

Universidade Federal do Rio de Janeiro

A economia pulsional no ensino de Lacan

Nelma de Mello Cabral

2009

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.



A economia pulsional no ensino de Lacan

Nelma de Mello Cabral

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientador: Joel Birman

Rio de Janeiro

Março / 2009

A economia pulsional no ensino de Lacan

Nelma de Mello Cabral

Orientador

Joel Birman

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Presidente, Prof. Dr. Joel Birman

Prof. Dr. Fabio Penna Lacombe

Profa. Dra. Leila Bruck Ripoll

Profa. Dra. Maria Isabel de Andrade Fortes

Profa. Dra. Simone Perelson

Rio de Janeiro

Março de 2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Cabral, Nelma de Mello

A economia pulsional no ensino de Lacan/ Nelma de Mello
Cabral. Rio de Janeiro: UFRJ/IP, 2009.

x, 135f; 29,7cm.

Orientador: Joel Birman

Tese (doutorado) – UFRJ/ Instituto de Psicologia/ Programa
de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, 2009.

Referências Bibliográficas: f. 132-135.

1.Psicanálise.2.Economia Pulsional.3.Ensino de Lacan.

I.Birman, Joel. II.Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Instituto de Psicologia, Programa de Pós-graduação em Teoria
Psicanalítica. III. A economia pulsional no ensino de Lacan

RESUMO

A economia pulsional no ensino de Lacan

Nelma de Mello Cabral

Orientador: Joel Birman

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

A presente tese problematiza a economia pulsional no ensino de Lacan. Nossa hipótese é de que *o obstáculo encontrado por Lacan para inserir a economia pulsional em seu ensino deve-se ao projeto que ele abraça e sustenta ao longo de seu percurso, a saber, o de realizar uma formalização da psicanálise, tendo como ideal o formalismo matemático*. Procuramos, primeiramente, mostrar que a concepção de pulsão constitui-se um obstáculo no ensino de Lacan até a sua admissão como um dos conceitos fundamentais da psicanálise. Para isso fez-se necessário apresentarmos os aspectos da concepção freudiana de pulsão sexual e de pulsão de morte, considerados problemáticos por Lacan. Em seguida, procuramos ressaltar a estratégia encontrada por ele para tratar a pulsão e manter seu projeto de formalização da psicanálise, que foi o recurso à lógica matemática e à linguagem do cálculo vetorial. Procedemos, então, a uma apresentação das filosofias da matemática com o objetivo de situar os desdobramentos do termo formalização no ensino de Lacan, identificando os formalismos presente em seus textos e seminários. E a seguir procuramos mostrar que se a repetição foi teorizada apostando na linguagem do cálculo da probabilidade, o excesso pulsional foi pensado considerando o logicismo de Frege e de Russell e o formalismo de Hilbert. Evidenciamos, na articulação entre repetição e gozo, a importância dada por Lacan à noção de estrutura presente no formalismo matemático. Para finalizar, apresentamos a forma como Lacan se serve da lógica modal e do formalismo de Bourbaki em sua busca de formalização para a psicanálise.

Palavras-chave: economia, pulsão, repetição, excesso, logicismo, formalismo e gozo.

Rio de Janeiro, Março/2009

Abstract

The economy of drives in Lacan's teaching

Nelma de Mello Cabral

Tutor: Joel Birman

The theme of the present thesis is the economy of drives in Lacan's teaching. Our hypothesis is that Lacan, in order to insert the economy of drives in his teaching finds himself in front of an obstacle, due to the project he holds closest to his heart and sustains throughout his entire intellectual career, which is the establishment of a psychoanalysis formalism, inspired by mathematics formalism. Firstly, we have attempted to show that the concept of drive itself is an obstacle to Lacan's teaching until its admission as one of the five main concepts of psychoanalysis. So, it became necessary to present the characteristics of the concepts of life and death drives in Freud, which Lacan considered problematic. Then, we emphasized Lacan's strategy to address the concept of drive and keep his project of a psychoanalysis formalism, which was the resort to mathematical logic and to the language of vector calculus. We have proceeded with an exposition of mathematics philosophy with the purpose of understand the unfoldments of the idea of formalization in Lacan's teaching, thus, recognizing the formalisms present in his texts and seminars. Next, we tried to make clear that if the repetition was theorized based on the language of calculus and probability, the excess of drive is articulate through Frege's and Russell's logic and Hilbert's formalism. We underlined, in the connection between repetition and pleasure, Lacan's concern with notion of structure present in mathematics formalism. For the closure, we have presented the way Lacan works with the modal logic and Bourbaki's formalism in his search for a psychoanalysis formalism.

Key-words: economy, drive, repetition, excess, logic, formalism and pleasure.

Rio de Janeiro, March /2002

AGRADECIMENTOS

Antes de agradecer preciso dizer que a orientação de Joel Birman me fez descobrir que se problematizações se impuseram e me moveram para a realização desse trabalho, a sua conclusão exigiu percorrer um caminho em que muitos se envolveram e se dispuseram a partilhar idéias e reflexões sob uma orientação delicada e vigorosa.

Por isso, agradeço com alegria

à Joel Birman pela sua orientação instigante, sagaz e acolhedora que me possibilitou fermentar e trilhar o caminho que finda com a realização desse trabalho

e

aos amigos do percurso de orientação, que morderam o gosto pelo trabalho de problematizar a psicanálise e buscar respostas para as inquietações que nos acoissam, seja nos encontros de orientação às quartas-feiras, seja nos cafés após esses encontros, e em outros espaços para onde caminhávamos com nossas inquietações.

Agradeço também

às professoras Regina Herzog e Simone Perelson pelas questões levantadas quando do exame para ingresso no doutorado,

à Leila Ripoll e à professora Isabel Fortes pelo acolhimento desse trabalho, pela leitura cuidadosa, comentários e sugestões quando do exame de qualificação,

às amigas Cristina Rigoni e Diane Almeida pela disponibilidade para a leitura desse trabalho e pelo retorno dado,

aos amigos que me acompanharem durante o tempo de realização desse trabalho me impulsionando e me permitindo manter vivo o desejo de realização do mesmo e

ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da UFRJ que me acolheu e possibilitou o meu percurso acadêmico.

*Dedico
aos meus pais
pela dádiva de um mundo encantado
às minhas filhas Maira e Nádia e ao meu filho Lucas
pelos alumbramentos e poesia feita com nosso viver
aos amigos de hoje e de muitos carnavais
pela vida que se afirma e se tece.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I – Lacan e a pulsão freudiana	08
1.1. Um não querer saber da pulsão	12
1.2. Freud no mundo do desejo	21
1.3. A pulsão como uma pedra no caminho	29
1.4. Por um cálculo lógico para a pulsão	37
CAPÍTULO II – O ensino de Lacan e alguns aspectos da Filosofia da Matemática	42
2.1. O nascimento da ciência moderna	46
2.2. O retorno aos fundamentos da matemática	54
2.3. O logicismo matemático	66
2.4. O formalismo matemático	74
2.5. A matemática e a formalização: alimentos de Lacan	83
CAPÍTULO III – A repetição no ensino de Lacan	87
3.1. O precisar repetir	88
3.2. Repetir não é transgredir	99
3.3. Repetição: uma discussão entre Lacan e Deleuze	107
3.4. Repetição e gozo	113
CAPÍTULO IV – O excesso pulsional no ensino de Lacan	123
4.1. Energia ou intensidades?	124
4.2. O gozo da transgressão	128
4.3. O mais-de-gozar	133
4.4. O campo do gozo como exigência de um ensino	143
PARA CONCLUIR	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	151

Introdução

O caminho que pretendemos traçar aqui tem como força impulsionadora nossas problematizações sobre a economia pulsional. Elas incidiam e incidem sobre como os homens, frente à dor e à experiência de morte, mordem ou não a isca da vida. Como os homens, frente a um transbordamento de pulsações a arrastá-los para o abismo, percorrem esse abismo, e dele saem para a afirmação da vida, para o brincar, para a alegria.

Incide sobre a escrita de Marguerite Duras e o que a leva a escrever: “A dor é uma das coisas mais importantes de minha vida”. Ou de Tone Ditlevem: “existe uma menina em mim que se recusa a morrer”. Ou de Bataille: “a poesia nos funda, mas não sabemos falar dela”.

Freud problematizou as intensidades dessas pulsações e suas relações com o movimento humano. E propôs uma economia pulsional para dar conta de como essas intensidades nos constituem e o que elas podem provocar. Problematizou a articulação dessa economia com a linguagem.

Ao dar ouvido às históricas, descobriu que estas, assim como lhe ofereciam palavras carregadas de raivas, de medos, de sofrimento e de espantos, também lhe ofereciam palavras preñes de desejos e um corpo pulsátil. Se algumas dessas palavras escorregavam ou voavam como bailarinas nas falas das históricas, outras ficavam presas ou não tomavam corpo, ficavam no informulável. Sem possibilidade de escoamento, provocavam um sofrimento psíquico.

