a, p. 270).

Como sugere a proposta de reconfiguração do poder no início de *Rei Lear*, o Estado

moderno organiza-se como estrutura: “Manteremos somente o nome e os títulos de um rei; quanto ao resto, o controle, rendas e administração, filhos bem-amados, serão vossos. Para confirmar o que digo, partilhai esta coroa ducal entre vós” (SHAKESPEARE, 1995c, p. 630). McLuhan, que antes de consagrar-se como teórico da comunicação era professor de literatura inglesa, vê nessa passagem a “ideia extremamente moderna de delegação de autoridade do centro para as margens” (McLUHAN, 1977, p. 31). À primeira vista, tal fórmula lembra a do feudalismo, mas há uma diferença importante: neste a autoridade que está nas margens (dos senhores feudais) se apoia em suas próprias forças, não exatamente numa delegação do centro (o rei). Para sermos rigorosos, entretanto, precisamos introduzir outra distinção: em relação ao feudalismo, o absolutismo concentra o poder no centro, mas esse centro se expande; quando, na modernidade, a autoridade é delegada do centro para as margens, trata-se das margens desse centro expandido.

É nesse sentido que se pode pensar na proposta de Montesquieu de limitação do poder: “A experiência eterna mostra que todo homem que tem poder é tentado a abusar dele; vai até onde encontra limites. (...) Para que não se possa abusar do poder é preciso que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder” (MONTESQUIEU, 1973, p. 156). O problema não é que o poder esteja concentrado, mas o excesso de concentração: “Tudo estaria perdido se o mesmo homem ou o mesmo corpo dos principais, ou dos nobres, ou do povo, exercesse esses três poderes: o de fazer leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes ou as divergências dos indivíduos” (ibid., p. 157). Daí decorre a clássica proposta de divisão entre o poder legislativo, que “faz leis por certo tempo ou para sempre e corrige ou ab-roga as que estão feitas”, o poder judiciário, que “pune os crimes ou julga as querelas dos indivíduos”, e o poder executivo, que “faz a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, estabelece a segurança, previne as invasões” (ibid., p. 156-157). No Estado moderno, o

legislativo e o judiciário ganham autonomia e poder às expensas do executivo, mas são poderes também centralizados, cada qual com sua estrutura burocrática. E, como a divisão de trabalho, a divisão de poderes propicia a constituição de um saber, que é situado numa estrutura.

No caso do legislativo, deve-se distinguir duas tarefas fundamentais. Uma é a de criar leis, que Rousseau (1973, p. 63), em *O contrato social*, sugere ser mais importante que a de executá-las:

Mas, se é verdade que um grande príncipe é um homem raro, que se diria de um grande Legislador? Aquele só tem de seguir o modelo que este deve propor. Este é o mecânico que inventa a máquina, aquele não passa do trabalhador que a monta e a faz movimentar-se.

O legislador é responsável inclusive pelas regulações que definem o quadro institucional dos três poderes: o processo de escolha de seus membros, suas atribuições etc. Outra função do parlamento é acomodar interesses de diferentes facções sociais, principalmente (e mais ainda na primeira modernidade, até a metade do século XIX) dos setores dominantes, servindo como arena que canaliza e regulamenta a disputa entre esses interesses. Quando ele se torna a fonte direta do poder executivo, no regime parlamentarista, essa função é otimizada, pois torna-se mais fácil aos diferentes setores da burguesia “unir-se e, assim, pôr na ordem do dia o domínio de sua classe, em vez do regime de uma facção privilegiada desta classe” (MARX, 1974b, p. 46).

A existência do judiciário como um poder à parte, nas sociedades modernas, testemunha a mudança nelas da natureza do direito (DURKHEIM, 1999, p. 290-291). Nas sociedades mais tradicionais, há prescrições morais e jurídicas bastante detalhadas com relação à conduta dos indivíduos, envolvendo alimentação, vestuários, gestos etc. Essas normas estão embutidas na religião e na cultura em geral, e a obediência a elas é alvo da vigilância de todos. Com a modernização, as regras de conduta tornam-se mais abstratas e universais. Sua aplicação torna-se uma função especializada, pois requer uma análise de cada

caso à luz dessas regras. Ademais, a proliferação da relação contratual, que equilibra interesses divergentes e pode assumir uma grande variedade de formatos, requer uma regulamentação jurídica e instâncias para dirimir disputas, contribuindo também para aumentar a complexidade do direito (ibid., p. 200-203).

O Estado moderno distingue-se igualmente pelo monopólio do uso da força, que lhe assegura uma ascendência sobre o conjunto da sociedade. No *front* externo, as forças armadas são utilizadas para contrapor-se ao poder de outros Estados. No *front* interno, ao concentrar os meios de violência, o Estado arroga-se o papel de polícia, garantindo a subordinação das vontades individuais à vontade coletiva e mantendo a segurança e a ordem. Aqui também valem os princípios da racionalidade, da universalidade, da impessoalidade. Na *Filosofia do direito*, Hegel (2001a, p. 87) argumenta: “No Estado não pode haver mais heróis. Eles aparecem apenas em comunidades incivilizadas”.

Mas o poder concentrado nas mãos do Estado não se manifesta necessariamente por intermédio da força explícita, como mostra o poema de Dylan Thomas (1952, p. 62):

A mão que assinou o papel derrubou uma cidade;
Cinco dedos soberanos taxaram a respiração,
Duplicaram a esfera de mortos e partiram em dois um país;
Esses cinco reis levaram um rei à morte.

Apoiado na concentração de poder, o Estado moderno alcança um nível de coordenação administrativa muito superior ao dos Estados tradicionais, o que torna possível a mobilização de recursos sociais e econômicos em proporções inéditas. Para que ele possa desincumbir-se desse papel, são essenciais os préstimos de uma burocracia, na forma de um corpo estável de funcionários públicos escolhidos por sua qualificação técnica, conforme salienta Hegel (2001a, p. 236-237): “Os indivíduos não estão destinados a essas funções por personalidade natural ou por nascimento. Requer-se deles o elemento objetivo, mais precisamente, conhecimento e comprovação de adaptação”. As funções burocráticas são portanto separadas

das pessoas que as ocupam, tal como ocorre nas posições de autoridade em geral. Weber aprofunda a análise da burocracia, apontando como suas características a divisão sistemática do trabalho, a estrutura hierárquica bem definida, a competência e a experiência como critérios para admissão e promoção de funcionários, a existência de normas precisas e procedimentos padronizados, o uso intensivo de documentos escritos, a separação clara entre assuntos oficiais e privados. Levando em conta essas características, ele mostra que, embora certos Estados pré-modernos tivessem muitos funcionários, a burocracia é um fenômeno distintivo da modernidade. No decorrer do tempo, ela tende a expandir-se em termos de funcionários e recursos, estender seu alcance a novos setores, generalizar seus critérios de racionalidade técnica e centralizar decisões que afetam toda a sociedade.

Desde o início da modernidade, a burocracia está ligada à coleta de informações para o Estado (BURKE, 2003, p. 109-110), especialmente na forma de estatísticas envolvendo a população (nascimentos, casamentos, mortes) (ibid., p. 124-127), ao emprego de espiões e informantes internos (ibid., p. 121-122), à utilização de documentos de identificação (ibid., p. 121), ao estabelecimento de arquivos estatais (ibid., p. 127-129).

A burocracia condensa as características do Estado abstrato moderno: racionalização, universalidade, impessoalidade, estrutura organizada, formalização, concentração de poder. Vale dizer que a tendência à burocratização não ocorre somente no âmbito do Estado, mas também nos negócios privados e nas instituições da sociedade civil, como a universidade. Trata-se de um fenômeno característico do discurso da universidade, segundo Lacan. A propósito de S_2 na posição dominante desse discurso, ele declara: “Entendam isso que se afirma não ser nada diferente do saber, e que se chama, em linguagem corrente, a burocracia” (LACAN, 1991, p. 34).

O poder do Estado desdobra-se ainda nas instituições disciplinares. O modelo por

excelência de dispositivo disciplinar, para Foucault, é o panóptico, um projeto arquitetônico de prisão concebido pelo filósofo utilitarista Jeremy Bentham em fins do século XVIII. Inspirado no modelo de uma fábrica de fácil supervisão, de autoria do irmão de Bentham, Samuel, o panóptico compõe-se de uma torre central, onde ficam os responsáveis pela vigilância, e um anel periférico, onde ficariam as celas dos prisioneiros. A intenção é sujeitar permanentemente os prisioneiros à observação (que pode ser direcionada a cada cela ou a um conjunto delas), sem permitir que eles percebam quando exatamente estão sendo observados. Haveria uma representação mais adequada do lugar vazio do poder (S_2) e da posição camuflada do senhor (S_1) no discurso da universidade?

Pouco importa, em consequência, quem exerce o poder. Um indivíduo qualquer, tomado quase ao acaso, pode fazer funcionar a máquina: na falta do diretor, sua família, seus conhecidos, seus amigos, seus visitantes, seus empregados domésticos mesmo. Assim como é indiferente o motivo que o anima: a curiosidade de um indiscreto, a malícia de uma criança, o apetite de saber de um filósofo que quer percorrer o museu da natureza humana, ou a perversidade dos que têm prazer em espionar e punir (FOUCAULT, 1993, p. 236).

Para Foucault, não surpreende que fábricas, escolas, quartéis e hospitais se assemelhem a prisões, pois todos compartilham em alguma medida o diagrama de funcionamento do panóptico. Cada um desses dispositivos é aplicado a um grupo específico de indivíduos, instaurando uma “microfísica do poder”. Embora com um vértice esvaziado, esses dispositivos seguem um modelo verticalizado, estabelecendo parâmetros de comportamento a partir dos quais são definidos a normalidade e os desvios, e sancionadas conseqüentemente a inclusão e a exclusão. E, conquanto algumas das instituições disciplinares se situem no âmbito da sociedade civil (conceito de Hegel inspirado nos economistas ingleses), elas têm no Estado um ponto de articulação. Em Foucault o poder disciplinar está associado ao Iluminismo, mas é possível rastrear seus primórdios até o início da modernidade: Gorski (2003) mostra que no século XVI tem lugar uma revolução disciplinar inspirada na Reforma.

Tipografia e valorização do saber

Em seu célebre discurso em favor da liberdade de imprensa, com o título de *Areopagítica*, Milton (1952b, p. 384) afirma que “os livros não são absolutamente coisas mortas, mas contêm em si uma potência de vida para ser tão ativos como a alma a cuja progênie pertencem”. E, numa alusão ao mito associado ao rei Cadmo, que introduziu o alfabeto fonético entre os gregos, complementa: “Eu sei que eles são tão vivazes, e tão vigorosamente produtivos, como aqueles dentes fabulosos do dragão; e, sendo esparramados aqui e ali, podem fazer brotar pessoas armadas”.

De fato, assim como o alfabeto fonético gera profundas mudanças políticas na Antiguidade, a tipografia colabora para a ascensão do modelo da moderna democracia burguesa, que substitui o absolutismo. Elaborando, fortalecendo e difundindo sua ideologia através de livros, jornais e panfletos, a burguesia prepara as condições para tomar o poder. O impacto da tipografia, combinado ao do protestantismo, leva à emergência dos primeiros Estados nacionais não-dinásticos importantes na Europa: a República Holandesa e a Comunidade dos Puritanos na Inglaterra (ANDERSON, 1991, p. 40). Outro fato significativo é que “as grandes revoluções parecem ter eclodido, tanto na Inglaterra do século XVII como na França no fim do século XVIII e na Rússia do início do século XX, no momento em que o índice de alfabetização de cada povo atingiu ou ultrapassou os 50%” (MARTIN, 1988, p. 369).

Uma passagem em Shakespeare (1995f, p. 488) capta explicitamente o potencial revolucionário da tipografia:

Corrompeste com a maior traição a juventude do reino, erigindo uma escola de gramática, enquanto que até hoje nossos antepassados só tiveram como livro o corte e talha, foste o introdutor da imprensa e, contra o rei, a coroa e a dignidade real, mandaste construir uma fábrica de papel.

Em torno do aspecto revolucionário do saber, pode-se fazer um paralelo com Roma, levando-se em conta essa fala de *Júlio César*: “Ali está Cássio com o aspecto magro e esfaimado.

Pensa demais. Tais homens são perigosos” (SHAKESPEARE, 1995a, p. 424). O próprio Hamlet é apresentado como alguém que estudou em Wittenberg e aparece em cena lendo; nas palavras de Mallarmé (1945, p. 1564), “ele passeia (...) lendo o livro de si mesmo, Signo alto e vivo”. Apesar de ter o saber do senhor moderno, de ser um potencial senhor moderno, ele não ocupa essa posição e seu saber é portanto estéril; nesse sentido, quando perguntado por Polônio sobre o que estava lendo, a resposta de Hamlet é bastante adequada: “Palavras, palavras, palavras” (SHAKESPEARE, 1995b, p. 558).

Temendo as implicações tanto religiosas como políticas da tipografia, em 1535 Francisco I proíbe, sob pena de morte na forca, a impressão de qualquer livro na França. No Antigo Regime, mostra Darnton, um oficial de polícia, encarregado da vigilância sobre o comércio livreiro, inspecionava também todos os que escreviam livros, dos mais famosos aos mais obscuros, e “tinha um conhecimento mais íntimo do universo das letras, no século XVIII, que qualquer historiador pode esperar adquirir” (DARNTON, 1988, p. 193). Mais de oitocentos autores, impressores e comerciantes de livros são presos na Bastilha entre 1600 e 1756 (EISENSTEIN, 1968, p. 52). Mas essa repressão revela-se pouco eficaz, argumenta Tocqueville (1989, p. 151):

Há momentos em que a opressão dos escritores consegue parar o movimento do pensamento, em outros pode acelerá-lo, mas nunca aconteceu que uma espécie de policiamento como aquele que exerciam sobre a imprensa tivesse centuplicado sua força. Os autores só eram perseguidos até o ponto em que dá pena, e não em que faz tremer. Sofriam de um tipo de peia que anima a luta e não do pesado jugo que oprime. As perseguições que sofriam e que eram quase sempre lentas, ruidosas e vãs, pareciam menos destinadas a tirar-lhes a vontade de escrever que a excitá-los a fazê-lo.

Às vésperas da Revolução, multiplicam-se os impressos ilegais; imediatamente após, o artigo XI da “Declaração dos direitos do homem e do cidadão” preceitua total liberdade de imprensa.

Cabe assinalar que, no contexto de uma sociedade burguesa, tal liberdade é obviamente uma ficção:

A Imprensa não é livre. Visto que custa pelo menos um quarto de milhão em dinheiro para estabelecer um jornal diário em Londres, os jornais são propriedade de homens ricos. E eles dependem de anúncios de outros homens ricos. Editores e jornalistas que expressam opiniões impressas opostas aos interesses dos ricos são dispensados e substituídos por outros, subservientes (SHAW, 1937, p. 77).