Se, no sofrimento psíquico dos neuróticos, Freud encontra a resposta dos sujeitos às repressões de uma moral sexual civilizada, e elaborou uma teoria do funcionamento psíquico, nas experiências traumáticas advindas de um mundo em guerra, descobriu o horror do homem frente ao que ele gerou ao abraçar o progresso da civilização e ao se assentar sobre uma razão calculadora. Isso o levou a hipótese de um mal radical na formação do homem da modernidade e da tragicidade presente na experiência desse homem.

Em sua elaboração de uma tópica, uma dinâmica e uma economia do pulsional, Freud realiza, na hipótese de Birman (1994), uma leitura da cultura moderna mostrando a derivação das formas de subjetivações nesse contexto. Considerando essa hipótese,

faz-se necessário a nós, analistas, ao ocupar o lugar de escuta das dores e sofrimentos contemporâneos, problematizar as formas de subjetivações contemporâneas, a dinâmica e a economia que constituem e regulam esse funcionamento.

Nosso projeto inicial era aportar numa reflexão sobre a economia pulsional na contemporaneidade, mas, à medida que fomos realizando um trabalho de leitura sobre esse tema, delineou-se como urgência de nosso percurso na psicanálise realizar antes uma leitura no discurso lacaniano, indagando como Lacan abordou a economia pulsional. Essa urgência encontra sua justificativa nas impressões deixadas pelo trabalho realizado anteriormente, no mestrado, e em especial na provocação do trabalho de orientação de Birman.

Em nosso trabalho do mestrado, realizamos uma leitura do movimento pulsional em Freud e aportamos em Lacan com o referencial da matemática, o que no levou a realizar uma leitura matematizada de alguns conceitos de Lacan, entre eles o de excesso pulsional apresentado no seminário sobre o avesso da psicanálise.

O trabalho de orientação no doutorado nos abriu para uma fermentação de questões, que é claro não aparecerão aqui nesse trabalho, mas que ficam para desdobramentos de outros trabalhos, em função da hipótese definida para sustentar aqui e da estratégia de abordagem dessa hipótese.

Uma questão que se impõe, antes de apresentarmos nossa hipótese e como pretendemos sustentá-la, é estabelecer uma diferença entre economia psíquica e economia pulsional. Consideramos dois momentos do discurso freudiano para estabelecermos essa diferença.

Se considerarmos a exposição de Freud sobre o deslocamento de determinada quantidade de excitação pelas vias associativas de uma cadeia de representações, como temos em “A interpretação dos sonhos” (1900), somos levados a dizer que aí Freud está tratando da economia psíquica. Ou, como diz Miller (2005), ao se referir à experiência de Freud com as histéricas, economia inconsciente.

Mas, ao considerarmos o terceiro modo de abordagem da pulsão do discurso freudiano sobre as pulsões de 1915, sublinhamos a concepção da pulsão como exigência de trabalho a articular o somático e o psíquico e esse modo de abordagem mostra que não faz mais sentido falarmos em economia psíquica, e sim em economia pulsional. A pulsão é uma quantidade de força que impele, instiga, exige um trabalho do psíquico a

fim de possibilitar a constituição psíquica e de um corpo.

A concepção de um aparelho psíquico permeado por intensidades atravessa todo o discurso freudiano. Nas convulsões histéricas não se trata de uma lesão do sistema nervoso devido a um processo de degenerescência ou hereditariedade, mas de Eros doente. O que as histéricas colocam em cena são idéias excessivamente intensas ligadas às excitações desprazerosas alojadas no corpo e no psíquico.

Se, antes de 1920, temos uma economia em que o excesso pulsional produzia um colapso no circuito pulsional estabelecido, e exigia como procedimento analítico um trabalho de interpretação para que a representação aprisionada ganhasse outro destino, e o circuito pulsional voltar a funcionar, com a concepção de pulsão de morte sem representante no psíquico, passa a fazer parte da psicanálise freudiana outra economia. Uma economia que desbanca o princípio do prazer e admite a incerteza, a imprevisibilidade e o acaso.

A descoberta da existência de forças pulsionais anteriores à constituição de um circuito pulsional, à constituição narcísica e à organização corporal pôs por terra a idéia da sexualidade como fundamento e verdade do inconsciente e radicalizou com a idéia de que o inconsciente e o corpo são produções ou destinos forjados por uma experiência estranha, que não é a da interioridade psicológica, mas a experiência do fora, de dispersão intensiva.

E se a comunidade psicanalítica não colocou objeção em relação aos conceitos de inconsciente, transferência, repetição, em relação à concepção de pulsão de morte e às inflexões produzidas por esta no discurso freudiano e nas alterações do dispositivo analítico decorrente dessa concepção, a posição adotada pelos analistas vai do estranhamento à recusa total ou então da redução da mesma a algumas formas de presentificação da pulsão de morte apresentadas no discurso freudiano.

A partir da admissão de que a economia pulsional não só atravessa o discurso freudiano de fio a pavio, e de que a partir de 1920, temos como herança de Freud, a concepção de que dependemos fundamentalmente do outro a ofertar possibilidades para que a isca da vida seja mordida, ou seja, de que a economia pulsional é precária, imprevisível e incerta, se impôs a nós como urgência a problematização da economia pulsional em outros discursos, e nossa escolha, incidiu sobre o discurso de Lacan, não

só pela forma como seu discurso nos afeta, mas também pela sua inserção e alcance dentro do campo psicanalítico.

Ao admitir economia pulsional, e não economia psíquica, nós estamos sublinhando o aspecto intensivo da pulsão e a relação desse aspecto tanto com o corpo quanto com o psíquico. Com isso, estamos privilegiando o discurso freudiano da pulsão sem representante no psíquico.

A partir especialmente da leitura do seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, o seminário 11 e da resposta dada nesse seminário a Green sobre o ponto de vista econômico (LACAN, 1964/1998a, p.162) e de outras leituras esparsas do discurso lacaniano impôs-se a nós as seguintes questões: de que forma Lacan articula a pulsão freudiana com a fórmula: “o inconsciente é estruturado como linguagem” (LACAN, 1953/1998b) e com a primazia dada ao significante? Como Lacan insere em seu discurso o além do princípio do prazer, a pulsão de morte e as problematizações econômicas presentes no discurso freudiano? Como a economia pulsional é abordada por Lacan ao dar uma ênfase ao registro do real?

A fim de procurar dar conta dessas indagações, enfim, de problematizar a economia pulsional no discurso de Lacan, recolhemos no discurso freudiano a dimensão intensiva da pulsão de morte e suas formas de manifestações, a compulsão à repetição, o excesso pulsional, a destruição e o silêncio, a tendência ao inorgânico e o retorno ao inanimado.

Das indagações levantadas acima, à medida que um trabalho de leitura sobre alguns seminários e textos de Lacan foi-se realizando, constatamos que a economia pulsional como proposta por Freud constitui-se em um obstáculo para Lacan.

Após algumas problematizações sobre as referências feitas por Lacan às matemáticas e às filosofias da matemática ao longo de seu percurso, impôs-se como hipótese de nosso trabalho, que: ***O obstáculo encontrado por Lacan para inserir economia pulsional em seu ensino deve-se ao projeto que ele abraça e que sustenta ao longo de seu percurso, a saber, o de realizar uma formalização da psicanálise, tendo como ideal o formalismo matemático.***

Essa hipótese contém três proposições. A primeira diz que ***existe um obstáculo no ensino de Lacan em relação à economia pulsional.*** A segunda proposição aborda a

razão desse obstáculo, *realizar uma formalização da psicanálise*. E a terceira é a identificação da formalização que inspirou Lacan, *o formalismo matemático*.

O projeto de formalização da psicanálise está inserido inicialmente na busca de Lacan em atender ao que ele considera a vocação da psicanálise, a de ser uma ciência. Mas, se durante um tempo de seu percurso, essa foi sua pretensão maior, depois o esforço em encontrar uma ciência que inserisse a psicanálise foi sobreposto pelo projeto de formalização da psicanálise. Em sua conferência “Lugar, origem e fim de meu ensino”, afirma a necessidade de fornecer o rigor de uma formalização à experiência analítica.

A manutenção do projeto de formalização foi ocupando cada vez mais espaço nos seminários de Lacan, e em nossas considerações, isso se deve às suas preocupações com a transmissão da psicanálise ou com o ensino da psicanálise, termo que ele passa a usar com mais frequência após 1964.

Estamos utilizando o termo ensino em função do lugar que esse termo ocupa nos escritos de Lacan e seminários, e de sua articulação com o projeto de formalização da psicanálise.

Em “A Psicanálise e seu ensino” (1957), Lacan pergunta “o que a psicanálise ensina e como ensina” para enunciar que há um saber que se deposita na análise e que seria necessário um lugar de ensino para se demonstrar esse saber. E em três conferências, cujos títulos foram “Então, vocês terão escutado Lacan” (1967/2006), “Lugar, origem e fim de meu ensino” (1967/2006) e “Meu ensino sua natureza e seus fins” (1968/2006), Lacan mostra a preocupação com o seu ensino.

“Há um ensino” enuncia Lacan, na segunda conferência. E argumenta que este teve seu lugar na precipitação que se fez sobre a psicanálise num momento de crise, em que os psicanalistas se viram diante da tarefa de repensarem sua prática e a teoria que sustentava essa prática. Refere-se ao ano de 1953 e à cisão no movimento psicanalista francês, do qual ele foi um dos pivôs. Acontece que, nesse momento, ele tinha algo a dizer sobre o inconsciente, a verdade e a prática psicanalítica. E o que ele tinha a dizer ganhou certo alcance e se constituiu em um ensino.

Na conferência “Então, vocês terão escutado Lacan”, Lacan diz que se seu ensino esteve a serviço de dar a Freud outro lugar no mundo, ao fazer isso apoiado

sobre a linguagem, um acontecimento se deu e esse acontecimento tem o seu nome. (LACAN, 1967/2006, p.103-123)

E no seminário *Mais ainda* (1972-1973) chegamos ao que nos fez substituir o termo discurso por ensino, ao encontrarmos Lacan enunciando que o fim de seu ensino “persegue o que se pode dizer e enunciar do discurso analítico” (LACAN, 1972-1973/1996, p.111).

Não pretendemos, e não temos como atravessar aqui todo o percurso realizado por Lacan. Por essa razão, optamos por nos deter especificamente nos momentos que Lacan acolhe a pulsão em seu ensino ou procura responder à questão econômica. A demarcação do trajeto que vamos seguir teve como exigência a aproximação dos textos de Lacan anteriores a esses momentos.

Todo o percurso de Lacan foi movido por uma questão: a técnica ou a experiência analítica. Os temas que problematiza ao longo de seus seminários e em seu livro *Os Escritos* (1998b) estão, em geral, articulados com alguma questão clínica. Assim, se no período da ênfase no imaginário, o tema é a constituição do eu e sua relação com o outro na clínica analítica, no período da ênfase no simbólico é o lugar da fala, da linguagem, das formações do inconsciente na experiência analítica e no período da ênfase no real, o lugar da repetição e do gozo.

A incursão realizada nos seminários do Lacan e nos escritos teve como guia a demarcação já conhecida do percurso lacaniano, por Miller, a saber: o período de 1932 a 1952, considerado como período de seu ingresso na psicanálise e de sua trajetória pelo registro do imaginário; o tempo compreendido entre os anos de 1953 a 1963 e conhecido como retorno a Freud, em que cada seminário é dedicado a uma ou duas teorias freudianas; o período de 1964 a 1974, em que suas teses passam a ocupar o centro de seus seminários; e depois de 1974, considerado por Miller o período de seu ensino propriamente dito.

Não pretendemos atravessar aqui todo o percurso realizado por Lacan, mas nos determos especificamente nos momentos em que Lacan acolheu a pulsão em seu ensino ou que a questão econômica foi objeto de suas indagações.

Partindo da demarcação feita por Miller no ensino de Lacan, realizamos um corte no período delimitado por ele de retorno a Freud, pois se afigurou para nós uma mudança nas posições de Lacan frente à temática do pulsional.

No ano de 1960, Lacan enfrenta a problemática pulsional em três textos: “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache”, “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” e em “Posição do inconsciente”, além do seminário sobre a ética da psicanálise, e quatro anos depois dá a pulsão o estatuto de conceito fundamental da psicanálise.

Assim, nosso trabalho de leitura sobre a economia pulsional no ensino de Lacan se fez sobre a demarcação de quatro tempos compreendendo o período que antecede ao seu ensino até o seminário mais ainda. Essa demarcação se reflete na apresentação do primeiro capítulo e, de uma forma geral, na distribuição dos tópicos dos capítulos seguintes.

Optamos por um trabalho de leitura dada a delimitação do percurso nos textos e seminários de Lacan, em detrimento de estabelecer uma conversação entre o discurso de Lacan e outro discurso psicanalítico ou filosófico. E também em função do que se afigurou com o termo ensino de Lacan e da necessidade de mostrar, nesse ensino, a presença do projeto de formalização da psicanálise.

No primeiro capítulo desse trabalho, abordamos como a pulsão freudiana se faz presente no ensino de Lacan no tempo que antecede ao seu ensino e no tempo do retorno a Freud que distribuímos em dois momentos. Delimitamos, como primeiro momento do ensino, o da inserção da psicanálise freudiana no mundo dos desejos, e o segundo, quando as questões pulsionais tomaram o cerne de suas problematizações. O terceiro momento, o da admissão em seu ensino da pulsão como um conceito fundamental da psicanálise.

No segundo capítulo, nos voltamos para a articulação entre o ensino de Lacan e as filosofias da matemática, tendo em vista nossa hipótese, e a necessidade de situar os desdobramentos do termo formalização no ensino de Lacan, identificando, no que foi possível, a que formalismo matemático Lacan se refere em seus textos e seminários.

No terceiro capítulo, apresentamos a leitura da repetição no ensino de Lacan, acompanhando a relação por ele estabelecida entre ela e o significante. E, no quarto e último capítulo, abordamos como a problemática das intensidades pulsionais foi tratada por Lacan.

Capítulo 1

Lacan e a pulsão freudiana

Foucault tece em *Os anormais* (2001) como a convulsão histérica foi considerada fenômeno patológico merecedora de tratamento médico. Em sua análise esboça como o processo de medicalização desenvolvido durante o século XIX, apoiado nas patologias mentais, substituiu a pastoral da confissão do século XVII, que considerava a carne como fonte de todos os pecados e males do homem. Esse processo encontrou seu fundamento na articulação entre moral e razão. Para o saber médico da época, toda manifestação de comportamento sexual que não se adequasse ao padrão de reprodução sexual dos animais - o instinto sexual - era um desvio decorrente de uma perversão ou de um processo de degenerescência ou de hereditariedade.

Rompendo com esse saber, Freud (1893-1895) aborda a convulsão histérica, por outro viés. Não se trata de um desvio do comportamento sexual, mas de um sofrimento decorrente de um conflito psíquico. Retoma a tradição grega, segundo Birman (2001), para dizer que o sofrimento em jogo na convulsão é decorrente do aprisionamento de Eros.

Além disso, numa ruptura com o discurso das ciências sexuais do início do século XX, Freud enuncia, em seu artigo “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), que o homem não tem um mapa prévio para agir no mundo. Também não tem como objetivo a satisfação da necessidade, aliás, poderia passar ao largo de algumas delas. A existência humana, não pode ser pensada a partir do campo do instinto, como pensava os saberes da época, mas regulado por forças, forças pulsionais, que estão submetidas a uma economia de prazer e desprazer. O que o leva Freud ([1895], [1915a], [1920]) a enunciar uma dinâmica e uma economia pulsional é seu olhar sobre desamparo, a insuficiência e a dependência do humano de outro lhe oferecer objetos de satisfação para poder existir.

Em seu artigo “Três ensaios sobre a teoria sexual” (1905), Freud realiza um corte entre instinto e pulsão ao expressar que a sexualidade humana é infantil e perverso-polimorfa. Infantil por que marcada por uma incompletude, por uma parcialidade, por uma insuficiência não resolvível com uma organização libidinal. Perverso-polimorfo

por que sua forma de funcionamento se funda na relação com o outro sem obedecer à ordem da natureza, e em como, nessa relação, se constitui uma gramática erótica. Dessa forma, o discurso freudiano contrapõe-se ao que a ciência sexual da época considerava como perversões no quadro das aberrações sexuais.

A diferença entre considerar o homem guiado apenas pelos instintos e considerar o homem afetado por forças pulsionais decorre de uma posição política, do uso de uma grade de leitura. Freud (1905) não só realiza uma desconstrução de como os saberes da época abordava a ordem sexual, como introduz através da concepção de pulsão outra abordagem da sexualidade humana.

Se McGrant (1986) defende a tese de que o discurso freudiano da primeira tópica foi forjado, tendo como base a herança política, filosófica e o contexto social e político daquela época, Birman, em seus textos, estende essa tese ao defender em seus trabalhos que ambas as tópicas psíquicas inventadas por Freud, com sua dinâmica e economia, pressupõem uma organização política e social.

Podemos dizer com Birman (2001), que a primeira tópica é forjada tendo como caldeirão cultural uma moral sexual civilizada e o desejo de Freud (1908) de fazer ciência. Em conformidade com a tese iluminista de que, através do progresso científico, o homem poderia alcançar o bem-estar econômico, social e familiar, o discurso freudiano, ao mesmo tempo em que, realiza várias rupturas com os saberes da época, mantém-se filiado a pensar uma economia pulsional centrada na tensão dos imperativos de uma erótica e de uma moral sexual civilizada. E, além disso, busca inventar uma experiência na qual o sujeito possa tecer um campo de possibilidades para si, tendo como ideal a perfeição e a completude.

A segunda tópica freudiana tem como caldeirão cultural, os conflitos nacionais que se espalhavam pelo mundo e a Primeira Guerra Mundial. Com um espanto intenso diante da barbárie que uma civilização é capaz de cometer, Freud antecipa ao desenvolvimento da segunda tópica a enunciação da existência de uma pulsão sem representante no psíquico – a pulsão de morte. Vale destacar que se, desde o início, as excitações e intensidades estão presentes no discurso freudiano, a apresentação de uma tópica antecede a elaboração da economia pulsional. Mas, a partir do artigo “As pulsões e seus destinos” (1915a) o centro da problemática freudiana passa a ser a economia pulsional. Essa mudança no pensamento freudiano pode ser evidenciada em vários

momentos do discurso freudiano, sobretudo, após a concepção de pulsão de morte, em que Freud ([1920], [1923]) deixa claro que a constituição da tópica psíquica passa a depender fundamentalmente dessa economia.