Ademais, os interesses promovidos pelos meios de comunicação industriais podem ser ambíguos:

Já encarniçados, no século XVIII, em liquidar a monarquia absoluta, eles traíram a República em benefício do Diretório e o Diretório em benefício do Império. Graças ao jogo recíproco da imprensa de oposição, eles sustentarão, logo que puderem, a Restauração contra o Império, depois a República contra a monarquia... (VIRILIO, 1993, p. 73).

Tendo surgido na Alemanha, é na Holanda que os jornais primeiro se tornam populares, no século XVII. Sua influência é fundamental para a consolidação da chamada esfera pública (conceito introduzido por Habermas), como ocorre por exemplo na Inglaterra do século XVII. A esfera pública vive seu apogeu no século XVIII, quando o público reunido nos cafês se envolve em acaloradas discussões alimentadas pelo noticiário dos jornais (SENNETT, 2002).

A tipografia contribui também para a construção das nações modernas, que funcionam como “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 1991), em que um povo num determinado território compartilha uma língua e uma cultura comuns, veiculadas por materiais impressos, que fornecem seu esteio simbólico. A contribuição da tipografia, no caso, é criar um campo em que os falantes de uma língua podem conectar-se, dar estabilidade às línguas vernaculares (graças à permanência do material impresso) e privilegiar, para cada uma delas, uma forma dominante entre os vários dialetos existentes (ibid., p. 44-45).

A unificação nacional via tipografia é auxiliada por inovações técnicas. Claude Chappe, que apresenta à Assembleia um projeto de telégrafo óptico, argumenta: “O estabelecimento do telégrafo é a melhor resposta aos publicistas que pensam que *a França é demasiado extensa* para formar uma república. O telégrafo abrevia as distâncias e reúne, de certo modo, uma imensa população *num só ponto*” (VIRILIO, 1993, p. 60, destaques do

autor). O encurtamento do espaço está ligado à aceleração do tempo: “Após séculos de monarquia, a primeira república nasceu *em três dias* de um evento informacional” (ibid., p. 59, destaque do autor). E essa aceleração faz a mídia inclusive adiantar-se aos fatos: “Essa imprensa tendenciosa antecipará em três dias a prisão e a execução de Robespierre e seus companheiros” (ibid., p. 58).

Outro efeito da tipografia é a proliferação de documentos escritos, relacionados por exemplo ao levantamento e processamento de informações sobre a população, as atividades econômicas, os recursos naturais, ou às práticas de formulação e registro de decisões. Isso gera necessidades crescentes de padronização e arquivamento de documentação. E, como mostra Weber, favorece a emergência de um modelo de administração escritural ou burocrática, mais racional e impessoal (BRIGGS; BURKE, 2004, p. 43).

Outras aplicações possíveis do esquema dos discursos

No lado direito do algoritmo do discurso da universidade, o apagamento das diferenças formais entre os indivíduos, na posição superior (*a*), produz o cidadão abstrato da democracia burguesa, o “homem” genérico das declarações dos direitos humanos, o eleitor como unidade quantitativa, o sujeito contável da disciplina e da biopolítica, na posição inferior (§):

O Estado anula, a seu modo, as diferenças de *nascimento*, de *status social*, de *cultura* e de *ocupação*, ao declarar o nascimento, o status social, a cultura e a ocupação do homem como diferenças *não políticas*, ao proclamar todo membro do povo, sem atender a estas diferenças, co-participante da soberania popular em *base de igualdade*, ao abordar todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado (MARX, 2003, p. 22, destaques do autor).

Aqui, o significante que representa um sujeito para outro significante é por exemplo o documento que tem a função de representar seu portador, não para alguém em especial, mas para a burocracia que o emite, controla e requer.

Como foi visto, a democracia burguesa desentroniza, via revolução (discurso do

analista), o monarca absolutista, que reivindicava o poder para si por direito natural ou divino (discurso do senhor), e implanta em seu lugar um aparato burocrático em torno de um vértice vazio (discurso da universidade). No entanto, o discurso do senhor de alguma forma persiste, pois a política, do mesmo modo que a filosofia, envolve um impulso totalizante e guarda um liame essencial com esse discurso:

A ideia de que o saber possa fazer totalidade é, se posso dizer, imanente ao político enquanto tal. Sabe-se disso há muito tempo. A ideia imaginária do todo tal como ela é dada pelo corpo, como se apoiando sobre a boa forma da satisfação, sobre o que, no limite, faz esfera, sempre foi utilizada na política, pelo partido da pregação política. O que existe de mais belo, mas também de menos aberto? O que se parece mais com o fechamento da satisfação? (LACAN, 1991, p. 33).

Com o declínio do discurso do senhor no plano do poder institucional, a partir da Revolução Francesa, ele sobrevive principalmente via ideologia. Além disso, no vácuo estrutural de poder estabelecido pelo discurso da universidade emerge o líder, que pleiteia o poder arvorando-se de representante ou servidor da massa (discurso da histeria). Na arena política, o discurso da histeria apresenta, na linha superior, o cidadão ($\$$) defrontando-se com o líder (S_1). É natural, infere-se daí, que Weber teorize tanto sobre a burocracia como sobre a liderança carismática, dois lados de uma mesma moeda.

Na contracapa de seus *Escritos*, Lacan (1966) faz constar: “É preciso ter lido essa coletânea, e em toda a sua extensão, para sentir que aí se empreende um só debate, sempre o mesmo, e que, embora pareça ficar datado, se reconhece por ser o debate das luzes”. Cinco anos depois, ele sustenta: “Contrariamente a tudo que se pôde dizer, as Luzes tinham por finalidade enunciar um saber que não fosse homenagem a nenhum poder” (LACAN, 1971-1972b, 4 de novembro de 1971). A ideia de um saber dissociado do poder corresponde, é lícito dizer, ao discurso do analista. Mas, imediatamente a seguir, Lacan (ibid., 4 de novembro de 1971) reconhece que esse ideal esteve longe de ser realizado:

Entretanto, lamentamos ter de constatar que os que se dedicaram a essa matéria estavam um pouco demais em posições de valete em relação a um certo tipo, devo dizer, bastante feliz e

florescente de senhor, os nobres da época, para que tenham podido acabar em algo diferente dessa famosa Revolução Francesa, a qual teve o resultado que vocês conhecem, a saber, a instauração de uma raça de senhor mais feroz do que tudo que se tinha visto em ação até então.

Após a Revolução, o poder manifesta-se, de imediato, sob a forma da estrutura burocrática do Estado moderno, que corresponde ao discurso da universidade, e do Terror jacobino que tenta preservar o próprio lugar vazio do poder nesse Estado. Mas ele tem facetas adicionais.

O poder está presente também sob a forma do nacionalismo que busca unificar as massas, uma modalidade fundamental de ideologia, correspondente ao discurso do senhor. No episódio “Ciclopes”, de *Ulisses*, Leopold Bloom declara: “Uma nação? Uma nação é a mesma gente vivendo no mesmo lugar”. Ao que Ned Lambert responde, rindo: “Por Deus, então se é assim eu sou uma nação, porque estou vivendo nos últimos cinco anos no mesmo lugar” (JOYCE, 1987, p. 248). Na verdade, grupos de pessoas vivendo em áreas contíguas sob determinado regime político existem há milênios. Mas amar uma nação, odiar suas rivais, matar e morrer em nome dessas paixões são comportamentos que pressupõem um conceito novo, que surge na modernidade, a princípio entre os povos europeus. Na definição de Anderson (1991, p. 6), a nação “é uma comunidade política imaginada – e imaginada como ao mesmo tempo inerentemente limitada e soberana”. É o compartilhamento de um dado imaginário que permite a pessoas que não se conhecem, separadas no espaço e no tempo, se identifiquem como pertencentes a uma mesma comunidade, com uma série de peculiaridades, e desenvolvam sentimentos ligados a essa identificação. Um instrumento fundamental de unificação é a língua, que Kafka chama de “hálito sonoro da pátria” (JANOUGH, 1983, p. 167). Tradições, lutas, heróis, muitas vezes anteriores à constituição de fato da nação, são invocados como patrimônio comum. Também têm essa função os chamados símbolos nacionais, como comenta uma personagem de Shaw (1946b, p. 46): “O hino nacional pertence ao século XVIII. Nele você nos vê mandando Deus fazer nosso trabalho sujo

político”. Pode-se discernir o Outro não barrado sob a retórica galvanizante da estrofe inicial da “Marselhesa”, canção composta em 1792 por Rouget de Lisle e, desde a Convenção até hoje (salvo alguns períodos de interrupção), hino nacional da França:

Allons enfants de la Patrie	Avante, filhos da Pátria,
Le jour de gloire est arrivé	O dia da glória chegou.
Contre nous de la tyrannie	Contra nós se levanta
L'étendard sanglant est levé	O estandarte ensanguentado da tirania.

Nesses versos, a sociedade que se libera de um Outro consubstanciado numa figura de autoridade (a “tirania” absolutista) é chamada a pôr-se a serviço (como “filhos”) de um novo Outro, abstrato e pretensamente homogêneo (a “Pátria”).

O poder aparece, ainda, sob a forma da relação imaginária das massas com o líder, que corresponde ao discurso da histeria. As massas modernas funcionam como o grupo artificial exposto por Freud (1976e), mantido unido pela adoração a um mesmo objeto. A identificação como membro de um grupo artificial parece perfilhar a fórmula triangular edipiana, mas quem ocupa o terceiro vértice, o líder, apenas reflete a imagem dos membros, é um mero pretexto para engendrar identificação: ele não é um senhor absoluto, a exemplo de S_1 no discurso do senhor; é como os outros membros do grupo, apenas maior (*primus inter pares*), sua diferença em relação aos outros é fortuita, arbitrária (MacCANNELL, 1991, p. 11-12,30). Napoleão tem exatamente esse perfil do líder que emerge a partir da massa. Emerson (2005, p. 44), escrevendo em 1850, afirma que “Bonaparte era o ídolo do homem comum porque ele tinha em grau transcendente as qualidades e poderes do homem comum”. O fato que melhor ilustra o papel de Napoleão como líder, a relação imaginária das massas com sua figura, é a volta triunfal da ilha de Elba, quando ele se posta diante das tropas enviadas sucessivamente a seu enalço, apresentando-se como seu velho general, e obtém a adesão delas uma a uma.

Como o iluminismo, do qual é fruto, o marxismo parte de um ideal grandioso de felicidade terrena, que se contrapõe ao paraíso após a morte com que acenam as religiões. E, diferentemente dos diversos modelos de socialismo utópico, ele tenta prover esse ideal com fundamentos concretos. Freud (1976g, p. 218) reconhece no marxismo uma base científica e uma contribuição importante:

A força do marxismo está, evidentemente, não em sua visão da história, ou nas profecias do futuro baseadas nela, mas sim na arguta indicação da influência decisiva que as circunstâncias econômicas dos homens têm sobre as suas atitudes intelectuais, éticas e artísticas. Com isso foram descobertas numerosas correlações e implicações, que anteriormente haviam sido quase totalmente negligenciadas.

Mas vê em seus desdobramentos práticos uma tendência negativa, a de – poderíamos dizer – erigir-se como discurso do senhor, espelhando-se inclusive nos formatos religiosos deste:

O marxismo teórico, tal como foi concebido no bolchevismo russo, adquiriu a energia e o caráter autossuficiente de uma *Weltanschauung*; contudo, adquiriu, ao mesmo tempo, uma sinistra semelhança com aquilo contra o que está lutando. Embora sendo originalmente uma parcela da ciência, e construído, em sua implementação, sobre a ciência e a tecnologia, criou uma proibição para o pensamento que é exatamente tão intolerante como o era a religião, no passado. Qualquer exame crítico do marxismo está proibido, dúvidas referentes a sua correção são punidas, do mesmo modo que uma heresia, em outras épocas, era punida pela Igreja Católica. Os escritos de Marx assumiram o lugar da Bíblia e do Alcorão, como fonte de revelação, embora não parecessem estar mais isentos de contradições e obscuridades do que esses antigos livros sagrados (ibid., p. 218).

Nas pegadas de Freud, Lacan (1966, p. 869) também admite a base científica do marxismo, mas faz restrição a seus desdobramentos práticos: “Uma ciência econômica inspirada no *Capital* não conduz necessariamente a usá-la como poder de revolução, e a história parece exigir apoios outros que uma dialética predicativa”. Quando a Revolução Russa tenta concretizar a visão marxista, os resultados são decepcionantes: “Passando Lenin ao ato, ele não obtém nada mais do que se chama regressão em psicanálise, isto é, os tempos de um discurso que não foram sustentados na realidade, e em primeiro lugar por ser insustentáveis” (LACAN, 2001a, p. 424). Assim, o marxismo acaba contribuindo para a permanência de um discurso do senhor, ainda que, segundo Lacan (1991, p. 33-34), sob a forma renovada do discurso da universidade:

É singular ver que uma doutrina tal como a que Marx instaurou da articulação sobre a função da luta, da luta de classes, não impediu que nasça daí o que é no momento exatamente o problema que se nos apresenta, a saber, a manutenção de um discurso do senhor. É verdade que este não tem a estrutura do antigo, no sentido em que o antigo se instala no lugar indicado sob o M maiúsculo [de “*Maître*”]. Ele instala-se no lugar da esquerda, encabeçado pelo U.

Com efeito, o regime soviético, em virtude de seu caráter burocrático, serve como típica ilustração do discurso da universidade: “A configuração dos operários-camponeses chegou de todo modo a uma forma de sociedade em que é justamente a Universidade que tem o manche. Pois o que reina no que se chama comumente a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas é a Universidade” (LACAN, 1991, p. 237). Uma outra configuração discursiva que pode ser identificada na URSS é o discurso da histeria, expresso no culto à personalidade dirigido a Stalin, líder carismático que posa como alguém a serviço do povo, como instrumento da história. Embora se trate de discursos opostos, a aliança com o discurso da histeria reforça o discurso da universidade.

Se o marxismo propõe como etapa final da evolução histórica o comunismo, entendido como sociedade sem classes e sem Estado, o meio preconizado é a revolução – tanto o fim como o meio apontam aqui para o discurso do analista. Segundo uma concepção original de Marx, na *Crítica ao Programa de Gotha*, retomada e desenvolvida por Lenin, em *O Estado e a revolução*, a revolução deveria ser sucedida por uma etapa intermediária, a ditadura do proletariado. Como, de certa forma, o regime jacobino, que se propunha a tentar manter vago o lugar do poder, a ditadura do proletariado visaria extinguir a burguesia como classe (seria na verdade, ao mesmo tempo, uma democracia operária, via sovietes, e uma ditadura sobre a burguesia) e assim abrir caminho para eliminar a dominação de classe e o poder estatal. Na prática, a Revolução Russa, de forma similar à Revolução Francesa antes dela, patina e afunda no meio do caminho entre o czarismo (discurso do senhor) e o comunismo (discurso do analista), recaindo na ditadura de uma casta burocrática (discurso da universidade), ancorada numa ideologia ortodoxa (discurso do senhor) e num líder

carismático (discurso da histeria). O que articula a maioria dessas possibilidades não é uma relação cronológica, mas a matriz lógica comum. E a moral dessa história é que, quando se tenta escapar de um discurso do senhor, se corre o sério risco de cair em outro.