Com isso, o discurso freudiano fere mortalmente a exigência de pensar a possibilidade de uma ordenação contínua da existência humana. Analisando o progresso científico, as religiões, enfim, visões de mundo criadas pelo homem para lidar com seu desamparo, mas postulando um além do princípio do prazer, Freud (1930 [1929]) põe em jogo outra espécie de descontinuidade, uma descontinuidade abismal, para a qual não há possibilidade de reversão, dado que ela é constitutiva da existência. Resta a nós descobrir como lidar com essa forma de ser e estar no mundo – como seres finitos, incompletos e imperfeitos (BIRMAN, 2001, p. 241).

Freud (1920) desloca-se, na perspectiva de Birman (2006), de uma tradição vitalista para uma tradição mortalista, inserindo a dimensão trágica da existência humana na psicanálise. Assim passa de uma concepção de psiquismo fora do somático, que não se reduz à consciência, se sustenta no conflito e é atravessado por intensidades, para uma concepção de um psiquismo e um corpo dependendo das incidências do outro sobre um organismo para que o caminho da vida seja inaugurado.

Sustentando essas concepções do psiquismo Freud propõe primeiro o dualismo, pulsão sexual e pulsão de auto-conservação, sendo esta última logo substituída pela pulsão do eu, enquanto não havia delimitado as especificidades dessas forças pulsionais (FREUD, [1905], [1914]). Mas, em 1920 substitui pelo dualismo, pulsões de vida e pulsões de morte.

Se, no discurso freudiano da histeria, as intensidades são reguladas por uma economia erótica, no discurso após o além do princípio do prazer, para além dessas intensidades em jogo, mostra a descoberta da existência de outras intensidades. São intensidades puras, que se encontram dispersas, pois não deixaram traços, aparelho sem aparelho, pura afetação, apontando para a exigência de repensar a economia pulsional.

Com essa descoberta, o termo *trieb*, cuja tradução é pulsão, que já fazia parte do discurso freudiano para dar conta da especificidade do homem moderno, passa a ganhar destaque nas problematizações freudianas.

Segundo o *Dicionário comentado do alemão de Freud* (1996), o termo *trieb* é um termo antigo da língua alemã, que se insere num campo de polissemias. Pode designar, entre outros sentidos:

“... é algo que propulsiona, impele ao movimento, uma força poderosa e irresistível” (Hans, 1996, op. cit. 339).

“... a força externa no momento em que afeta o sujeito e o efeito desse contato ao nível interno e íntimo no sujeito quando a fonte externa é incorporada. É algo que se manifesta dentro do sujeito no nascedouro.” (Hans, 1996, op. cit. 340)

No discurso freudiano de 1915, a pulsão é inscrita como um conceito fundante da psicanálise para dar conta de experiências de excitações que acometem o filho do homem e podem possibilitar ou não o funcionamento do psiquismo e de um corpo pulsátil. A partir de 1920, o que se encontra em jogo são forças pulsionais, sem representantes no psíquico, que revelam a precariedade do equilíbrio psíquico.

Há uma mudança na forma como a pulsão é abordada. Se, em 1915, Freud procura dar à pulsão o estatuto de conceito científico, tomando termos da física matematizada, em 1920, abandona essa exigência ao trazer a concepção de pulsão de morte. Essa linguagem científica não o atrai mais para construir seu arquivo sobre a experiência analítica e a sua leitura da existência humana de seu tempo.

A descoberta da existência de forças pulsionais anteriores à constituição de um circuito pulsional, à constituição narcísica e à organização corporal põe por terra a idéia da sexualidade como fundamento e verdade do inconsciente e radicaliza com a idéia de que o inconsciente e o corpo são produções ou destinos forjados por uma experiência estranha, que não é a da interioridade psicológica, a experiência do fora, de dispersão intensiva.

E se a comunidade psicanalítica não coloca objeção em relação às concepções de inconsciente, transferência, repetição, em relação à concepção de pulsão de morte e às inflexões produzidas por esta no discurso e nas alterações do dispositivo analítico proposto por Freud, a posição adotada pelos analistas vai do estranhamento à recusa total ou redução da mesma a algumas das formas apresentadas no discurso freudiano de manifestação do pulsional.

O propósito deste capítulo é realizar uma leitura sobre os encontros de Lacan com a pulsão freudiana em alguns de seus escritos e nos seminários em que ele aborda o conceito de pulsão, de repetição e de pulsão de morte.

Tomamos como ponto de partida no desenvolvimento desse capítulo a noção de estágio de espelho, central no discurso lacaniano inicial que antecede ao que ele delimita como o seu ensino. Depois seguimos pelo período conhecido como “o retorno a Freud”, de 1953 a 1963, cuja fórmula básica é “o inconsciente é estruturado como linguagem” (1953/1998b), marcando nesse intercurso uma inflexão com a introdução do gozo da transgressão e sua articulação com o real. E depois, nos aportamos na admissão da pulsão como um dos conceitos fundamentais da psicanálise.

1.1. Um não querer saber da pulsão

O discurso lacaniano inicial tem como noção central o estágio do espelho, objeto de sua primeira intervenção na psicanálise. Tal noção e os termos a ela ligados – identificação, imagem, alienação e outros – aparecem praticamente em todos os textos escritos por Lacan, que compõem esse período, e são frutos de suas comunicações nos congressos de psicanálise.

A fim de pensarmos sobre a economia pulsional no ensino de Lacan, julgamos importante realizar uma leitura de alguns textos dos *Escritos* (1998b) que antecedem ao que ele delimitou como início de seu ensino, para ir ao encontro da forma como a pulsão aparece no discurso lacaniano centrado no registro do imaginário. Dentre os textos escritos, elegemos: “Para além do Princípio da realidade” (1936), “O estágio do espelho formador da função do eu tal como nos é dado pela experiência psicanalítica” (1949), “Formulações sobre a causalidade psíquica” (1946) e “A agressividade em Psicanálise” (1948).

Com esses textos, Lacan faz sua entrada na psicanálise - a partir de um enfrentamento constante com os discursos filosófico e psicológico que se encontravam às voltas com a problematização do eu, do estatuto da consciência, da gênese da loucura e das formas de conhecimento do homem. Uma entrada que se faz já marcando posição,

mostrando a que está se propondo: realizar uma limpeza no discurso psicanalítico e enfrentar conceitualmente os discursos da filosofia e da psicologia sobre o eu.

Ao dizer que sua entrada na psicanálise foi feita “com uma vassourinha que se chamava estádio do espelho” (MILLER, 1987, p.16) e ao apontar, como direção de seu programa inicial de trabalho, uma “exegese dos documentos freudianos” (LACAN, 1936/1998b, p.77), Lacan mostra como foi seu posicionamento em relação à abordagem da segunda tópica freudiana por outras disciplinas e pela segunda geração de psicanalistas franceses.

Além disso, se, por um lado, valoriza e considera a técnica freudiana revolucionária por admitir em seu campo uma subjetividade descentralizada, cuja constituição se dá a partir da relação com o outro, por outro lado, considera que há no discurso freudiano formulações e teorias que dão margem a um obscurantismo e que precisam ser varridas da psicanálise, a fim de limpar o terreno, e mostrar o que há de rico e ousado nas descobertas freudianas. Refere-se, em especial, a teoria das pulsões ou dos instintos. Sua preocupação, desde seus primeiros trabalhos, é realizar uma reordenação lógica do discurso freudiano visando propiciar ao mesmo uma argumentação demonstrativa¹, pois considera que lhe falta o rigor e a clareza necessários de uma disciplina científica.

Nos textos que antecedem ao seu ensino, Lacan lança suas críticas à psicologia associacionista (idem, p.80-82), denuncia a restauração e a autonomia da consciência realizada pela filosofia existencial (1949, p.102), questiona a validade dos modelos organo-dinamicistas e mecanicistas para explicação da loucura (1946, p.178) e enfrenta as concepções do behaviorismo sobre o comportamento agressivo através da demonstração de cinco teses sobre a agressividade. Nessas teses, Lacan enuncia o papel da agressividade na constituição subjetiva e na experiência analítica (1948, p.105).

Acompanhemos um pouco o percurso de Lacan, destacando com que teorias ou sistemas ele está se contrapondo, demarcando se algo do pulsional se faz presente nesse percurso e como.

1. Aqui, e em vários momentos de seu percurso, Lacan toma o termo demonstrar ou uma variação deste, mas sem realizar uma demonstração como se faz na matemática. Entendemos que para ele seria no sentido de potência matemática, como diz Davis e Hersh atribui, uma potência que confere o rigor da razão sobre as confusões que a intuição pode remeter. (DAVIS & HERSH, 1985, P.180)

Em “Para além do princípio de realidade” (1936), Lacan estabelece uma oposição à abordagem da subjetividade pela psicologia associacionista. Denuncia a exclusão que esta faz da subjetividade e a redução da imagem à função da ilusão ao decompor as funções psíquicas através do artefato de laboratório. Além disso, mostra que seria somente a partir da ruptura da série de assujeitamentos na qual o sujeito se encontra alienado que a consciência de si poderia advir e isso se daria por uma experiência ética e não por meio de cognição, como pensava a psicologia. Sua posição é taxativa - presas a um cientificismo ou a um academicismo, tanto a psicologia associacionista como a medicina mental estava desprezando a realidade psíquica e, conseqüentemente, o lugar da linguagem e a intenção como ela é transmitida numa relação (LACAN, 1936/1998b, p.81-86).

Ao manifestar suas intenções na experiência analítica, o sujeito mostra, diz Lacan, sua conduta ao analista, e o que nela atua - sua própria imagem. Nessa experiência, o valor objetivo não se encontra no uso de uma referência fixa no sistema observado como requerem as ciências positivas, mas no próprio movimento subjetivo em que o sujeito revela as imagens com as quais se identifica, e que constituem o drama de seus conflitos (idem, p.89).

Para abordar como se constitui a realidade das imagens e as formas de conhecimento do homem, Lacan foi beber na leitura kojéviana do Hegel da fenomenologia do espírito. Na dialética hegeliana do senhor e do servo, a relação entre eles é uma relação assimétrica, marcada por uma ameaça de morte constante, de negação dialética, que somente poderia ser subvertida mediante o trabalho de fragmentação da unidade constituída e de reconhecimento de si. Com essa leitura, Lacan propõe uma nova teoria do sujeito tendo como ponto de partida a noção do estádio do espelho, de Henry Wallon, trazida para a psicanálise sob outro escopo de apreensão, a partir de sua interpretação das formulações freudianas sobre o narcisismo e a pulsão de morte.

Menezes (1991) evidencia que Wallon centra sua pesquisa em responder, a partir da observação dos bebês, como, dadas as suas condições biológicas ao nascer, se desenvolveria a noção de corpo e como, sobre essa matriz, ocorreria o desenvolvimento da inteligência e da consciência.

Ao introduzir a expressão “estádio do espelho” na psicanálise, Lacan faz questão de assinalar que suas inferências do estágio do espelho como formador do eu não decorriam da observação, mas de um trabalho intelectual e da experiência psicanalítica (LACAN, 1949/1998b, p.96). Na sua perspectiva, a insuficiência biológica apresentada pelo bebê mostra duas necessidades lógicas - a mediação do outro e a admissão da lei. A mediação do outro possibilita ao bebê atravessar provas, e construir próteses para garantir sua sobrevivência no mundo dos homens. E acrescenta que, se a prova do espelho é base de sua constituição subjetiva e de sua inserção no registro do imaginário, a admissão da lei é condição necessária para sua entrada na ordem simbólica e, conseqüentemente, no mundo do desejo. Caso contrário, o sujeito fica privado de sua autonomia, fica como servo curvado diante do senhor.

O bebê humano apresenta não só uma prematuridade em seu aparelho neuronal, continua Lacan, mas também uma incapacidade motora devido à falta de controle de sua marcha e da impossibilidade de se colocar nos primeiros meses de vida numa postura ereta. Imerso em um estado de indiferenciação, sem delimitação entre o dentro e o fora, o eu e o outro, pois que eu ainda não há, nem a noção de espaço, o bebê depende do enfrentamento com o espelho, ou melhor, com a máquina de reflexão especular para sair da dispersão corporal e do caos pulsional em que se encontra. Nesse jogo dramático frente ao espelho, ele cai no engodo da identificação espacial e antecipa com essa queda uma imagem de si. Importante encontrar, nessa queda, o olhar e o assentimento do outro. Mas se, por um lado, essa queda é necessária, pois ela é a prova pela qual o homem tem de passar para que um eu possa vir a se constituir, por outro lado, ela o coloca, afirma Lacan, num lugar mortífero, já que ele cai capturado no reflexo especular.

Para sustentar essa precipitação necessária à constituição do sujeito, Lacan recorre à dialética do senhor e do servo de Hegel. Para ele, nesse embate dialético, o bebê é identificado com o servo e a mãe com o senhor. Desse lugar, a mãe oferta imagens unificantes para que uma organização corporal possa ser prefigurada e uma unidade chamada eu, ainda que precária, possa vir a se constituir. O preço a ser pago é a emergência do sujeito numa experiência de alienação. Para se libertar dessa alienação, postula Lacan, faz-se necessário uma experiência ética.

Com a noção de estágio do espelho, o discurso lacaniano abre o caminho para a sua primeira concepção da técnica psicanalítica. Lacan recusa pensá-la como um

experimento científico, delimitando que não se encontra no campo da psicologia. Apresenta assim a técnica como uma experiência dialógica entre o paciente e o analista, que deve operar sobre dois registros: o da interpretação e o da transferência. O paciente deve mostrar ao analista, através de sua conduta, a forma como os complexos familiares foram se inscrevendo no psíquico - a imagem do pai, da mãe, do rival, o reflexo de si e de outros que formam a imagem que ele tem de si e o explica, mas que ele as ignora. Daí, pelo esclarecimento e manejo da transferência, o analista possibilitaria ao paciente tomar consciência de uma unidade imaginária cujos efeitos ele experimentava apenas como imagem refratária de si.

Vale sublinhar que a temática considerada por Lacan, nesse período, é também dirigida em função das questões advindas do fazer psicanalítico. Há uma preocupação constante de Lacan em todos os textos aqui considerados, que é apresentar a sua concepção da prática psicanalítica. Não se trata de uma leitura e uma interpretação das formas do fazer psicanalítico como apresentadas no discurso freudiano, dado que esse foi pensado a partir da histeria, mas da apresentação de um novo fazer tomando a estrutura paranóica como base. Como sabemos, Freud é reticente em relação à experiência psicanalítica com a psicose, enquanto Lacan, além de não hesitar em estreitar essa via, considera a organização subjetiva e a forma de conhecimento do homem, ambas originariamente paranóicas. (LACAN, 1948/1998b, p.117)

Para sustentar sua afirmação da paranóia como forma de organização subjetiva o recurso de Lacan é o fenômeno chamado por Bühler de transitivismo. Esse fenômeno ocorre na fase primordial de captação pela imagem do outro e consiste na atribuição feita pela criança à outra criança, que esteja na mesma ou numa faixa etária próxima, do que ela fez. A criança não faz distinção entre ela e a outra criança, refere-se a si como ela, bate na outra criança e diz que foi a outra que bateu nela. Assim, a dialética do espelho revela, nesse embate especular em que o sujeito se vê capturado por uma imagem estranha e ao mesmo tempo sua, um tipo específico de defesa – a projeção, defesa própria da loucura paranóica e, também, nessa alienação no outro, a estrutura fundamental da loucura (LACAN, 1946/1998b, p.179-194).

Em suas reflexões sobre a paranóia, Lacan se opõe as concepções organodinamicistas sobre a origem da loucura de Henry Ey. Aponta, em “Formulações sobre a causalidade psíquica” (1946), a falha encontrada tanto nas concepções deste como

também nas concepções mecanicistas da doença mental. Ambas consideravam o delírio como uma perturbação decorrente de um comprometimento orgânico, e não como um fenômeno de significação, e ambas procuravam explicar a doença mental por um déficit nos processos de desenvolvimento orgânico.

Lacan elabora, então, algumas teses psicogenéticas sobre o funcionamento psíquico para mostrar que tanto as atividades psíquicas dos neuróticos comuns como todas as perturbações mentais resultariam de uma causalidade psíquica fundada na formação da imago (idem, p.189). Segundo sua perspectiva, as primeiras escolhas identificatórias formam uma série psicogenética capaz de assegurar a relação com o seu semelhante. E não se trata na sua concepção da elaboração de um desenvolvimento psicológico paralelo ao desenvolvimento fisiológico, mas de uma constituição subjetiva tendo início numa experiência de alienação no outro (idem, p.189). O eu, em sua concepção, não é a instância central da personalidade, como também não é passível de síntese ou uma adaptação à realidade de modo a dominá-la através de sua força. O eu é um conjunto de identificações imaginárias advindos da relação com o outro, em que as intenções agressivas se fazem presentes. Lacan faz, nesse período e em outros, uma oposição contundente à abordagem do eu realizada pela psicanálise norte-americana, que procurava unificar a segunda tópica freudiana em torno da categoria de instância, e dava ao eu um lugar central.

Ao bater-se de frente contra as respostas dadas, durante a primeira metade do século XX, pela psicologia e pela filosofia à problematização do eu e da consciência, Lacan mostra o divisor de águas entre as duas disciplinas em relação a essa temática e sua interpretação do discurso freudiano. Enquanto a filosofia e a psicologia buscam restaurar a consciência e o eu como totalidades, o discurso freudiano segue outra direção, mostra Lacan, pois introduz a descentralização do eu, a concepção de narcisismo na psicanálise e a noção de pulsão de morte.