É nesse sentido lato que faz mais sentido a afirmativa de Lacan segundo a qual o discurso do senhor “abrange tudo, mesmo o que se acredita ser uma revolução, ou mais exatamente o que se chama romanticamente Revolução com um R maiúsculo” (LACAN, 1991, p. 99). Ele leva em conta aqui “a ambiguidade desse termo ‘revolução’, que, no emprego que ele tem na mecânica celeste, pode querer dizer retorno ao ponto de partida” (ibid., p. 62). O equivalente político da revolução em geometria (que designa um movimento em 360 graus) e em astronomia (que indica como a órbita de um corpo celeste o faz retornar sempre ao início) é a substituição do senhor pelo escravo, que se torna um novo senhor. A conclusão pessimista é que uma revolução, em princípio, tenderia a manter o discurso do senhor, somente trocando suas personagens e/ou mudando sua modalidade. Como no epigrama de Alphonse Karr, jornalista e escritor do século XIX: “*Plus ça change, plus c'est la même chose*”. Ou na declaração de Tancredi a seu tio, o Príncipe Fabrizio, em *O leopardo* de Lampedusa (2000, p. 57): “Se queremos que tudo continue como está, é preciso que tudo mude”. Ou no dito de Shaw (1946a, p. 225): “Revoluções nunca aliviaram o peso da tirania: elas apenas o transferiram para outro ombro”. Ou, ainda, na observação de Paz (1979, p. 115): os chineses traduzem revolução por “*koming*”, troca de mandato ou de dinastia.

Todavia, relativizar as mudanças trazidas pelos processos revolucionários é razoável apenas num contexto específico, o de contrapor-se a sua idealização e mostrar que aqui, como em outras áreas, o discurso do analista, que irrompe num contexto revolucionário, muito dificilmente se torna o laço social dominante. Tendo *a* como agente, o discurso do analista é uma espécie de real dos discursos – o contato com ele ocorre em certos momentos,

mas é difícil conceber que a realidade social se estabilize em torno dele, na medida em que ele implica a negação do poder. À parte considerações desse tipo, é bastante pertinente distinguir de que senhor se trata, como se faz nesta tese; desconsiderar tal diferença seria empobrecer o esquema dos discursos.

CAP. VI – O PAI E A FAMÍLIA CONJUGAL

A família conjugal e o esvaziamento da figura paterna

Durkheim concebe uma longa evolução histórica da família, orientada rumo a uma contração gradativa. Fazendo um balanço dessa evolução, num curso ministrado em 1892, ele conclui assim: “A lei de contração ou de emergência progressiva pôde ser verificada até o fim. Da maneira mais regular, vimos dos grupos primitivos emergir grupos cada vez mais restritos que tendem a absorver inteiramente a vida familiar” (DURKHEIM, 1975, p. 40). As formas mais extensas prevalentes em sociedades tradicionais dão lugar ao modelo reduzido característico da modernidade, na qual “a família conjugal não compreende mais que o marido, a mulher, os filhos menores e solteiros” (ibid., p. 36). O nome “família conjugal” vem do fato de que apenas o casal permanece nela; ao crescerem, os filhos tornam-se independentes, deixando o lar para constituir suas próprias famílias. A descrição durkheimiana da evolução familiar é semelhante àquela feita em 1884 por Engels, sob a inspiração principalmente de Morgan. No que tange à família moderna, Engels destaca que, tal como na economia capitalista, nela se impõe um vínculo contratual entre pessoas livres. “Assim, sucedeu que a burguesia nascente, sobretudo a dos países protestantes, onde se sacudiu de uma maneira mais profunda a ordem de coisas existente, foi reconhecendo cada vez mais a liberdade de contrato para o matrimônio” (ENGELS, 1985, p. 88).

Se Freud tinha recorrido a Durkheim em *Totem e tabu*, Lacan igualmente se apoia nele em seu artigo de 1938 sobre os complexos familiares: “O grupo reduzido que compõe a família moderna não parece, com efeito, ao exame, como uma simplificação mas como, de preferência, uma contração da instituição familiar” (LACAN, 2001a, p. 27). O texto salienta inclusive “a excelência do termo ‘família conjugal’, pelo qual Durkheim a designa” (ibid., p.

27). Voltando a abordar a condição do grupo familiar na modernidade, numa comunicação sobre criminologia de 1950, feita em colaboração com Michel Cénac, Lacan (1966, p. 133) refere-se à “redução cada vez mais estreita desse grupo a sua forma conjugal”. Tal como Engels, Lacan (2001a, p. 58) associa o formato conjugal da família à ascensão do capitalismo e à liberdade de eleição do parceiro:

A Igreja integrou essa tradição na moral do cristianismo, colocando em primeiro plano no laço do casamento a livre escolha da pessoa, franqueando assim à estrutura familiar o passo decisivo em direção a sua estrutura moderna, a saber, a inversão secreta de sua preponderância social em benefício do casamento. Inversão que se realiza no século XV com a revolução econômica de onde saíram a sociedade burguesa e a psicologia do homem moderno.

Que diagnóstico deriva Lacan desse panorama histórico da situação familiar? Na família estendida das sociedades tradicionais, as tarefas de repressão e sublimação, do “pai que diz não” e do “pai que diz sim”, não são exercidas por uma única pessoa. Já na configuração familiar típica da sociedade moderna, ambas são desempenhadas precipuamente pelo pai. O resultado dessa concentração é que, dividindo-se entre duas tarefas, enfatizando ora uma, ora outra, o pai normalmente não consegue desincumbir-se delas satisfatoriamente, mostrar-se a sua altura. Isso manifesta-se como uma falha “na personalidade do pai, sempre carente de algum modo, ausente, humilhada, dividida ou postiça” (LACAN, 2001a, p. 61). A desvalorização da imago paterna, seu declínio social, traduz-se em termos de diminuição de poder e prestígio. Numa intervenção no congresso de Estrasburgo, em 1968, Lacan (1969, p. 84) chega a usar a expressão “evaporação do pai” para designar o que ocorre em nossa época. Esse esvaziamento da figura do pai acompanha o de outras figuras de autoridade na modernidade.

Aspectos controversos da família conjugal

A ideia de uma contração gradativa da família está sujeita a controvérsia. Historiadores britânicos de Cambridge, sob a coordenação de Peter Laslett, analisaram

minuciosamente informações extraídas de recenseamentos de lares europeus, entre os séculos XVI e XIX. No sentido mais estrito, tomando como referência esses dados demográficos sobre o número médio de pessoas vivendo em cada habitação, não é possível apontar uma diminuição progressiva da unidade familiar ao longo da modernidade.

A conclusão parece impor-se: não é somente na Inglaterra, mas na Europa inteira, que o tamanho médio das famílias estava compreendido entre quatro e seis pessoas. (...) É portanto possível que a passagem de uma economia feudal para uma economia de mercado tenha acarretado uma diminuição bastante sensível do tamanho dos lares. Mas, ou essa diminuição se realizou na Europa antes do século XVI, ou o lar reduzido era um traço característico do Ocidente desde a Idade Média (FLANDRIN, 1984, p. 59).

Ademais, como adverte Lévi-Strauss (1986a, p. 75), “ao percorrer o imenso repertório das sociedades humanas, sobre as quais possuímos informações desde Heródoto, tudo quanto se pode dizer, do ponto de vista que nos interessa, é que a família conjugal surge nelas com muita frequência”. Exemplos desse tipo de família podem ser encontrados em épocas e culturas bastante diferentes da modernidade ocidental:

O gênero de família caracterizado, nas sociedades contemporâneas, pelo casamento monogâmico, pela residência independente dos jovens esposos, pelas relações afetivas entre pais e filhos etc. (...) também existe nitidamente nas sociedades que permaneceram, ou que regrediram a um nível cultural que julgamos rudimentar (ibid., p. 70).

Seria lícito concluir que tudo isso “não permite sustentar a ideia de um ‘sentido de história’ orientando a evolução da família, de suas formas largas originárias até seu núcleo conjugal moderno”, e que, por conseguinte, “a tese segundo a qual haveria um declínio da função paterna não é historicamente demonstrada” (ZAFIROPOULOS, 2001, p. 180)?

Examinemos com mais atenção a relação entre Lévi-Strauss, que exerce grande influência sobre o pensamento lacaniano a partir do início dos anos 50, e Durkheim, que até então fora a principal referência de Lacan no domínio das ciências sociais. Em princípio, eles representam correntes bastante distintas. É revelador, a esse respeito, o depoimento de Lévi-Strauss sobre sua vinda ao Brasil, no início de 1935, dentro da segunda leva de professores franceses contratados pela Universidade de São Paulo (logo após a fundação desta, que

ocorrera no ano anterior).

Fui para o Brasil porque queria ser etnólogo. Fui conquistado pela etnologia como um ato de rebeldia a Durkheim, que não era um homem de campo, ao passo que eu descobria a etnologia de campo com os ingleses e americanos. Eu estava, portanto, numa posição falsa. Chamaram-me para perpetuar a influência francesa, por um lado, e a tradição Comte-Durkheim, por outro. E eu chegava conquistado, naquele momento, por uma etnologia de inspiração anglo-saxônica (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005, p. 35).

Essa menção a uma “rebeldia” em relação a Durkheim, feita em mais de uma ocasião, deve entretanto ser matizada. Ela relaciona-se com disputas políticas específicas no meio acadêmico e com uma visão crítica sobre a insuficiente valorização do trabalho de campo por parte da tradição francesa. Mas Lévi-Strauss não esconde o débito, seu e da etnologia em geral, com Durkheim. No centenário deste ele afirma, a propósito de *As formas elementares da vida religiosa*:

Pela primeira vez, observações etnográficas, metodicamente analisadas e classificadas, não mais apareceram nem como um amontoado de curiosidades ou de aberrações, nem como vestígios do passado, e se faziam esforços para situá-las no interior de uma tipologia sistemática das crenças e condutas. Dos postos longínquos onde se encontrava de serviço, a etnografia foi assim reconduzida ao coração da cidadela científica. Todos aqueles que, desde então, contribuíram para conservar-lhe este lugar, reconheceram-se, sem rodeios, como durkheimianos (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 56).

Embora Lévi-Strauss não mencione isso nessa homenagem, na obra a que ele se refere Durkheim (1996, p. 242) toca noutro ponto que também lhe é caro: “Assim, a vida social, sob todos os seus aspectos e em todos os momentos de sua história, só é possível graças a um vasto simbolismo”. A propósito, vale lembrar que, a convite de Gurvitch, Lévi-Strauss escreve um texto introdutório ao volume *Sociologia e antropologia*, uma coletânea de textos de Mauss, sobrinho e herdeiro intelectual de Durkheim. Nesse texto (LÉVI-STRAUSS, 1999), ao mesmo tempo que apresenta o pensamento do autor, Lévi-Strauss introduz algumas de suas próprias formulações sobre o simbólico. Voltando ao tema que nos interessa neste momento: no que tange à família, embora a premissa durkheimiana de uma linha evolutiva em ação desde seus primórdios esteja ausente em Lévi-Strauss, há similaridades na forma como ambos encaram o predomínio da família conjugal na modernidade.

É verdade que, segundo Lévi-Strauss, o modelo de família conjugal é relativamente difundido. Ao mesmo tempo, entretanto, ele assinala que “a fragilidade da família conjugal parece ser muito vulgar nas sociedades estudadas pelos etnólogos” (LÉVI-STRAUSS, 1986a, p. 81). Trata-se aqui de levar em conta o peso social desse modelo familiar nas diferentes culturas: “A maior parte das sociedades não dá muita atenção à família elementar, tão importante para algumas dentre elas, incluindo a nossa. Regra geral, como vimos, são os grupos que contam e não as uniões particulares entre indivíduos” (ibid., p. 81). E, reconhece Lévi-Strauss, a importância da família conjugal no Ocidente moderno resulta de uma complexa evolução histórica, formulada em termos que sugerem uma contração:

Essa evolução consistiu em dissolver a família extensa, para dela não deixar subsistir senão um núcleo, no qual, a pouco e pouco, se concentrou um estatuto jurídico que anteriormente regia conjuntos muito mais vastos. Neste sentido, não cairemos em erro se rejeitarmos termos como estes de *joint family*, ou de “família extensa”: é a família conjugal que convém denominar, de preferência, de “família restrita” (ibid., p. 83).

Sabe-se que “as grandes sociedades oferecem a cada indivíduo a ocasião de contatos múltiplos fora de sua família restrita” (ibid., p. 89). Assim, do ponto de vista das estruturas de parentesco, as sociedades modernas, devido a seu tamanho e complexidade, favorecem a emergência da família restrita, já que não é mais necessário definir a família em termos abrangentes de maneira a induzir escolhas de parceiros mais distantes fora dela.

Durkheim, de seu lado, também procura entender a estrutura familiar num contexto mais amplo. Para ele, “a família deve necessariamente se contrair na medida em que o meio social com o qual cada indivíduo está em relações imediatas se estende” (DURKHEIM, 1975, p. 40); ora, “se há um fato que domina a história, é a extensão progressiva do meio social de que cada um de nós é solidário” (ibid., p. 41). É o mesmo raciocínio de Tönnies (1984, p. 101), ao explicar por que nas grandes cidades o instituto familiar declina: “De fato, poucos esgotam a força de sua vontade num círculo tão restrito. Os negócios, os interesses, os prazeres impelem todos para fora, separando-os assim uns dos outros”. É possível ver na

Gemeinschaft uma primazia da família estendida, ainda que não residindo necessariamente no mesmo ambiente, visto que “a vontade e o espírito de parentesco não estão confinados dentro das paredes da casa” (TÖNNIES, 2002, p. 43). Na passagem para a *Gesellschaft*, a influência de parentes fora da família nuclear na formação das crianças tende a arrefecer, pois “perdemos com maior facilidade os outros de vista, mesmo os que nos são mais próximos e, na mesma medida, nos desinteressamos deles” (DURKHEIM, 1999, p. 302). Na verdade, nos grandes centros, “mesmo os vizinhos e os membros de uma mesma família mantêm contatos menos frequentes e regulares, separados que estão a cada instante pela massa dos assuntos e das pessoas de permeio” (ibid., p. 301-302). Na *Filosofia do direito*, Hegel (2001a, p. 194) já sugere o enfraquecimento da família em prol do indivíduo com a urbanização:

A cidade é a sede da sociedade civil, e da reflexão que se orienta sobre si mesma e causa separação. O campo é a sede do ético, que se baseia na natureza. Uma abrange os indivíduos, que ganham a vida em virtude de sua relação com outras pessoas possuidoras de direitos. O outro compreende a família.