No discurso freudiano, o termo narcisismo é desligado de sua referência patológica, para ser inserido na psicanálise como uma das formas de organização libidinal. O narcisismo surge como numa problemática metapsicológica que concerne à experiência psicanalítica, para dar conta de como se passaria da dispersão do autoerotismo para o surgimento do eu. O eu aparece, então, como destino dos investimentos libidinais realizados pelo outro.

Através de estratégias de investimento no organismo do infante, o imaginário materno dá a ele uma existência, uma corporeidade e a possibilidade de um lugar com certa autonomia no mundo. Sem esse investimento do outro, o bebê humano não tem condições de sobrevivência biológica e psíquica. É o investimento do outro que possibilita transformar as excitações que acometem o infante em pulsações. É pela sedução do outro que o movimento para a descarga, para a eliminação de toda a excitação que acomete o organismo do bebê pode se desviar dessa tendência para zerar a excitação, e assim abrir o arco da vida, o caminho da constituição de um eu e de um corpo unificado.

Ao trazer para o seu discurso sobre a pulsão de morte a prematuridade biológica da espécie humana e colocar o desamparo como uma das marcas do homem da modernidade, presente não apenas em seu nascimento, mas ao longo de seu existir, Freud não só radicaliza as teses formuladas sobre o eu e o corpo em 1914, no seu artigo sobre o narcisismo, como possibilita a hipótese, diz Menezes (1991), de que não há narcisismo sem pulsão de morte. (MENEZES, 1991, p.59)

Para Lacan, mais que a noção de libido, o obscurantismo presente no discurso freudiano que retirava a possibilidade dele ser considerado um discurso científico, encontrava-se nas formulações sobre a pulsão e para o que essas formulações apontam - a relação entre natureza e cultura. Razão que o leva a pensar a formação do eu, o narcisismo, a partir do estágio do espelho, deixando de lado o auto-erotismo. Em sua perspectiva, a ciência mostrava a cada passo de seu desenvolvimento que não havia natureza do homem a não ser em sua relação com outro homem. Ou seja, mostrava um corte entre o campo da natureza e o campo da cultura. (LACAN, 1936/1998b, p.90)

Mas Lacan não se encontra só em sua estratégia frente à economia pulsional freudiana. Em “Para além do Princípio da realidade” (1936), apresenta a afinidade do pensamento de Politzer em sua psicologia concreta com o seu, em relação à economia pulsional.

Segundo Politzer e Lacan deveria ser feito um corte no discurso freudiano, separando de um lado as formulações sobre a prática interpretativa e, de outro lado, a metapsicologia freudiana, formulações que poderiam ser dispensadas no desenvolvimento de qualquer psicologia científica, pois essas formulações utilizam, diz

Lacan com Politzer, uma idéia energética pré-moderna, inadequada para uma ciência moderna (idem, p.94)

Ora, do que apresentamos até agora podemos dizer que, se os processos de subjetivação no discurso freudiano são sempre considerados pela via da pulsão, no discurso lacaniano, nesse momento de prevalência do registro imaginário, os processos de subjetivação são considerados pela via da imagem e das tendências agressivas. Claro que podemos entender esse encaminhamento, pois o discurso freudiano sobre a pulsão traz um problema sério para Lacan dada sua pretensão, nesse momento que antecede ao seu ensino, em fazer da psicanálise uma ciência objetiva. Se for relevante destacar que ele não se refere à ciência positiva, cujo modelo de objetividade excluía o sujeito e eram fundadas na observação experimental, é relevante também lembrar que a descoberta das intensidades pulsionais sem representantes no psíquico não só leva Freud a desbancar a soberania do princípio do prazer como também afasta ainda mais o seu discurso de atender às exigências de cientificidade.

Desse modo, se muitas das formulações freudianas sobre a pulsão de morte tornam difícil, para Lacan, desenvolver uma teoria científica sobre a economia pulsional, a agressividade presente no discurso freudiano da pulsão de morte e na sua experiência clínica com a paranóia constitui-se o achado para abordar o papel da agressividade na economia psíquica. (LACAN, 1948/1998b, p.104)

Através de cinco teses Lacan apresenta como a partir da manifestação da agressividade na experiência analítica pode inferir o papel da agressividade na constituição subjetiva, na formação das neuroses e no mal estar da civilização. Extraímos de fundamental, nesse texto, “Agressividade em psicanálise” (1948), o esforço de Lacan em mostrar a cientificidade da psicanálise tomando a prática analítica como uma experiência que permite a verificação dos seus conceitos. Em suas teses procura assegurar que:

- o conceito de agressividade pode ser verificável por meio da experiência analítica, e conseqüentemente atender ao requisito de uma generalização (por recorrência, sim, mas não deixa de ser uma generalização);
- o conceito de agressividade permite demonstrar a eficiência das modalidades de agressividade por meio da prática analítica, além das razões que justificam a técnica

analítica e o modo objetivo e conceitual de abordar o fenômeno da agressividade e sua inserção na neurose moderna e no mal estar da civilização.

- o conceito de agressividade permite demonstrar, também, que a intenção agressiva pode ser abordada por uma via objetiva, como tendência agressiva e, assim, atender às exigências de uma metapsicologia científica.

Seguindo esse caminho de inserção de um conceito científico de agressividade na psicanálise Lacan defende a necessidade de articular a dimensão subjetiva e a agressividade na experiência humana. Fica claro, em nosso entender, que a importância desse texto para Lacan reside mais em sua oposição aos behavioristas dos anos 30 e 40, que estavam teorizando sobre o comportamento agressivo, do que em relação a uma aproximação com o que poderia ser da ordem do pulsional.

Em suas teorias, Miller, Dollard e outros behavioristas defenderam que “toda conduta agressiva é consequência de uma forma de frustração”. A relação entre frustração e agressão foi desenvolvida tendo como referência teórica o discurso freudiano inicial sobre a agressividade, antes do conceito de pulsão de morte. (PENNA, 1982, p. 62)

Lacan mostra, em “Agressividade em Psicanálise” (1948), a mutilação realizada pelas psicoterapias baseadas no behaviorismo ao desprezarem a dimensão subjetiva e as fantasias inconscientes inerentes na agressividade humana. E conclui, dizendo que, a técnica analítica mostra algo que os filósofos não esperavam: não há renúncia da intenção agressiva na experiência dialógica. A partir desse desenvolvimento, propõe como condição para análise a transferência negativa. Vale ressaltar que a experiência clínica inicial de Lacan se fez com pacientes paranóicas. Provavelmente, essa experiência o tenha levado a conceber o trabalho do analista como um trabalho dialético cujo ponto de partida é a indução de uma paranóia dirigida, sem atacar o eu do paciente de frente. Com isso, pondera Lacan, as intenções agressivas do paciente podem emergir na situação analítica e por em cena imagens mais ou menos arcaicas que, ao serem confrontadas, podem permitir ao analisando sair da posição servil de assujeitado. Para isso, faz-se necessária a sublimação do desejo de morte do senhor. Seguindo essa direção, nessa época da ênfase no registro do imaginário, a prática analítica foi concebida como sendo atravessada por uma rivalidade mortal. Faltava-lhe a proposta do momento seguinte, a função pacificadora da palavra.

1.2. Freud no mundo do desejo

De que trata a experiência psicanalítica? Quais são os conceitos básicos da psicanálise e como eles se articulam com a experiência? Com essas e outras questões, Lacan (1953) inicia um movimento de contestação e enfrentamento da psicanálise praticada, no início dos anos 50 do século passado, denunciando os desvios realizados em relação à fala e à obscuridade de seu campo teórico, pelos psicanalistas que vieram após Freud.

Frente às concepções teóricas e clínicas pela psicanálise norte-americana e pela psicanálise inglesa, Lacan aponta que a primeira fez da prática analítica uma experiência de mestria e de reforço do eu e a segunda fez da psicanálise uma pedagogia materna ao valorizar os fenômenos pré-verbais. Além disso, denuncia que o inconsciente estava sendo associado pelos psicanalistas da segunda geração aos antigos ecos da filosofia, como a negatividade, ou as idéias místicas da psicologia da compreensão. Esse não é o inconsciente da psicanálise, cuja originalidade da concepção freudiana estava em tratá-lo como linguagem.

Diante desse quadro, Lacan em “Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise” (1953) propõe aos psicanalistas o retorno a Freud, principalmente o Freud dos artigos “A interpretação dos Sonhos” (1900), “A psicopatologia da vida cotidiana” (1901), “Os chistes e sua relação com o inconsciente” (1905), para extrair daí o lugar da fala e do seu lugar na prática analítica. Diferenciando a palavra em palavra plena e palavra vazia, Lacan diferencia também o registro do simbólico do registro imaginário. Pois, associa a palavra plena à ordem inconsciente e a palavra vazia às identificações imaginárias. Enquanto concebe a palavra plena como a palavra endereçada ao outro, portadora do desejo daquele que fala e, conseqüentemente, de sua verdade, considera como palavra vazia àquela que se dá no plano do eu.