Lacan (1994, p. 386), comentando o texto de Freud sobre o tratamento do pequeno Hans, chama a atenção para o fato de que a avó paterna do garoto exerce uma importante função de autoridade sobre ele:

Apesar da presença e mesmo da insistência da ação paterna, o pequeno Hans inscreve-se em uma espécie de linhagem matriarcal, ou, para ser mais simples e também mais estrito, de reduplicação materna, como se fosse necessário um terceiro personagem e, na falta de que o tenha sido o pai, o é a famosa avó.

Hans encontra a avó em visitas dominicais que demandam uma viagem de trem com seu pai de Viena a Lainz. Não é razoável supor que uma proximidade maior e um contato mais frequente reforçariam essa relação? O fato é que, mesmo quando Lacan se aproxima de Lévi-Strauss e deixa de referir-se a Durkheim, ele não abandona o corolário das reflexões de 1938, sintetizado na expressão “pai humilhado”, de extração claudeliana. Veja-se “O mito individual do neurótico”, de 1953: “Pelo menos em uma estrutura social tal como a nossa, o pai é sempre, por algum lado, um pai discordante em relação a sua função, um pai carente,

um pai humilhado, como diria M. Claudel” (LACAN, 1979b, p. 305). Ou “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, de 1955-1956: “Ainda nessa pesquisa tateante sobre a carência paterna, cuja repartição não deixa de inquietar-se entre o pai tonitruante, o pai bondoso, o pai todo-poderoso, o pai humilhado, o pai atarracado, o pai derrisório, o pai do lar, o pai em perambulação...” (LACAN, 1966, p. 578). E o *Seminário VIII*, de 1960-1961, contém uma extensa discussão sobre a trilogia *Coûfontaine*, de Claudel, que engloba as peças *L’otage* (1911), *Le pain dur* (1918) e justamente *Le père humilié* (1920).

Capitalismo e esvaziamento da figura paterna

O esvaziamento da figura paterna na modernidade tem um fundamento econômico.

Ao discorrer sobre a estrutura familiar de nossa época, Lacan afirma que ela desponta “no século XV, com a revolução econômica da qual surgiram a sociedade burguesa e a psicologia do homem moderno” (LACAN, 2001a p. 58).

Em termos mais gerais, a família é a “forma primeira e mais simples da sociedade, colocada a serviço da produção”, diz Engels (1979, p. 82). Nas sociedades tradicionais, ela sói funcionar como uma célula produtiva capitaneada pelo pai. “Como a troca não é desenvolvida, ou é pouco desenvolvida, a vida do agricultor não o tira fora do círculo familiar” (DURKHEIM, 1999, p. xxv). Sob o capitalismo, a economia doméstica progressivamente perde espaço, o que afeta a família enquanto unidade de produção. Ao mesmo tempo, as diferenças entre os membros da família são homogeneizadas, na medida em que eles são submetidos à mesma condição, de venderem sua força de trabalho no mercado:

Sobretudo desde que a grande indústria arrancou a mulher ao lar para atirá-la ao mercado de trabalho e à fábrica, convertendo-a, frequentemente, em sustentáculo da casa, ficaram desprovidos de qualquer base os restos da supremacia do homem no lar proletário, excetuando-se, talvez, certa brutalidade no trato com as mulheres (ENGELS, 1985, p. 78).

Mesmo o homem que consegue desempenhar o papel de arrimo da família, na condição de explorado pelo sistema, tende a reproduzir essa condição no círculo familiar, onde aparece como um pobre diabo, um burro de carga: “Um pai só tem com o senhor – falo do senhor tal como o conhecemos, tal como ele funciona – a relação mais longínqua, visto que em suma, pelo menos na sociedade em que Freud está implicado, é ele que trabalha para todo mundo” (LACAN, 1991, p. 114).

Aqui há um fator adicional em ação. Na medida em que o aspecto econômico ganha preeminência, outras determinações simbólicas envolvendo a família perdem força, contribuindo para a decadência do modelo familiar anterior. Como afirma o *Manifesto comunista*, “a burguesia rasgou o véu do sentimentalismo que envolvia as relações de família e reduziu-as a meras relações monetárias” (MARX; ENGELS, 1998, p. 42). E Deleuze e Guattari (s.d., p. 211) ecoam: “As alianças e as filiações já não passam pelo homem, mas pelo dinheiro”.

Esvaziamento da figura paterna no âmbito jurídico

No âmbito jurídico, o papel do pai na velha ordem replica, no microcosmo familiar, o do soberano, como se depreende dessa observação de Hobbes (1998, p. 147) em 1642: “É manifesto que as crianças não estão menos sujeitas àqueles por quem são nutridas ou criadas, do que os servos aos seus senhores, e os súditos àquele que detém a soberania suprema”. Há também um movimento inverso, de projeção dos valores familiares no corpo político, associado à vigência do princípio dinástico, como pinta Burke (1910, p. 32) em cores idílicas:

Nessa escolha da herança, demos a nossa estrutura política a imagem de uma relação de sangue, ligando a constituição de nosso país com nossos vínculos domésticos mais caros, adotando nossas leis fundamentais no seio de nossas afeições familiares, mantendo inseparáveis e estimando com o calor de nossos sentimentos combinados e mutuamente refletidos nosso Estado, nossos lares, nossos sepulcros, e nossos altares.

Se as funções do monarca e do pai estão associadas, seus questionamentos também se

entrelaçam.

O conto de Andersen sobre a roupa invisível do imperador, que como vimos no capítulo anterior problematiza os dois corpos do rei, inspira-se em narrativas que têm a paternidade como tema. Em *O retábulo das maravilhas*, peça em um ato de Cervantes, que Andersen conhecia, os embusteiros enganam o governador e outros alegando que quem não consegue ver seu retábulo mágico é bastardo ou tem sangue judeu (CERVANTES, 1990, p. 215-236). E a fonte comum dos dois escritores é uma história do príncipe espanhol Don Juan Manuel (1282-1348), “Do que aconteceu a um rei com três homens trapaceiros”, que integra a obra *O Conde Lucanor* (MANUEL, 1978, p. 43-46). Lendo-a, percebe-se que a trama original foi pouco alterada por Andersen. As diferenças: nela, os alfaiates são três; quem denuncia a farsa é um negro que cuida dos cavalos do rei; e, mais importante, quem é incapaz de ver o pretenso tecido mágico não teria como pai de fato aquele que lhe é atribuído – assim, o rei simula enxergar o tecido por temer que ponham em xeque sua filiação, e consequentemente objetem a seu direito por consanguinidade ao trono.

No caso de *Hamlet*, a problematização do rei e a do pai também se misturam. Desde o início, seja na carta a Fliess em que fala pela primeira vez no complexo de Édipo, seja na passagem de *A interpretação dos sonhos* em que publica pela primeira vez sua teoria, ambas mencionadas no capítulo I, Freud associa imediatamente Hamlet a Édipo. Shakespeare escreve a peça não muito tempo depois da morte de seu próprio filho (chamado significativamente Hamnet) e de seu próprio pai. Freud tem uma experiência semelhante, envolvendo justamente *A interpretação dos sonhos*. No prefácio à segunda edição dessa obra, ele assinala:

Porquanto este livro tem para mim pessoalmente outro significado subjetivo – um significado que somente apreendi após tê-lo concluído. Foi, assim verifiquei, uma parcela de minha própria autoanálise, minha reação à morte de meu pai – isto é, ao evento mais importante, à perda mais pungente da vida de um homem. Tendo descoberto que assim foi, senti-me incapaz

de obliterar os vestígios da experiência (FREUD, 1972, vol. IV, p. xxxiv).

Em *Hamlet*, há ainda um espelhamento significativo no duelo final do príncipe com Laerte, pois ambos lutam para vingar a morte de seu pai.

Na esteira da queda do absolutismo monárquico, a Revolução Francesa restringe o poder absoluto também do pai de família. Ao fustigar “esse novo império vitorioso de luz e razão”, o conservador Burke trata como equivalentes atentados contra o rei e contra o pai. “Regicídio, e parricídio, e sacrilégio são apenas ficções de superstição” nesse esquema de coisas, diz ele (BURKE, 1910, p. 74), “corrompendo a jurisprudência ao destruir sua simplicidade. O assassinato de um rei, ou uma rainha, ou um bispo, ou um pai são somente homicídios comuns”. A decapitação do rei e o desgaste da figura paterna podem ser vistos assim como faces da mesma moeda. No polo oposto, Danton, na condição de líder revolucionário, é autor de um enunciado lapidar que aponta no mesmo sentido: “As crianças pertencem à República antes de pertencer a seus pais” (DELUMEAU; ROCHE, 1990, p. 291). À primeira vista, trata-se aqui de uma versão laica do argumento de Tomás de Aquino (2005, p. 490) na *Suma teológica*, segundo o qual, com relação à alma, “o filho não é uma coisa do pai”. Tal proposição, por sua vez, reporta-se a uma declaração de Deus no Livro de Ezequiel (18,4): “Todas as vidas me pertencem. Tanto a vida do pai como a vida do filho me pertencem” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 1050). Mas a fórmula revolucionária tem desdobramentos práticos, à guisa de iniciativas legais que interferem na família. E, através da legislação, o declínio do patriarcado propaga-se do campo político para o familiar. Em 1793, Berlier escreve um “Discurso e projeto de lei sobre as relações que devem subsistir entre as crianças e os autores de seus dias, substituindo os direitos conhecidos sob o título usurpado de Poder Paterno”, em cujo primeiro artigo se lê: “A lei não reconhece mais nada, por parte dos pais e mães, além da proteção de seus filhos: o poder paterno está abolido”. Num

discurso sobre o primeiro projeto de código civil da Convenção, Cambacérès proclama: “A voz imperiosa da razão se fez ouvir, e ela disse: não há mais poder paterno!” (DELUMEAU; ROCHE, 1990, p. 289). É verdade que o Código Napoleônico reabilita esse poder, mas excisando sua dimensão despótica anterior.

A partir daí, o funcionamento da família torna-se objeto de outras regulações. Na medida em que cada filho tem direito a possuir sua própria fortuna, por exemplo, “os direitos disciplinares do pai” sobre ele sofrem restrições (DURKHEIM, 1975, p. 37).

Mas o que é mais novo ainda e mais distintivo desse tipo familiar é a intervenção sempre crescente do Estado na vida interior da família. Pode-se dizer que o Estado tornou-se um fator da vida doméstica. É por seu intermédio que se exerce o direito de correção do pai quando ele ultrapassa certos limites (ibid., p. 38).

Durkheim (ibid., p. 38) chama a atenção particularmente para uma medida indicando o grau até pode ir a intervenção do Estado que limita o direito do pai: “Uma lei recente autoriza mesmo, em certos casos, o tribunal a pronunciar a privação do poder paterno”. Na modernidade, constata em outra obra, o direito doméstico ganha complexidade crescente, “as diferentes espécies de relações jurídicas a que dá origem a vida familiar são muito mais numerosas do que outrora” (DURKHEIM, 1999, p. 193). É a própria contração da instituição familiar, culminando no modelo de família conjugal, que a torna mais suscetível à intervenção externa, pois ela já não se basta, constitui um dispositivo a serviço da sociedade como um todo:

Ora, tudo o que é segmento tende cada vez mais a ser absorvido na massa social. É por isso que a família é obrigada a se transformar. Em vez de permanecer uma sociedade autônoma no seio da sociedade grande, ela é atraída sempre e cada vez mais para o sistema dos órgãos sociais. Ela mesma se torna um desses órgãos, encarregada de funções especiais e, em consequência, tudo o que acontece nela é suscetível de repercussões gerais. É isso que faz que os órgãos reguladores da sociedade necessitem intervir, a fim de exercer sobre a maneira como a família funciona uma ação moderadora ou, mesmo, em certos casos, positivamente excitadora (ibid., p. 197).

Assim, a lei, instrumento simbólico por excelência, define o pai como uma função e descola dela a figura empírica do pai, consolidando a transformação da família no contexto da sociedade capitalista.

Saber e esvaziamento da figura paterna

Na modernidade, desenvolve-se um saber específico sobre a infância; à semelhança da loucura em Foucault (1978), a infância é um construto. A criança não é mais vista como um adulto em miniatura, mas como alguém que demanda atenção e cuidados especiais. E a tarefa de educá-la torna-se mais complexa, por ser concebida agora como um processo de longa duração, que envolve separação em relação aos adultos e precisa dar conta de vários tipos de necessidades – cognitivas, afetivas, lúdicas etc.

Esse saber reflete as expectativas, por vezes contraditórias, dirigidas à infância: a Reforma, que prescreve para cada indivíduo uma vida disciplinada em torno de sua vocação, situa na criança o ponto de partida dessa trajetória; o iluminismo, que coloca na ordem do dia a felicidade terrena, vê também na criança o germe desta.

Várias instâncias sociais mobilizam o saber sobre a infância. O mercado requer que os indivíduos sejam treinados desde cedo para serem trabalhadores e consumidores; ademais, ele transforma tudo em mercadoria, inclusive os cuidados com as crianças, que também podem ser fonte de lucro. O Estado espera fazer de cada criança um cidadão bem-comportado; e, para poder interferir na família, instrumentaliza-se através de uma burocracia compreendendo regulações, instituições e funcionários voltados para essa finalidade. Os revolucionários franceses idealizam ao mesmo tempo uma “nação em armas” e uma “nação na escola pública”. A escola é, com efeito, a primeira das instituições disciplinares na vida de cada indivíduo, que numa sociedade disciplinar se compõe de enquadramentos sucessivos em instituições desse tipo: da escola para a caserna, da caserna para a fábrica etc. (DELEUZE, 2003, p. 242,243). A ciência, escrutinizando o comportamento infantil, gera conhecimento e forma especialistas em torno desse objeto. A própria psicanálise, institucionalizando-se como um saber, isto é, sendo apropriada pelo discurso da universidade, pode servir a esse

propósito. É o caso da psicologia do ego, nos Estados Unidos:

É manifesto, em todo caso, de maneira incontestável, que a concepção da psicanálise se inclinou ali em direção à adaptação do indivíduo ao ambiente social, à pesquisa dos padrões da conduta e toda a objetivização implicada na noção de *human relations*, e é sem dúvida uma posição de exclusão privilegiada com relação ao objeto humano que se indica no termo, nascido lá, de *human engineering* (LACAN, 1966, p. 245-246).

O saber sobre a infância desdobra-se naturalmente em saber sobre a função paterna. Sendo constituído externamente à família, ele dá autonomia à função paterna em relação à figura paterna e possibilita a terceirização daquela e o esvaziamento desta. Projetando seu narcisismo nos filhos, os pais buscam uma satisfação vicária na realização e na felicidade deles. Assim, estão dispostos a transferir suas antigas responsabilidades a instâncias extrafamiliares, na medida em que vejam nelas um caminho mais favorável para atingir esse objetivo.

Descolamento entre a figura paterna e o coletivo

Tönnies (2002, p. 39) afirma que “a ideia de autoridade é, dentro da *Gemeinschaft*, mais adequadamente representada pela paternidade”. Na família patriarcal, típica de Roma, a figura paterna sintetiza o coletivo: “Tudo que podia haver de moral, de religioso, na *familia* era como que concentrado na pessoa do pai” (DURKHEIM, 1950, p. 195-196). Assim, “nele se absorve toda a vida do grupo e ele teve assim sobre cada um de seus membros a mesma superioridade que a própria coletividade. Ele foi o ser familiar personificado” (ibid., p. 195). A família patriarcal é sucedida pela família paternal (precedente imediato da família conjugal), na qual aumentam os direitos dos filhos, da mulher e dos parentes em linhagem materna; ainda assim, nesses formatos familiares a sociedade doméstica forma um todo cujas partes, à exceção talvez do pai, não apresentam individualidade distinta (DURKHEIM, 1975, p. 35-37).

Em Freud, a autoridade do pai também se apoia no coletivo. A dinâmica, no nível

filogenético, entre a atração pelo incesto e a defesa contra ele equivale, no nível ontogenético, a uma etapa presente na evolução de cada indivíduo, elemento crucial na teoria freudiana. Entre os dois níveis, porém, não há uma simples homologia. A Jones, Freud descreve assim a diferença entre o complexo de Édipo e a tese de *Totem e tabu*, logo após ter concluído a redação deste: “Naquela época descrevi o desejo de alguém matar o próprio pai, mas agora descrevi o homicídio efetivamente realizado; de qualquer maneira, é um gigantesco passo à frente – do desejo ao fato” (JONES, 1979, p. 440). Lacan, por sua vez, assevera: “Parece-me impossível (...) não perceber a esquizo que separa o mito de Édipo de *Totem e tabu*” (LACAN, 1971, 9 de junho de 1971, destaque do autor). Considerando as narrativas de Sófocles e de Freud, uma simetria entra imediatamente pelos olhos: enquanto em *Édipo Rei* a lei que impõe a punição preexiste ao assassinato do pai e ao incesto com a mãe, em *Totem e tabu* a lei é estabelecida após o assassinato do pai. Essa simetria tem uma razão de ser: na trajetória de Freud, *Totem e tabu* é uma tentativa *a posteriori* de estribar socialmente e historicamente o complexo de Édipo. Em última instância, cada pai deriva sua autoridade do pai da horda primordial, entronizado na memória coletiva, o que compensa sua eventual tibieza. E, perante seu filho, cada pai reencena a proibição do incesto erigida em lei pelos irmãos parricidas.

Na modernidade, ao mesmo tempo que forças centrípetas comprometem a unidade familiar, o fundamento social do poder paterno torna-se mais fluido e abstrato. Assim, a figura paterna – tal como Deus e o rei – descola-se do coletivo, deixa de aparecer como encarnação do Outro. Agora, o Outro é uma ordem jurídica abstrata que transcende o pai e define a função paterna (S_2 na posição de agente no discurso da universidade), ele não é mais unificado pela figura paterna (S_1 na posição da verdade), é um Outro dividido (\bar{A}) – em outras palavras, “não há Outro do Outro”. Não por acaso, quatro anos depois de ter enunciado

esta fórmula, Lacan chega a seu corolário, anunciando um seminário sobre os Nomes-do-Pai, em 1963, que acaba tendo uma só lição e é o estopim de sua expulsão da IPA. Se Freud “salva de novo o Pai”, imitando Jesus Cristo, mas “modestamente, sem dúvida” (LACAN, 1975b, p. 99), Lacan busca outros caminhos. A pluralização dos Nomes-do-Pai, que aflora aqui e ali em seminários posteriores, sem ser retomada diretamente, é uma forma de expressar a realidade aberta com a retração da figura paterna, indicada alternativamente, no esquema dos discursos, pela hegemonia do saber no discurso da universidade.

Tipografia e valorização do saber

O saber moderno sobre a infância, de caráter teórico ou burocrático, tende a ser veiculado via cultura impressa.

No ensaio “Da educação das crianças”, Montaigne (1972, p. 84) afirma: “Esse mundo tão grande, que alguns ampliam ainda, como as espécies de um gênero, é o espelho em que nos devemos mirar para nos conhecermos de maneira exata. Em suma, quero que seja esse o livro do nosso aluno”. No mesmo texto, ele toma como conteúdos dignos de livro, no sentido de servirem como instrumentos de aprendizado, circunstâncias variadas da vida social: “Ora, para exercitar a inteligência, tudo o que se oferece aos nossos olhos serve suficientemente de livro: a malícia de um pajem, a estupidez de um criado, uma conversa à mesa, são, como outros tantos, novos assuntos” (ibid., p. 82). É curioso que, no momento mesmo em que se propõe a valorizar uma realidade que vai além do livro, Montaigne se sirva dessa metáfora. Isso testemunha, por um lado, a que ponto ele próprio está imbuído do universo do livro; por outro lado, a que ponto a educação infantil está, no final do século XVI, associada ao livro. Quando a escola emerge, no início da modernidade, como instituição disciplinar, já está embutido nela o tipo de racionalidade característico da cultura impressa. Isso envolve a

regulação dos corpos, por exemplo em termos de ocupação espacial e de movimentos, trazida pelas práticas de leitura. E envolve também a promoção de determinadas modalidades de percepção e de raciocínio abstrato:

Uma criança em qualquer meio ocidental está cercada por uma tecnologia visual abstrata e explícita de tempo uniforme e de espaço contínuo e também uniforme, em que a “causa” é eficiente e contínua e as coisas se movimentam e acontecem em planos distintos e em ordens sucessivas (McLUHAN, 1977, p. 41).

O ambiente escolar impregnado pela cultura impressa, assim, aparece não apenas como uma esfera não-doméstica fundamental na vida da criança, mas também como uma preparação para sua inserção futura em outras esferas também dominadas pela proliferação de significantes.

Um exemplo mais específico de como a tipografia contribui para a emergência da infância como construto é o dos contos de fada. Originalmente eles eram parte da cultura oral coletiva. Com o tempo, foram incorporados ao formato livro. Nesse processo, eles passaram a ser dirigidos especificamente para as crianças. Isso implicou suavizar ou camuflar aspectos de violência ou sexualidade considerados inapropriados para crianças e mesmo a adição de mensagens morais edificantes.

Outras aplicações possíveis do esquema dos discursos

As funções de repressão e sublimação propiciam a transição da rivalidade à identificação com o pai no drama edípiano. A concentração dessas funções numa pessoa só, na família conjugal, pode ter um efeito neurotizante, quando a incompletude da repressão e/ou a degradação da sublimação enfraquecem a identificação com a figura paterna e não permitem superar a rivalidade com ela; ao mesmo tempo, isso abre espaço para a subversão criadora e é fonte de progresso cultural. Ora, se a família conjugal segue o esquema do discurso da universidade, isso significa que no lado direito do algoritmo temos a produção do

sujeito neurótico moderno. Tanto a neurose obsessiva como a histeria, as duas formas básicas de neurose, resultam de falhas no processo edipiano. E Hamlet, nesse ponto, uma vez mais é figura emblemática do início da modernidade, exibindo essas duas facetas opostas:

Eu lhes mostrarei esse desejo de Hamlet. Foi dito que é o desejo de um histérico. Isso é talvez bastante verdadeiro. É o desejo de um obsessivo, pode-se dizer. (...) Na verdade, é os dois. Ele é, pura e simplesmente, o lugar desse desejo. Hamlet não é um caso clínico. Hamlet, bem entendido, é mais do que evidente recordá-lo, não é um ser real. É um drama que funciona, se quiserem, como uma placa giratória onde se situa um desejo, onde podemos encontrar todos os traços do desejo (LACAN, 1958-1959, 18 de março de 1959).

Apesar da hegemonia do discurso da universidade, o discurso do senhor não desaparece na família moderna. Em *Hamlet*, pelo menos até um dado momento, as coisas se passam como se o príncipe estivesse em relação de dependência direta de um Outro não barrado, animado fantasmagoricamente. É o que sugere Gillet, ao analisar a discussão sobre *Hamlet* entre Stephen e Mulligan em *Ulisses*, num texto que, escrito em 1941, antecipa notavelmente o conceito de Outro de Lacan, mas aqui ainda sob a forma de um Outro do Outro:

Em *Hamlet*, sustentava Joyce, a personagem principal, a que domina tudo, o verdadeiro herói, não é Hamlet, é o Espectro: não é o vivo, é o Outro; não é o mortal, mas o imortal. É ele cuja aparição põe em marcha todo o drama, é ele que guia ou contém a ação, a governa ou a precipita (na cena sublime do terceiro ato); é seu débil filho que parece apenas a sombra da Sombra, da qual ela repete fracamente os gestos sobre a terra (GILLET, 1946, p. 138-139).

De fato, na medida em que o Espectro representa a ordem feudal e as concepções católicas de purgatório já superadas na Inglaterra de Shakespeare, ele é remanescente de um tempo em que o Outro era realmente não barrado, e ainda assim tem um impacto decisivo na ação. Em Racine, de forma semelhante, o pai também reaparece como uma espécie de Outro do Outro:

É neste sentido que o Pai é imortal: sua imortalidade é marcada bem mais pelo retorno do que pela sobrevivência: Mitridates, Teseu, Amurat (sob os traços do negro Orcan) voltam da morte, lembram ao filho (ou ao irmão mais novo, é a mesma coisa) que não podemos jamais matar o Pai (BARTHES, 1987, p. 41).

O enfraquecimento da figura paterna pode levar ainda a formatos em que o pai não aparece como ligado à proibição, mas à promoção do gozo. Esses formatos podem ser relacionados com o discurso da histeria, na medida em que apresentam uma autoridade mais

próxima dos filhos, mais sujeita a questionamento. Naturalmente, na prática tende a haver uma mistura de discursos na constelação familiar, combinando a figura paterna mais camuflada do discurso da universidade à mais explícita do discurso do senhor e à mais instável do discurso da histeria.

Se a família conjugal conduz ao declínio da figura paterna e, por essa via, engendra o sujeito neurótico moderno, é debruçando-se sobre esse sujeito e tentando entendê-lo que Freud concebe o discurso do analista. E ele estava em posição privilegiada para captar a confluência das linhas de força que desemboca nesse sujeito:

Talvez seja a essa crise que seja necessário reportar a aparição da própria psicanálise. O acaso sublime do gênio não explica talvez sozinho que seja em Viena – então o centro de um Estado que era um *melting-pot* das formas familiares mais diversas, das mais arcaicas às mais evoluídas, dos últimos agrupamentos agnáticos dos camponeses eslavos às formas mais reduzidas do lar pequeno-burguês e às formas mais decadentes da vida comum instável, passando pelos paternalismos feudais e mercantis – que um filho do patriarcado judeu tenha imaginado o complexo de Édipo (LACAN, 2001a, p. 61).

Aludindo à mesma legislação que chamara a atenção de Durkheim, prevendo a privação do poder paterno pelo Estado, Foucault (1984, p. 122) nota, como Lacan, que o enfraquecimento da figura paterna coincide com o surgimento da psicanálise: “Não se deve esquecer que a descoberta do Édipo foi contemporânea da organização jurídica da perda do poder paterno (na França, através das leis de 1889 e 1898)”.

Assim, nosso percurso ao longo dessa tese, que mostrou sucessivamente o declínio das figuras de autoridade – o senhor feudal, Deus, o rei e o pai –, desde o início da modernidade, com base em conceitos emprestados à psicanálise, nos fez chegar à própria psicanálise como resultado desse declínio. Mas a psicanálise não para em Freud. Em todas as áreas, como vimos, o discurso do analista aparece como um breve momento revolucionário que dá margem em seguida a apropriações, a institucionalizações, à emergência de algum tipo de discurso de poder. Com a psicanálise, o terreno mesmo do discurso do analista, não é diferente.

Lacan, que nos forneceu aqui o fio condutor, também transita por outros discursos, como não poderia deixar de ser. De toda forma, faz um esforço constante para evitar ser aprisionado neles. Ao dissolver sua própria escola, em 1980, assevera: “Sabe-se quanto custou que Freud tenha permitido que o grupo psicanalítico levasse a melhor sobre o discurso, se tornasse Igreja” (LACAN, 2001a, p. 318). Ele concebe sua obra como *work in progress*, não como algo fechado, como “ensino”, não como “teoria”. Na abertura do *Seminário I*, afirma que “este ensino é uma recusa de todo sistema” (LACAN, 1975a, p. 7), proposição reiterada e aclarada no *Seminário XVI*: “O que eu enuncio do sujeito como efeito ele próprio do discurso exclui totalmente que o meu se faça sistema” (LACAN, 2006a, p. 48). E até o final de sua trajetória, em 1981, aos oitenta anos, seus conceitos e abordagens são renovados continuamente: “Não creiam que, enquanto eu viver, vocês poderão tomar alguma de minhas fórmulas como definitiva” (LACAN, 1967).

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, T. W. **Theodor W. Adorno**. São Paulo: Ática, 1986 (Grandes Cientistas Sociais).
- AGOSTINHO, Sto. Confissões. In: _____. **Confissões; De magistro (Do mestre)**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores). p. 9-316.
- _____. **A cidade de Deus (contra os pagãos) - parte II (livros XI a XXII)**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes/São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990 (Pensamento Humano).
- _____. **A cidade de Deus (contra os pagãos) - parte I (livros I a X)**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes/São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991 (Pensamento Humano).
- _____. **A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. São Paulo: Paulus, 2002 (Patrística).
- _____. **Dialética**. São Paulo: Letras Novas, 2004.
- ALLAIS, A. **La barbe, et autres contes**. Paris: Union Générale d'Éditions, 1963 (10/18).
- ANDERSEN, H. C. **Contos e histórias**. 2ª ed. São Paulo: Landy, 2004.
- ANDERSON, B. **Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism**. 2nd ed. rev. and ext. London and New York: Verso, 1991.
- AQUINO, T.; ALVERNIA P. **Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002 (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista).
- AQUINO, T. **Suma teológica, vol. V: I seção da II parte - questões 49-114**. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972 (Debates).
- ARISTOTE. **Du ciel**. 2ème tir. Paris: Les Belles Lettres, 2003 (Collection des Universités de France).
- ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985 (Biblioteca Clássica UnB).
- _____. **Ética a Nicômacos**. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- AUDEN, W. H. **A mão do artista**. São Paulo: Siciliano, 1993.
- AUERBACH, E. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004 (Estudos).
- AUGUSTINE, St. **Expositions of the psalms (73-98)**. New York: New City Press, 2002 (The Works of Saint Augustine, part III, vol. 18).
- BACON, F. **Essays**. London: J. M. Dent & Sons/New York: E. P. Dutton, 1906 (Everyman's Library).