Considerando necessário dotar a psicanálise do rigor da razão científica para que ela não se perca pelo reino da magia, da ciência psicológica ou da religião, Lacan convoca aos psicanalistas a buscarem em outras disciplinas, especialmente, lingüística, lógica, antropologia, filosofia e matemática, os recursos necessários para pensar sua prática e encontrar os conceitos que a sustente.

Mas, ao recolher de outros saberes conceitos, fórmulas, teses, equações, enfim instrumentos conceituais para a sua leitura do discurso freudiano, não há nenhuma preocupação de Lacan de fidelidade para com a teoria ou sistema de origem.

Assim, realiza a primeira desmontagem no conceito de unidade lingüística de Saussure. Retira a elipse e as flechas que estabeleciam uma relação de dependência entre o significante e o significado. Separa significante de significado, inverte a disposição e dá primazia ao significante. Claro, já que o que lhe interessa introduzir na psicanálise é uma concepção de linguagem feita basicamente de significantes, símbolos que remetem a outros símbolos, e estabelecer como função do analista ser um praticante da função simbólica.

Utilizando-se de uma linguagem de combate nesse texto de 1953, Lacan precisa: a pulsão freudiana deu margem a confusões que levaram à análise das resistências e não deve fazer parte da prática psicanalítica. Justifica sua recusa afirmando que Freud situou a pulsão em uma categoria secundária e hipotética. Mais adiante, nesse mesmo texto, afirma que a fala decorrente da satisfação, o objetivo da pulsão para Freud, pode degradar a função da linguagem. Consequentemente, o que Lacan assinala sobre a fala é que não é qualquer fala que interessa à experiência analítica, mas a fala verdadeira, advinda do discurso transindividual do sujeito e que se encontra em outro lugar devido à ação da censura.

Para Lacan, essa era a originalidade de Freud, fundar uma prática em uma experiência de fala endereçada ao outro, que, ao pescá-la, possibilita o estabelecimento de uma continuidade discursiva. E enuncia que a satisfação da fala pode degradar a função da linguagem. Assim, se por um lado, Lacan (1953) segue a direção dada pelo discurso freudiano em relação ao lugar da fala e do inconsciente, por outro lado descarta, como assinala Miller, o que poderia ser um capítulo sobre a relação entre pulsão e fala ou entre pulsão e linguagem ou entre significante e gozo. (MILLER, 2005, p. 45)

Ainda segundo Miller, em nome do simbólico e da catedral da intersubjetividade, como ele chama a teoria lacaniana sobre a subjetividade, Lacan proíbe a entrada da pulsão durante um período nessa catedral, para depois admiti-la através da trilogia necessidade, demanda e desejo. Para ele, o banimento da pulsão freudiana justifica-se

na forma como ela estava sendo interpretada pelos analistas posteriores a Freud (idem, p. 49, 50, 56)

A pergunta que se coloca na escrita dessa tese é se toda a luta empreendida por Lacan com uma insistência ímpar, e que deu à psicanálise outro lugar no mundo, foi decorrente dos desvios ou falta de clareza dos analistas que vieram após Freud. Ou se não foi decorrente também de um repúdio ao mundo das intensidades, para a qual o projeto de formalização se apresentou como uma boa estratégia.

No seminário *O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica* (1954-1955), Lacan avança na via aberta por ele para precisar o que é a psicanálise e a especificidade da experiência analítica. Nesse momento, a questão básica é a noção de eu que reaparecia na psicanálise orientando a prática de alguns psicanalistas.

Lacan faz críticas aos psicanalistas de origem européia que, em solo americano, em função da guerra e sob influência dessa cultura, estavam empregando uma noção de eu estranha ao discurso freudiano e realizando em sua prática de análise o reforço do eu, conduzindo com isso a psicanálise para o campo da psicologia. Era necessário, para Lacan, demonstrar que a psicologia do ego de Hartmann, Lowenstein, Kriss e Erikson não era psicanálise. Esses psicanalistas, ao tomarem como referência a segunda tópica freudiana, deturparam o discurso freudiano do eu ao fazerem do eu a instância central do psiquismo, o núcleo do ser, e reduziram a prática analítica à análise do eu. Seguiram outro caminho diferente da direção apontada por Freud. (LACAN, 1954-1955/1985, p.62,195-198,262)

E é para enfrentar esse encaminhamento terapêutico, que Lacan retoma o discurso freudiano do narcisismo, que rompe com a possibilidade de qualquer leitura unificante e totalizante do eu e com a possibilidade de fazer da experiência analítica uma prática adaptativa, de busca de normalização.

Um dos criticados por Lacan exerceu grande influência no campo da psicologia do desenvolvimento, sobretudo do desenvolvimento adolescente. Encontramos no seminário 2, Lacan denunciando o mau uso feito por Erikson do sonho de Irma para estabelecer uma diferença entre um indivíduo normal e um indivíduo original, e entre uma identidade negativa e uma identidade positiva. Nada mais estranho à psicanálise freudiana.

Conforme podemos acompanhar, Erikson, na década de 50 e 60 do século passado, elaborou uma teoria sobre o desenvolvimento psicossocial do homem. Segundo essa teoria, o homem em seu ciclo vital, do nascimento até à morte, atravessa oito crises que se sucedem, e em cada uma o indivíduo adquire um sentimento de unidade, que vai num crescente, aumentando sua capacidade para agir bem em direção ao progresso pessoal e ao progresso da civilização. (ERIKSON, 1987, p.90-96)

Ao considerar a adolescência como o período de formação da identidade, cujo desenvolvimento se dá no atravessamento da crise identidade versus confusão de papéis, Erikson realiza uma leitura desenvolvimentista do discurso freudiano e critica nesse discurso, a organização libidinal proposta por Freud, pois interpreta como uma redução ao desenvolvimento apenas psicosssexual do homem. Critica também o que considera outra limitação freudiana, não ter abordado o desenvolvimento na idade adulta. Situando o desenvolvimento da identidade na adolescência, Erikson afirma que para desenvolver uma forte identidade e poder dizer “eu sou”, o jovem depende da configuração das identificações adquiridas por sínteses e ressínteses do ego nas crises anteriores, do repúdio seletivo dessas identificações da infância e da absorção das identificações selecionadas numa nova configuração junto às identificações dadas pela sociedade nesse período. Dependendo de como foi o desenvolvimento psicossocial das etapas que antecedem a adolescência, o final da adolescência se estabelece com um forte sentimento de identidade ou uma frágil definição de sua identidade (idem, p.156-166).

Para Lacan (1954-1955), Erikson e outros psicanalistas, desnorteados com o descentramento realizado por Freud, encontraram na psicologia geral, diríamos na psicologia do desenvolvimento, uma forma de exercer sua prática, na confortável tranquilidade da existência de um ego autônomo, capaz de ser compreendido e reforçado ao se desviar da ordem e do eixo da normalidade. (LACAN, 1954-1955/1985, p.19, 195-198)

Se o discurso freudiano, após a introdução do além do princípio do prazer, nos acena para uma leitura da subjetividade formada num mal estar insuperável, dado que ele é constitutivo e, conseqüentemente, não há como eliminá-lo, o discurso psicológico que servia de base para esses psicanalistas criticados por Lacan acena para outra direção - a busca e o uso de técnicas que reforçassem o eu e adequassem o indivíduo ao seu

meio social no sentido de um autodomínio. Sustentando teoricamente os recursos técnicos desses psicanalistas, encontrava-se o pressuposto de que através do progresso científico o homem alcançaria o bem estar físico e psíquico.

Interessante que podemos encontrar um fio no discurso freudiano que nos leva a dizer que Freud (1908) também foi tentado para inventar uma experiência na qual o sujeito pudesse tecer um campo de possibilidades para si tendo como ideal a completude, como evidencia seu discurso, sobretudo, o que apresenta uma economia psíquica centrada na tensão dos imperativos de uma erótica e de uma moral sexual civilizada. Mas, ao realizar o descentramento do eu e ao descobrir uma repetição demoníaca em ação, Freud ([1914], [1920]) abandona esse caminho e nos abre outra via de pensar o fazer psicanalítico. O progresso científico não levou o homem a se relacionar com outro da sua espécie, como era esperado pelos defensores do iluminismo. A exploração do homem pelo homem, a agressividade pura e simples, isto é, sem a presença de qualquer marca de erotismo, a destrutividade autônoma levam Freud (1930 [1929]) a postular o mal como uma dimensão originária do homem moderno.

Para demonstrar que a segunda tópica freudiana e os remanejamentos realizados por Freud na experiência psicanalítica exigiam outra leitura e concepção do homem e seu destino, Lacan (1954-1955) delimita quatro momentos do discurso freudiano para estabelecer a autonomia da ordem simbólica, a saber: a do desenvolvimento do projeto, a da ciência dos sonhos, a da teoria do narcisismo e do conceito de instinto ou pulsão de morte.