- _____. Advancement of learning. In: _____. **Advancement of learning; Novum organum; New Atlantis**. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952a (Great Books of the Western World). p. 1-101.
- _____. Novum organum: aphorisms concerning the interpretation of nature and the kingdom of man. In: _____. **Advancement of learning; Novum organum; New Atlantis**. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952b (Great Books of the Western World). p. 103-195.
- BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: Hucitec/Brasília: Universidade de Brasília, 1987.
- BALZAC, H. Gobseck. In: _____. **A comédia humana, vol. III (estudos de costumes - cenas da vida privada)**. Rio de Janeiro, Porto Alegre e São Paulo: Globo, 1954 (Biblioteca dos Séculos). p. 453-503.
- BARTHES, R. **Novos ensaios críticos/O grau zero da escritura**. 3ª ed. São Paulo: Cultrix, 1986.
- _____. **Sobre Racine**. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BATAILLE, G. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- BAUDRILLARD, J. **L'échange symbolique et la mort**. Paris: Gallimard, 1976 (Bibliothèque des Sciences Humaines).
- _____. **La société de consommation: ses mythes, ses structures**. Paris: Denoël, 1986 (Folio/Essais).
- BAUMAN, Z. **Liquid modernity**. Cambridge (UK): Polity, 2000.
- _____. **The individualized society**. Cambridge (UK): Polity, 2001.
- BENJAMIN, W. **Metafísica della gioventù: scritti 1910-1918**. Torino: Einaudi, 1982 (Einaudi Letteratura).
- _____. **Obras escolhidas, vol. 1: magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985a.
- _____. Moscow diary. **October**, v. 35, p. 9-136, Winter 1985b.
- BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- Bíblia sagrada**. 2ª ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.
- BILAC, O. Via-láctea. In: _____. **Poesias**. 19ª ed. Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte: Francisco Alves, 1942. p. 41-77.
- BOAISTUAU, P. **Le théâtre du monde, où il est fait un ample discours des misères humaines**. Douai: Jean Bogard, 1604.
- BORCH-JACOBSEN, M. **Lacan: le maître absolu**. Paris: Flammarion, 1995 (Champs-Flammarion).
- BORGES, J. L. História da eternidade (1936). In: _____. **Obras completas, vol. I: 1923-1949**. São Paulo: Globo, 1998a. p. 381-468.

- _____. Ficções (1944). In: _____. **Obras completas, vol. I: 1923-1949**. São Paulo: Globo, 1998b. p. 469-590.
- _____. O Aleph (1949). In: _____. **Obras completas, vol. I: 1923-1949**. São Paulo: Globo, 1998c. p. 591-700.
- _____. Outras inquisições (1952). In: _____. **Obras completas, vol. II: 1952-1972**. São Paulo: Globo, 1999a. p. 7-171.
- _____. O outro, o mesmo (1964). In: _____. **Obras completas, vol. II: 1952-1972**. São Paulo: Globo, 1999b. p. 255-351.
- BOUCHER, G. Bureaucratic speech acts and the university discourse: Lacan's theory of modernity. In: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (eds.). **Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis: reflections on Seminar XVII**. Durham and London: Duke University Press, 2006 (SIC). p. 274-291.
- BOURDIEU, P. The peculiar history of scientific reason. **Sociological Forum**, v. 6, n. 1, p. 3-26, Mar 1991.
- BRENNAN, T. **History after Lacan**. London and New York: Routledge, 1993 (Feminism for Today).
- BRIGGS, A.; BURKE P. **Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004 (Interface).
- BROUSSE, M.-H. Common markets and segregation. In: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (eds.). **Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis: reflections on Seminar XVII**. Durham and London: Duke University Press, 2006 (SIC). p. 254-262.
- BROWN, N. O. **Life against death: the psychoanalytical meaning of history**. 2nd ed. Middletown: Wesleyan University Press, 1985.
- BROWNE, T. Religio medici. In: _____. **Miscellaneous works of Sir Thomas Browne: with some account of the author and his writings**. Cambridge (MA): Hilliard and Brown, 1831a (The Library of the Old English Prose Writers). p. 1-148.
- _____. Hydriotaphia, urn-burial, or a discourse of the sepulchral urns lately found in Norfolk. In: _____. **Miscellaneous works of Sir Thomas Browne: with some account of the author and his writings**. Cambridge (MA): Hilliard and Brown, 1831b (The Library of the Old English Prose Writers). p. 149-232.
- BRUNO, G. Sobre o infinito, o universo e os mundos. In: _____ et al. **Sobre o infinito, o universo e os mundos; O ensaiador; A cidade do sol**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores). p. 7-97.
- _____. **A causa, o princípio e o uno**. São Paulo: Nova Stella/Istituto Italiano di Cultura, 1988.

- BURKE, E. **Reflections on the French Revolution & other essays**. London: J. M. Dent & Sons/New York: E. P. Dutton, 1910 (Everyman's Library).
- BURKE, P. **Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- CALVIN, J. **Selections from his writings**. Missoula: Scholars Press, 1975 (American Academy of Religion Aids for the Study of Religion).
- CAMÕES, L. **Os lusíadas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993 (Poesia de Todos os Tempos).
- CAMPBELL, C. **The romantic ethic and the spirit of modern consumerism**. Oxford and New York: Basil Blackwell, 1989 (Ideas).
- CAMPOS, H. **Ilíada de Homero, vol. I**. São Paulo: Mandarim, 2001.
- _____. **Ilíada de Homero, vol. II**. 3ª ed. São Paulo: Arx, 2002.
- CANEVACCI, M. (org.). **Dialética da família: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CASSIRER, E. The influence of language upon the development of scientific thought. **The Journal of Philosophy**, v. 39, n. 12, p. 309-327, Jun 4, 1942.
- _____. Newton and Leibniz. **The Philosophical Review**, v. 52, n. 4, p. 366-391, Jul 1943.
- _____. **Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem**. São Paulo: Mestre Jou, 1972.
- CERVANTES, M. **Entremeses**. 8ª ed. Madrid: Cátedra, 1990 (Letras Hispánicas).
- _____. **Don Quijote de la Mancha**. Madrid: Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004.
- CHAUÍ, M. S. **O que é ideologia**. 18ª ed. São Paulo: Brasiliense/Abril Cultural, 1984.
- CHIESA, L. **Subjectivity and otherness: a philosophical reading of Lacan**. Cambridge (MA) and London: MIT Press, 2007 (Short Circuits).
- CÍCERO, M. T. **Da república**. 3ª ed. São Paulo: Atena, s.d. (Biblioteca Clássica).
- COBBETT, W.; et al. **The parliamentary history of England, from the earliest period to the year 1803**. London: Longman, Hurst, Rees, Orme & Brown, 1807.
- COCTEAU, J. **Ópio: diário de uma desintoxicação**. São Paulo: Brasiliense, 1985 (Circo de Letras).
- COPÉRNICO, N. **As revoluções dos orbes terrestres**. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- COPJEC, J. **Read my desire: Lacan against the historicists**. Cambridge (MA) and London: MIT Press, 1994

- (October Books).
- _____. May '68, the emotional month. In: ŽIŽEK, S. (ed.). **Lacan: the silent partners**. London and New York: Verso, 2006 (Wo Es War). p. 90-114.
- CORNEILLE, P. O Cid: tragédia em cinco atos. In: _____. **O Cid - Horácio**. São Paulo: Martins, 1965 (Teatro Clássico). p. 13-92.
- CURTIUS, E. R. **Literatura europeia e Idade Média latina**. São Paulo: Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo, 1996 (Clássicos).
- CUSA, N. **A douta ignorância**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- DARMON, M. **Ensaio sobre a topologia lacaniana**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994 (Discurso Psicanalítico).
- DARNTON, R. **O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988 (Biblioteca de História).
- DARWIN, C. **The origin of species by means of natural selection/The descent of man and selection in relation to sex**. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952 (Great Books of the Western World).
- DE BROSSES, C. **Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie**. Paris: Fayard, 1988 (Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française).
- DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- _____. **Pourparlers: 1972-1990**. Paris: Minuit, 2003 (Reprise).
- DELEUZE, G.; GUATTARI F. **O Anti-Édipo**. Lisboa: Assírio e Alvim, s.d.
- _____. **Capitalisme et schizophrénie 2: mille plateaux**. Paris: Minuit, 1980 (Critique).
- DELUMEAU, J.; ROCHE D. (sous la direction de). **Histoire des pères et de la paternité**. Paris: Larousse, 1990.
- DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 1991 (Biblioteca Pólen).
- DESCARTES, R. **Discours de la méthode**. Paris: Flammarion, 2000 (GF).
- DESCOLA, P. **As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- DICKENS, C. **Martin Chuzzlewit**. New York: The New American Library of World Literature, 1965 (Signet Classics).
- DOLAR, M. Hegel as the other side of psychoanalysis. In: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (eds.). **Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis: reflections on Seminar XVII**. Durham and London: Duke

- University Press, 2006 (SIC). p. 129-154.
- DONNE, J. **The poems**. London: Oxford University Press, 1933.
- _____. **Selected prose**. London: Penguin, 1987 (Penguin Classics).
- DOR, J. **Introduction à la lecture de Lacan: 1. l'inconscient structuré comme un langage/2. la structure du sujet**. Paris: Denoël, 2002 (L'Espace Analytique).
- DREYER, J. L. E. **History of the planetary systems from Thales to Kepler**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1906.
- DUNKER, C. I. L. **O cálculo neurótico do gozo**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DURKHEIM, É. **Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit**. Paris: Presses Universitaires de France, 1950 (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine).
- _____. **Textes 3: fonctions sociales et institutions**. Paris: Minuit, 1975 (Le Sens Commun).
- _____. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996 (Tópicos).
- _____. **Da divisão do trabalho social**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999 (Tópicos).
- ECKHART, M. **Œuvres: sermons - traités**. Paris: Gallimard, 1987 (Tel).
- _____. **Traité et sermons**. 3e éd. corr. et mise à jour. Paris: Flammarion, 1995 (GF Flammarion).
- ECO, U. **O pêndulo de Foucault**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- EDWARDS JR., M. U. **Printing, propaganda, and Martin Luther**. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1994.
- EISENSTEIN, E. L. Some conjectures about the impact of printing on Western society and thought: a preliminary report. **The Journal of Modern History**, v. 40, n. 1, p. 1-56, Mar 1968.
- ELIADE, M. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- ELIAS, N. **The civilizing process: sociogenetic and psychogenetic investigations**. rev. ed. Malden, Oxford and Carlton: Blackwell, 2000.
- ELIOT, T. S. Choruses from "The rock" (1934). In: _____. **The complete poems and plays**. London and Boston: Faber and Faber, 1969. p. 145-167.
- EMERSON, R. W. Napoleon; or The man of the world. **Sources**, n. 18, p. 42-56, printemps 2005.
- ENGELS, F. **Anti-Dühring**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- _____. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. 5ª ed. São Paulo: Global, 1983 (Coleção Bases).

- _____. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- _____. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Global, 1986 (Bases).
- ESPINOSA, B. Ética demonstrada à maneira dos geômetras. In: _____. **Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político, Correspondência**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores). p. 77-307.
- EVANS, D. **An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis**. repr. Hove and New York: Brunner-Routledge, 2003.
- EWEN, S.; EWEN E. **Channels of desire: mass images and the shaping of American consciousness**. 2nd ed. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1992.
- FALK, M. Astronomical names for the days of the week. **Journal of the Royal Astronomical Society of Canada**, n. 93, p. 122-133, Jun 1999.
- FEBVRE, L.; MARTIN H.-J. **L'apparition du livre**. Paris: Albin Michel, 1971 (L'Évolution de l'Humanité).
- FELTHAM, O. Enjoy your stay: structural change in Seminar XVII. In: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (eds.). **Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis: reflections on Seminar XVII**. Durham and London: Duke University Press, 2006 (SIC). p. 179-194.
- FINK, B. **The Lacanian subject: between language and jouissance**. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- _____. **Lacan to the letter: reading Écrits closely**. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2004.
- FISCHER, S. R. **História da leitura**. São Paulo: Unesp, 2006.
- FLANDRIN, J.-L. **Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société**. éd. rev. Paris: Seuil, 1984 (L'Univers Historique).
- FONTIUS, M. Literatura e história: desenvolvimento das forças produtivas e autonomia da arte. In: LIMA, L. C. (org.). **Teoria da literatura em suas fontes**. 2ª ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. v. 1, p. 84-187.
- FOUCAULT, M. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. **História da sexualidade, vol. 1: a vontade de saber**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. **As palavras e as coisas**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

- _____. **Surveiller et punir: naissance de la prison**. Paris: Gallimard, 1993 (Tel).
- _____. **Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979**. Paris: Gallimard/Seuil, 2004 (Hautes Études).
- FRAZER, J. G. **La rama dorada: magia y religión**. 2ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- FREUD, S. A interpretação dos sonhos (1900). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1972. v. 4 e 5.
- _____. Totem e tabu (1912-1913). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1974a. v. 13, p. 13-194.
- _____. O interesse científico da psicanálise (1913). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1974b. v. 13, p. 195-226.
- _____. O mal-estar na civilização (1930). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1974c. v. 21, p. 73-171.
- _____. Moisés e o monoteísmo: três ensaios (1939). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1975a. v. 23, p. 13-161.
- _____. Análise terminável e interminável (1937). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1975b. v. 23, p. 239-287.
- _____. Caráter e erotismo anal (1908). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976a. v. 9, p. 171-181.
- _____. Conferências introdutórias sobre psicanálise (parte III) (1916-1917). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976b. v. 16.
- _____. História de uma neurose infantil (1918). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976c. v. 17, p. 11-153.
- _____. Uma dificuldade no caminho da psicanálise (1917). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976d. v. 17, p. 167-179.
- _____. Psicologia de grupo e a análise do ego (1921). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976e. v. 18, p. 87-179.
- _____. Prefácio a Juventude desorientada, de Aichhorn (1925). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976f. v. 19, p. 337-343.

- _____. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise (1933). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1976g. v. 22, p. 11-220.
- _____. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess: 1887-1904**. Rio de Janeiro: Imago, 1986 (Psicologia Psicanalítica).
- _____. Os chistes e sua relação com o inconsciente (1905). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, s.d.-a. v. 8.
- _____. Notas sobre um caso de neurose obsessiva (1909). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, s.d.-b. v. 10, p. 155-317.
- _____. “Grande é Diana dos Efésios” (1911). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, s.d.-c. v. 12, p. 431-433.
- GALILEI, G. **O ensaiador**. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os Pensadores).
- _____. **Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- GIDDENS, A. **The consequences of modernity**. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- GILLET, L. **Stèle pour James Joyce**. Paris: Éditions du Sagittaire, 1946.
- GOETHE, J. W. **Viagem à Itália: 1786-1788**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GORSKI, P. S. **The disciplinary revolution: Calvinism and the rise of the state in early modern Europe**. Chicago and London: University of Chicago Press, 2003.
- GOUX, J.-J. **Frivolité de la valeur: essai sur l'imaginaire du capitalisme**. Paris: Blusson, 2000.
- GRIGG, R. Beyond the Oedipus complex. In: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (eds.). **Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis: reflections on Seminar XVII**. Durham and London: Duke University Press, 2006 (SIC). p. 50-68.
- GUREVITCH, A. I. **As categorias da cultura medieval**. Lisboa: Caminho, 1991 (Coleção Universitária).
- HARDT, M.; NEGRI A. **Empire**. Cambridge (MA) and London: Harvard University Press, 2000.
- HECQ, D. The impossible power of psychoanalysis. In: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (eds.). **Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis: reflections on Seminar XVII**. Durham and London: Duke University Press, 2006 (SIC). p. 216-226.
- HEGEL, G. W. F. **Escritos de juventud**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1978 (Colección de Textos Clásicos).

- _____. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Madrid: Alianza Editorial, 1980 (Alianza Universidad).
- _____. **Philosophy of right**. Kitchener: Batoche Books, 2001a.
- _____. **The philosophy of history**. Kitchener: Batoche Books, 2001b.
- _____. **Fenomenologia do espírito**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes/Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2003 (Pensamento Humano).
- HOBBS, T. **Do cidadão**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998 (Clássicos).
- HOBBSAWN, E. J. **Ecos da Marselhesa: dois séculos reveem a Revolução Francesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HOENS, D. Toward a new perversion: psychoanalysis. In: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (eds.). **Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis: reflections on Seminar XVII**. Durham and London: Duke University Press, 2006 (SIC). p. 88-103.
- HÖLDERLIN, F. **Poemas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- HUGO, V. **O corcunda de Notre-Dame**. São Paulo: Clube do Livro, 1985.
- _____. **William Shakespeare**. Londrina: Campanário, 2000.
- HUME, D. **Dialogues concerning natural religion**. London: Penguin, 1990 (Penguin Classics).
- HYPPOLITE, J. **Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**. Paris: Aubier Montaigne, 1946 (Philosophie de l'Esprit).
- ISIDORO DE SEVILLA, San. **Etimologías**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- IVANOV, V. V. O papel das oposições binárias na abordagem mitopoética do tempo. In: SCHNAIDERMAN, B. (org.). **Semiótica russa**. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 221-223.
- JAEGER, W. **Paideia**. São Paulo: Martins Fontes/Brasília: Universidade de Brasília, 1986.
- JAKOBSON, R. **Linguística. Poética. Cinema**. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- JAMESON, F. **A singular modernity: essay on the ontology of the present**. London and New York: Verso, 2002.
- _____. Lacan and the dialectic: a fragment. In: ŽIŽEK, S. (ed.). **Lacan: the silent partners**. London and New York: Verso, 2006 (Wo Es War). p. 365-397.
- JANOUC, G. **Conversas com Kafka**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- JONES, E. **Vida e obra de Sigmund Freud**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

- JONES, A. R.; STALLYBRASS P. *Fetishisms and Renaissances*. In: MAZZIO, C.; TREVOR, D. (eds.). **Historicism, psychoanalysis, and early modern culture**. New York and London: Routledge, 2000 (CultureWork). p. 20-35.
- JOYCE, J. **Ulisses**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 1987.
- JURANVILLE, A. **Lacan e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANTOROWICZ, E. H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KAUFMANN, P. (sous la direction de). **L'apport freudien: éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse**. Paris: Bordas/VUEF, 2003 (Les Référents Bordas).
- KEHL, M. R. A publicidade e o mestre do gozo. **Comunicação, Mídia e Consumo**, v. 1, nº 2, p. 77-91, novembro de 2004.
- KOJÈVE, A. **Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études**. Paris: Gallimard, 1979 (Tel).
- KOLLONTAI, A. **Marxismo e revolução sexual**. São Paulo: Global, 1982.
- KORDELA, A. K. **Surplus: Spinoza, Lacan**. Albany: State University of New York Press, 2007 (Insinuations: Philosophy, Psychoanalysis, Literature).
- KOYRÉ, A. Galileo and Plato. **Journal of the History of Ideas**, v. 4, n. 4, p. 400-428, Oct 1943.
- _____. **Du monde clos à l'univers infini**. Paris: Gallimard, 1988 (Tel).
- KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- LABBIE, E. F. **Lacan's medievalism**. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2006.
- LACAN, J. **Le séminaire, livre VI: le désir et son interprétation**. Association Freudienne Internationale (publication hors commerce), 1958-1959.
- _____. **Le séminaire, livre IX: l'identification**. Association Freudienne Internationale (publication hors commerce), 1961-1962.
- _____. **Le séminaire, livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse**. Association Freudienne Internationale (publication hors commerce), 1964-1965.
- _____. **Le séminaire, livre XIII: l'objet de la psychanalyse**. Association Freudienne Internationale (publication hors commerce), 1965-1966.

- _____. **Écrits**. Paris: Seuil, 1966 (Champ Freudien).
- _____. **Petit discours aux psychiatres**. 1967.
- _____. Intervention sur l'exposé de M. de Certeau: "Ce que Freud fait de l'histoire. Note à propos de 'Une névrose démoniaque au XVIIe siècle'", Congrès de Strasbourg, le 12 octobre 1968. **Lettres de L'École Freudienne**, n. 7, p. 84, 1969.
- _____. **Le séminaire, livre XVIII: d'un discours qui ne serait pas du semblant**. Association Freudienne Internationale (publication hors commerce), 1971.
- _____. **Le séminaire, livre XIX: ...ou pire**. Association Freudienne Internationale (publication hors commerce), 1971-1972a.
- _____. **Le séminaire, livre XIX: le savoir du psychanalyste**. Association Freudienne Internationale (publication hors commerce), 1971-1972b.
- _____. **Le séminaire, livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse**. Paris: Seuil, 1973 (Champ Freudien).
- _____. **Le séminaire, livre XXI: les non-dupes errent**. Association Freudienne Internationale (publication hors commerce), 1973-1974.
- _____. **Le séminaire, livre XXII: R.S.I.** Association Freudienne Internationale (publication hors commerce), 1974-1975.
- _____. **Le séminaire, livre I: les écrits techniques de Freud**. Paris: Seuil, 1975a (Champ Freudien).
- _____. **Le séminaire, livre XX: encore**. Paris: Seuil, 1975b (Champ Freudien).
- _____. Yale University, Kanzer Seminar. **Scilicet**, n. 6/7, p. 7-31, 1975c.
- _____. **Le séminaire, livre II: le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse**. Paris: Seuil, 1978 (Champ Freudien).
- _____. Lacan pour Vincennes! (octobre 1978). **Ornicar?**, n. 17-18, p. 278, 1979a.
- _____. Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose (1953). **Ornicar?**, n. 17-18, p. 290-307, 1979b.
- _____. **Le séminaire, livre III: les psychoses**. Paris: Seuil, 1981 (Champ Freudien).
- _____. **O seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- _____. **Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse**. Paris: Seuil, 1986 (Champ Freudien).
- _____. **Le séminaire, livre XVII: l'envers de la psychanalyse**. Paris: Seuil, 1991 (Champ Freudien).

- _____. **Le séminaire, livre IV: la relation d'objet.** Paris: Seuil, 1994 (Champ Freudien).
- _____. **Le séminaire, livre V: les formations de l'inconscient.** Paris: Seuil, 1998 (Champ Freudien).
- _____. **Autres écrits.** Paris: Seuil, 2001a (Champ Freudien).
- _____. **Le séminaire, livre VIII: le transfert.** 2ème éd. corr. Paris: Seuil, 2001b (Champ Freudien).
- _____. **Le séminaire, livre X: l'angoisse.** Paris: Seuil, 2004 (Champ Freudien).
- _____. **Le séminaire, livre XXIII: le sinthome.** Paris: Seuil, 2005 (Champ Freudien).
- _____. **Le séminaire, livre XVI: d'un Autre à l'autre.** Paris: Seuil, 2006a (Champ Freudien).
- _____. **Le séminaire, livre XVIII: d'un discours qui ne serait pas du semblant.** Paris: Seuil, 2006b (Champ Freudien).
- LAMPEDUSA, G. T. **O gattopardo.** Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2000 (Grandes Traduções).
- LAPLACE, P.-S. **Ensayo filosófico sobre las probabilidades.** Buenos Aires y México: Espasa-Calpe Argentina, 1947.
- _____. **Exposition du système du monde.** Paris: Fayard, 1984 (Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française).
- LASCH, C. **Haven in a heartless world: the family besieged.** New York and London: W. W. Norton, 1995.
- LE GOFF, J. **La civilización del Occidente medieval.** Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 1999.
- _____. **The birth of Europe.** Malden, Oxford and Carlton: Blackwell, 2005 (The making of Europe).
- LE ROY LADURIE, E. **Montaillou, povoado occitânico, 1294-1324.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LEBRUN, J.-P. **Un monde sans limite: essai pour une clinique psychanalytique du social.** rééd. Ramonville Saint-Agne: Érès, 2004 (Point Hors Ligne).
- LEFORT, C. **As formas da história: ensaios de antropologia política.** São Paulo: Brasiliense, 1979 (Almanaque).
- _____. **L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire.** Paris: Fayard, 1981.
- LEIBNIZ, G. W. Correspondência com Clarke. In: NEWTON, Sir I.; LEIBNIZ, G. W. **Princípios matemáticos; O peso e o equilíbrio dos fluidos; A monadologia; Discurso de metafísica e outras obras.** São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os Pensadores). p. 403-468.
- _____. **Nouveaux essais sur l'entendement humain.** Paris: Flammarion, 1990 (GF).
- LEUPIN, A. **Lacan today: psychoanalysis, science, religion.** New York: Other Press, 2004.
- LÉVINAS, E. **Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques.** Paris: Minuit, 1977 (Critique).

- LÉVI-STRAUSS, C. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986a (Perspectivas do Homem).
- _____. **A oleira ciumenta**. São Paulo: Brasiliense, 1986b.
- _____. **Antropologia estrutural dois**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993 (Biblioteca Tempo Universitário).
- _____. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. **Sociologie et anthropologie**. 8ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1999 (Quadrige). p. ix-lii.
- _____.; ERIBON D. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- LUKÁCS, G. **A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica**. São Paulo: Duas Cidades/34, 2000 (Espírito Crítico).
- LUTHER, M. **The table talk or familiar discourse**. London: David Bogue, 1848 (The European Library).
- _____. **Selections from his writings**. Garden City: Anchor Books, 1961.
- LYOTARD, J.-F. **La condition postmoderne: rapport sur le savoir**. Paris: Minuit, 1979 (Critique).
- MacCANNELL, J. F. **The regime of the brother: after the patriarchy**. London and New York: Routledge, 1991 (Opening Out).
- MAFFESOLI, M. **La conquête du présent: pour une sociologie de la vie quotidienne**. Paris: Presses Universitaires de France, 1979 (Sociologie d'Aujourd'hui).
- _____. **A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. **Dinâmica da violência**. São Paulo: Revista dos Tribunais/Vértice, 1987.
- _____. **La transfiguration du politique: la tribalisation du monde**. Paris: Grasset, 1992.
- MALLARMÉ, S. **Œuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1945 (Bibliothèque de la Pléiade).
- MANDEL, E. **Late capitalism**. London and New York: Verso, 1978.
- MANGUEL, A. **Uma história da leitura**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- MANILIO. **Astrología**. Madrid: Gredos, 1996 (Biblioteca Clásica Gredos).
- MANUEL, Don J. **El libro de Patronio e por otro nombre El Conde Lucanor**. 14ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1978 (Austral).
- MARAT, J. P. **Les chaînes de l'esclavage: ouvrage destiné à développer les noirs attentats des princes contre les peuples; les ressorts secrets, les ruses, les menées, les artifices, les coups d'état qu'ils emploient pour détruire la liberté, et les scènes sanglantes qui accompagnent le despotisme**. Paris: Adolphe Havard, 1833.

- MARC-AURÈLE. **Pensées pour moi-même, suivies du Manuel d'Épictète et du Tableau de Cébès**. Paris: Garnier, 1951 (Classiques Garnier).
- MARCUSE, H. **Eros e civilização**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- MARTIN, H.-J. **Histoire et pouvoirs de l'écrit**. Paris: Perrin, 1988 (Histoire et Décadence).
- MARX, K. **Elementos fundamentais para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858, volumen I**. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores, 1971 (Pensamiento Fundamental).
- _____. Manuscritos econômico-filosóficos. In: _____. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974a (Os Pensadores). p. 7-54.
- _____. O 18 Brumário. In: _____. **O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974b (Rumos da Cultura Moderna). p. 1-143.
- _____. **O capital: crítica da economia política - Livro primeiro: o processo de produção do capital (vol. I)**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975a (Perspectivas do Homem/Série Economia).
- _____. **O capital: crítica da economia política - Livro primeiro: o processo de produção do capital (vol. II)**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975b (Perspectivas do Homem/Série Economia).
- _____. **A questão judaica**. 4ª ed. São Paulo: Centauro, 2003.
- _____.; ENGELS F. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MATHESON, M. Hamlet and “a matter tender and dangerous”. **Shakespeare Quarterly**, v. 46, n. 4, p. 383-397, Winter 1995.
- MAUSS, M. **Sociologie et anthropologie**. 8ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1999 (Quadrige).
- McGOWAN, T. **The end of dissatisfaction?: Jacques Lacan and the emerging society of enjoyment**. Albany: State University of New York Press, 2004 (SUNY series in Psychoanalysis and Culture).
- McLUHAN, M. **A galáxia de Gutenberg**. 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1977.
- _____. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. 5ª ed. São Paulo: Cultrix, 1979.
- MELMAN, C. **L'homme sans gravité: jouer à tout prix**. rééd. Paris: Denoël, 2005 (Folio/Essais).
- MELVILLE, S. Psychoanalysis and the place of “jouissance”. **Critical Inquiry**, v. 13, n. 2, p. 349-370, Winter 1987.
- MESLIER, J. **Œuvres complètes, tome I**. Paris: Éditions Anthropos, 1974.
- MILLER, J.-A. **Lacan elucidado: palestras no Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997 (Campo Freudiano no Brasil).

- _____. On shame. In: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (eds.). **Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis: reflections on Seminar XVII**. Durham and London: Duke University Press, 2006 (SIC). p. 11-28.
- MILNER, J.-C. **A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996 (Transmissão da Psicanálise).
- MILTON, J. Paradise lost. In: _____. **English minor poems; Paradise lost; Samson agonistes; Areopagitica**. Chicago, London e Toronto: Encyclopædia Britannica, 1952a (Great Books of the Western World). p. 91-333.
- _____. Areopagitica. In: _____. **English minor poems; Paradise lost; Samson agonistes; Areopagitica**. Chicago, London e Toronto: Encyclopædia Britannica, 1952b (Great Books of the Western World). p. 379-412.
- MONTAIGNE, M. **Ensaio**s. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).
- MONTESQUIEU, C. L. **Do espírito das leis**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).
- _____. **Cartas persas**. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.
- MORE, St. T. **Selected letters**. New Haven and London: Yale University Press, 1961 (The Yale Edition of the Works of St. Thomas More).
- MUSIL, R. **O homem sem qualidades**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991 (Grandes Romances).
- NEWTON, Sir I. Mathematical principles of natural philosophy. In: _____. HUYGENS, C. **Mathematical principles of natural philosophy; Optics; Treatise on light**. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952a (Great Books of the Western World). p. 1-372.
- _____. Optics. In: _____. HUYGENS, C. **Mathematical principles of natural philosophy; Optics; Treatise on light**. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952b (Great Books of the Western World). p. 377-544.
- NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. **Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo)**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000 (Conexões).
- _____. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- NOBUS, D. Life and death in the glass: a new look at the mirror stage. In: _____ (ed.). **Key concepts of Lacanian psychoanalysis**. New York: Other Press, 1998. p. 101-138.
- OLIVEIRA, C. Capitalismo e gozo: Marx e Lacan. **Tempo da Ciência**, v. 11, n. 22, p. 9-24, 2º semestre de 2004.
- Os pré-socráticos**. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).
- OUAKNIN, M.-A.; ROTNEMER D. **La bible de l'humour juif**. Paris: J'ai lu, 1996.
- PASCAL, B. **Pensées et opuscules**. Paris: Hachette, 1912.
- PAZ, O. **Conjunções e disjunções**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____. **O arco e a lira**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984a.
- _____. **Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984b.
- PEIRCE, C. S. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- _____. **Collected papers, vols. I (Principles of philosophy) and II (Elements of logic)**. 4th print. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press, 1978.
- PESSOA, F. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985.
- PLATÃO. **Diálogos, vol. V: Fedro, Cartas, O primeiro Alcibiades**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975 (Amazônica, Série Farias Brito).
- _____. **Timeu, Crítias, O Segundo Alcibiades, Hípias Menor**. 3ª ed. rev. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.
- _____. **A república**. São Paulo: Perspectiva, 2006 (Textos).
- _____. **Critão, Menão, Hípias Maior e outros**. 2ª ed. rev. Belém: Editora Universitária UFPA, 2007.
- _____. **Diálogos**. São Paulo: Cultrix, s.d..
- PLOTINUS. **The Enneads**. abr. ed. London: Penguin, 1991 (Penguin Classics).
- PLUTARCH. **The morals, vol. 1**. Boston: Little, Brown, and Co., 1878.
- POPE, A. The Dunciad. In: _____. **Selection of his finest poems**. Oxford and New York: Oxford University Press, 1994 (The Oxford Poetry Library). p. 129-173.
- PORGE, E. **Jacques Lacan, un psychanalyste: parcours d'un enseignement**. rééd. Ramonville Saint-Agne: Érès, 2006a (Point Hors Ligne).
- _____. **Les noms du père chez Jacques Lacan: ponctuations et problématiques**. Paris: Érès, 2006b (Point

- Hors Ligne).
- PROUDHON. **O que é a propriedade?** Lisboa: Estampa, 1971 (Clássicos de Bolso).
- PSEUDO-DIONÍSIO, O AREOPAGITA. **Obra completa.** São Paulo: Paulus, 2004 (Educadores da Humanidade).
- PTOLOMY (CLAUDIUS PTOLEMAEUS). The Almagest. In: _____ et al. **The Almagest; On the revolutions of the heavenly spheres; Epitome of Copernican astronomy: IV and V / The harmonies of the world: V.** Chicago, London e Toronto: Encyclopædia Britannica, 1952 (Great Books of the Western World). p. 1-478.
- RABATÉ, J.-M. (ed.). **The Cambridge companion to Lacan.** Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2003.
- RABELAIS, F. **Œuvres complètes.** Paris: Gallimard, 1994 (Bibliothèque de la Pléiade).
- RIESMAN, D. **The lonely crowd: a study of the changing American character.** abr. and rev. ed. New Haven and London: Yale University Press, 2001.
- ROBESPIERRE, M. Discours à la Convention Nationale, séance du 28 décembre 1792. In: BUCHEZ, P.-J.-B.; ROUX, P.-C. **Histoire parlementaire de la révolution française, ou Journal des assemblées nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815, tomes XXI et XXII.** Paris: Paulin, 1835. p. 103-123.
- ROUSSEAU, J.-J. **Julie ou La nouvelle Héloïse: lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes.** Paris: Garnier, 1965 (Classiques Garnier).
- _____. Do contrato social. In: _____. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores). p. 7-151.
- RUDAVSKY, T. M. Galileo and Spinoza: heroes, heretics, and hermeneutics. **Journal of the History of Ideas,** v. 62, n. 4, p. 611-631, Oct 2001.
- SAFATLE, V. Depois da culpabilidade: figuras do eu na sociedade de consumo. In: DUNKER, C.; PRADO, J. L. A. (orgs.). **Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo.** São Paulo: Hacker, 2005. p. 119-140.
- _____. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética.** São Paulo: Unesp, 2006.
- SAFOUAN, M. **Lacaniana: les séminaires de Jacques Lacan, tome I: 1953-1963.** Paris: Fayard, 2001 (Histoire de la Pensée).

- _____ (sous la direction de). **Lacaniana: les séminaires de Jacques Lacan, tome II: 1964-1979**. Paris: Fayard, 2005 (Histoire de la Pensée).
- SAINT-JUST. **Œuvres de Saint-Just, représentant du peuple à la Convention Nationale**. Paris: Prévot, 1834.
- SAMOSATE, L. **Œuvres complètes, tome second**. 6ème éd. Paris: Hachette, 1912.
- SANTNER, E. L. Freud's Moses and the ethics of nomotropic desire. In: SALECL, R. (ed.). **Sexuation**. Durham and London: Duke University Press, 2000 (SIC). p. 57-105.
- SARTRE, J.-P. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007 (Textos Filosóficos).
- SCHMITT, C. **Hamlet or Hecuba: the irruption of time into play**. Corvallis: Plutarch, 2006.
- SCHUTZMAN, M. **The real thing: performance, hysteria, and advertising**. Hanover and London: University Press of New England, 1999.
- SENNETT, R. **The fall of public man**. London: Penguin, 2002.
- SHAKESPEARE, W. Júlio César. In: _____. **Obra completa, vol. I: tragédias**. 2ª reimpr. da 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995a (Biblioteca de Autores Universais). p. 415-473.
- _____. Hamlet, príncipe da Dinamarca. In: _____. **Obra completa, vol. I: tragédias**. 2ª reimpr. da 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995b (Biblioteca de Autores Universais). p. 529-619.
- _____. Rei Lear. In: _____. **Obra completa, vol. I: tragédias**. 2ª reimpr. da 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995c (Biblioteca de Autores Universais). p. 621-704.
- _____. Ricardo II. In: _____. **Obra completa, vol. III: dramas históricos, obras líricas**. 2ª reimpr. da 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995d (Biblioteca de Autores Universais). p. 75-138.
- _____. Henrique V. In: _____. **Obra completa, vol. III: dramas históricos, obras líricas**. 2ª reimpr. da 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995e (Biblioteca de Autores Universais). p. 289-365.
- _____. Segunda parte do rei Henrique VI. In: _____. **Obra completa, vol. III: dramas históricos, obras líricas**. 2ª reimpr. da 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995f (Biblioteca de Autores Universais). p. 431-502.
- SHAW, B. **The intelligent woman's guide to socialism, capitalism, sovietism & fascism, vol. I**. London: Pelican, 1937.
- _____. **Man and superman: a comedy and a philosophy**. Harmondsworth: Penguin, 1946a.

- _____. **The black girl in search of God: and some lesser tales.** Harmondsworth: Penguin, 1946b.
- SILVA, L. A. P. **A astronomia dos Lusíadas.** Coimbra: Imprensa da Universidade, 1915.
- SMITH, A. An early draft of part of “The wealth of nations” (c. 1763). In: SCOTT, W. R. **Adam Smith as student and professor.** New York: Augustus M. Kelley, 1965 (Reprints of Economic Classics). p. 315-356.
- _____. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas.** São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Os Economistas). v. I
- SPENCER, H. **The principles of ethics, vol. I.** London: Williams and Norgate, 1904 (A System of Synthetic Philosophy, vol. IX).
- SPENCER, T. Hamlet and the nature of reality. **ELH**, v. 5, n. 4, p. 253-277, Dec 1938.
- STOÏANOFF-NÉNOFF, S. **Qu'en dira-t-on?: une lecture du livre XII du “Séminaire de Jacques Lacan”.** Paris: L'Harmattan, 1996 (Forum de L'I.F.R.A.S.).
- TAWNEY, R. H. **A religião e o surgimento do capitalismo.** São Paulo: Perspectiva, 1971 (Debates).
- THOMAS, D. **Collected poems: 1934-1952.** London: J. M. Dent & Sons, 1952.
- TOCQUEVILLE, A. **O Antigo Regime e a Revolução.** 3ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/São Paulo: Hucitec, 1989.
- TÖNNIES, F. Teoria da comunidade e família. In: CANEVACCI, M. (org.). **Dialética da família: gênese, estrutura e dinâmica de uma instituição repressiva.** 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 90-101.
- _____. **Community and society: Gemeinschaft und Gesellschaft.** Mineola: Dover, 2002.
- TRISMEGISTO, H. **Tres tratados: Poimandres, La llave, Asclepios.** Buenos Aires: Aguilar, 1966 (Biblioteca de Iniciación Filosófica).
- TROTSKY, L. **A história da Revolução Russa, vol. I.** Rio de Janeiro: Saga, 1967.
- USHER, P. Shakespeare's support for the new astronomy. **The Oxfordian**, v. 5, p. 132-146, 2002.
- VALÉRY, P. Discurso sobre a estética. In: LIMA, L. C. (org.). **Teoria da literatura em suas fontes.** 2ª ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. v. 1, p. 7-25.
- _____. **Monsieur Teste.** São Paulo: Ática, 1997 (Série Temas).
- VERHAEGHE, P. **Does the Woman exist?: from Freud's hysteric to Lacan's feminine.** rev. ed. New York: Other Press, 1999.
- _____. Enjoyment and impossibility: Lacan's revision of the Oedipus complex. In: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (eds.). **Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis: reflections on Seminar XVII.** Durham and

- London: Duke University Press, 2006 (SIC). p. 29-49.
- VERNANT, J.-P. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro/Editora da Universidade de São Paulo, 1973.
- _____. **Les origines de la pensée grecque**. 8ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2000 (Quadrige).
- VICO, G. **A ciência nova**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1999 (Grandes Traduções).
- VIRGÍLIO. *Geórgicas*. In: _____. **Geórgicas; Eneida**. Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre: W. M. Jackson, 1970a (Clássicos Jackson). p. 1-100.
- _____. *Eneida*. In: _____. **Geórgicas; Eneida**. Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre: W. M. Jackson, 1970b (Clássicos Jackson). p. 101-388.
- VIRILIO, P. **L'art du moteur**. Paris: Galilée, 1993 (L'Espace Critique).
- _____. **Velocidade e política**. 2ª ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1997.
- VOLTAIRE. **Lettres philosophiques, tome II**. 5ème éd. Paris: Librairie E. Droz, 1937 (Société des Textes Français Modernes).
- WEBER, M. **Ensaio de sociologia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1982 (Biblioteca de Ciências Sociais).
- _____. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.
- _____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, vol. 1**. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004b.
- WEIL, S. **La condition ouvrière**. 19ème éd. Paris: Gallimard, 1951 (Espoir).
- WOLF, B. The perception and politics of discourse. In: VORUZ, V.; WOLF, B. (eds.). **The later Lacan: an introduction**. Albany: State University of New York Press, 2007 (SUNY Series in Psychoanalysis and Culture). p. 191-208.
- YATES, F. A. **Giordano Bruno and the Hermetic tradition**. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.
- ZAFIROPOULOS, M. **Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938-1953)**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001 (Philosophie d'Aujourd'hui).
- ZAZZO, R. Alexis Leontiev. **L'Année Psychologique**, v. 82, n. 2, p. 537-544, 1982.
- ŽIŽEK, S. **The sublime object of ideology**. London and New York: Verso, 1989 (Phronesis).
- _____. **Looking awry: an introduction to Jacques Lacan through popular culture**. Cambridge (MA) and London: MIT Press, 1991 (October Books).

- _____. **Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology.** Durham: Duke University Press, 1993 (Post-Contemporary Interventions).
- _____. **The plague of fantasies.** London and New York: Verso, 1997 (Wo Es War).
- _____. **The ticklish subject: the absent centre of political ontology.** London and New York: Verso, 1999a (Wo Es War).
- _____. **The Žižek reader.** Malden, Oxford and Carlton: Blackwell, 1999b.
- _____. **Enjoy your symptom!: Jacques Lacan in Hollywood and out.** 2nd rev. ed. New York and London: Routledge, 2001a.
- _____. **Did somebody say totalitarianism?: five interventions in the (mis)use of a notion.** London and New York: Verso, 2001b (Wo Es War).
- _____. **For they know not what they do: enjoyment as a political factor.** 2nd ed. London and New York: Verso, 2002 (Phronesis).
- _____. **Organs without bodies: on Deleuze and consequences.** New York and London: Routledge, 2004.
- _____. **The parallax view.** Cambridge (MA): MIT Press, 2006a (Short Circuits).
- _____. **Objet a in social links.** In: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (eds.). **Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis: reflections on Seminar XVII.** Durham and London: Duke University Press, 2006b (SIC). p. 107-128.
- ZUPANCIC, A. **The shortest shadow: Nietzsche's philosophy of the two.** Cambridge (MA) and London: MIT Press, 2003 (Short Circuits).
- _____. **When surplus enjoyment meets surplus value.** In: CLEMENS, J.; GRIGG, R. (eds.). **Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis: reflections on Seminar XVII.** Durham and London: Duke University Press, 2006 (SIC). p. 155-178.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)