Partindo da tese “o eu é um objeto que preenche a função imaginária” (LACAN, 1954-1955/1985, p.62), Lacan procura demonstrar, ao longo do seminário 2, que a psicanálise freudiana introduziu outra concepção de sujeito no mundo, que não resulta de uma psicogênese, ou seja, de um desenvolvimento psicológico que se faz no atravessamento de estágios. Realiza, então, uma leitura crítica do artigo freudiano sobre os três ensaios da sexualidade, rejeitando várias partes e concepções dele. Critica a organização libidinal pela perspectiva desenvolvimentista que ela apresenta, e coloca a libido do mesmo lado do eu no domínio do imaginário, e despreza a noção de auto-erotismo, por considerá-la ambígua.

Em sua busca para reconduzir o lugar do eu na teoria freudiana está também sua visada - mostrar a diferença entre a ordem simbólica e o imaginário e realizar um corte entre o mundo da natureza e o mundo da cultura (idem, p.51-52). Talvez por isso, Lacan recusa o termo auto-erotismo. E para atingir esse objetivo, de separar a natureza da cultura, propõe uma nova concepção de sujeito, e fornece várias formulações para a libido.

Acompanhemos um pouco o desenrolar das idéias de Lacan desse seminário.

Utilizando-se do sonho de injeção de Irma, Lacan mostra que a fala que surge nesse sonho para além do eu, indica o momento de estilhaçamento do sujeito e da emergência do inconsciente. É esse o sujeito da psicanálise, o sujeito do inconsciente (idem, p.216). Não é o sujeito que fala, mas o que é falado e situa-se para além do eu.

Podemos dizer que ao introduzir o termo sujeito na psicanálise ligando ao termo inconsciente, Lacan segue o seu projeto de uma formalização da psicanálise e dá uma guinada no uso desse termo, ao aproximar-se da cibernética e da linguagem matemática da termodinâmica. Sua pretensão é retirar as diversas leituras dadas ao inconsciente freudiano, ora tido como uma hipótese obscura e improcedente, ora tratado como substância, como irracional não no sentido matemático, mas como ausência de razão, ora como o que levava os pacientes a resistir ao trabalho terapêutico. Com a introdução do sujeito do inconsciente, Lacan liga à função do sujeito na linguagem, para fazer intervir outra ordem, a ordem simbólica, deslocando com isso a definição clássica do sujeito pela via do pensamento para uma definição pela via da linguagem.

Sua determinação em fornecer uma inteligibilidade ao discurso freudiano o leva a estabelecer um fio ligando Freud à Hegel, tendo entre os dois o advento da máquina energética. E daí, enunciar que a emergência do sujeito do inconsciente já se dá preso numa cadeia simbólica, num jogo de presença e ausência, que não é um jogo de esperteza ou psicológico, mas um jogo dialético, em que o inominável advém à existência (idem, p. 86-102). Nossa pretensão é voltar a essa concepção quando realizarmos nossa leitura da repetição no ensino de Lacan.

Em dois capítulos desse seminário, a saber: *Freud, Hegel e a máquina* e *O desejo, a vida e a morte*, Lacan estabelece uma aproximação entre a filosofia hegeliana e o discurso freudiano para daí tratar a pulsão de morte na ordem simbólica e a eficácia da experiência analítica na nomeação do desejo.

O sujeito, em Hegel, encontra seu fundamento na negatividade, na capacidade de separar essência da existência, de onde resulta o mundo da cultura. Tomando como ponto de partida a negatividade hegeliana, Kojève (2002) traz uma compreensão do desejo em Hegel, que interessa a Lacan.

O desejo humano, pelo fato do homem tomar consciência de si, não é o desejo de um objeto natural, mas desejo de objetos, de outros desejos. Para Kojève, o desejo, em Hegel, é o próprio desejo. O desejo é um não ser desejando outro não ser. O desejo revela um vazio, uma presença ausente. Isso só ocorre com o homem ao por em risco sua própria vida para ser reconhecido como autoconsciência. É a morte que arranca o que está limitado à vida natural e o projeta para além de sua realidade objetiva, que é a realidade subjetiva. (KOJÈVE, 2002, p.11-18)

Dessa concepção do desejo em Hegel como negação e da concepção de compulsão à repetição, Lacan concebe o funcionamento da ordem simbólica, através de uma repetição insistente, e faz do desejo o motor da dinâmica simbólica. Desse modo, dirige sua leitura da pulsão de morte para fora de qualquer interpretação biológica do discurso freudiano. Mostra que não considera que se trata aí da morte dos seres vivos, mas do que se encontra no limite da palavra. E mesmo considerando que as metáforas biológicas presentes nesse artigo deram margem a mal-entendidos, advoga a favor de uma racionalidade de Freud. Além disso, dá aos enunciados freudianos sobre a pulsão de morte o estatuto de conceito. Trata-se, para Lacan, de enunciados que exigem uma abstração, e não remetem ao inefável. Importante ressaltar que opta por usar o termo instinto de morte presente na tradução francesa do termo *trieb*. (LACAN, 1954-1955/1985, p.90-93)

Propõe como referencial para pensar o homem a máquina energética, por ter seu funcionamento concebido numa linguagem formal, e não o referencial biológico. Intrigado ao se perguntar insistentemente por que Freud (1920) nomeou pulsão de morte, Lacan, ao fim desse seminário em que estamos trabalhando, o seminário 2, nomeia de repetição simbólica. A pulsão de morte, em Freud, tem como uma de suas formas de manifestação, a compulsão à repetição, e esta é a forma considerada por Lacan que, nesse momento de seu ensino, a toma como insistência da cadeia significante. Se utilizarmos a linguagem freudiana, insistência do retorno do recaiado. O que leva Lacan a tratar a repetição como repetição simbólica, nesse período, e depois

ampliar a concepção de repetição em seu ensino, será objeto de nossa leitura no capítulo 3.

Talvez não seja demais lembrar que Lacan está às voltas em delimitar os domínios imaginário e simbólico, a partir das concepções freudianas de eu, narcisismo, libido e pulsão de morte. Situando o eu, o narcisismo e a libido no domínio do imaginário, e a pulsão de morte no domínio do simbólico, Lacan estabelece uma distinção entre o imaginário e o simbólico. Utiliza-se da metáfora freudiana da mudez da pulsão de morte para enunciar que “a pulsão de morte é apenas a máscara da ordem simbólica”. (idem, p. 407)

É na repetição simbólica que Lacan atribui, tanto no seminário 2 como em seu escrito “A coisa freudiana” (1955), o avanço de Freud em relação à Hegel, pois considera que este ficou prisioneiro da consciência. Essa repetição articula vida, morte e desejo, diz Lacan. Lê o discurso freudiano acompanhado de Hegel, e a partir dessa leitura, desloca a ênfase dada ao desejo como desejo sexual para uma concepção de desejo da relação do ser com a falta. O desejo no nível do inconsciente, diz Lacan, é desejo de nada e essa é a mola da máquina de produção de símbolos. Para ele, o que Freud mostrou com o além do princípio do prazer foi o engodo a que ficaram presos muitos analistas na busca de um objeto sexual para que o desejo pudesse ser realizado.

Em sua luta constante para delimitar o que era próprio à descoberta freudiana, ataca as concepções da análise das resistências e a proposta de um tratamento padrão para vencê-las. Denuncia a valorização dada pelos analistas à resistência, reenviando-os a sua resistência (LACAN, 1955/1998b, 419-421). Fairbairn lhe serve de instrumento para isso, pois, a partir da distinção entre ego central e ego libidinal, associava a paralisia do sujeito a uma dificuldade que surge no ego libidinal na sua relação com os objetos. E recusa a noção de objetos internalizados dada como explicação para a paralisia do sujeito na análise. A paralisia deve-se ao aprisionamento da relação dual de eu a eu, pois essa relação impede a mobilidade do circuito da máquina e produz resistência (LACAN, 1954-1955/1985, 312-320).

De nossas leituras, podemos dizer que no período de retorno a Freud, Lacan acolhe a concepção freudiana de pulsão de morte na ordem simbólica, e faz do desejo o vetor central da dinâmica psíquica em detrimento do conceito freudiano de pulsão sexual. Dando ênfase à categoria do desejo, insere a psicanálise numa linguagem do

desejo ao afirmar que Freud, ao desbravar um novo mundo, o do desejo como falta a ser, nele mergulhou o homem, retirando-o do lugar de rebanho ao reconhecê-lo como falante (idem, p. 280-283).

“O mundo freudiano não é o mundo das coisas, não é o mundo do ser, é um mundo do desejo como tal.” (LACAN, 1954-1955/1985, p.280)

Vale ressaltar que se, no discurso freudiano sobre os sonhos, o desejo se realiza de modo alucinatório, para Lacan o desejo é pensado inicialmente como desejo de reconhecimento, e depois, como falta. Em “A direção tratamento e os princípios de seu poder” (1958) enuncia que “é preciso tomar o desejo ao pé da letra” (LACAN, 1958/1998b, p.626), e assinala que, no desejo não se trata de tendência, pois ele é a metonímia da falta-a-ser, estruturado a partir do Outro, como lugar da fala e da falta, na divisão do sujeito.

1.3. A pulsão como uma pedra no caminho

Ao tratar o desejo como desejo de reconhecimento em “Variantes do tratamento padrão” (1955), Lacan considera que este estrutura as pulsões, mas não explica como isso se dá nesse texto. E prossegue “com Freud”, “depois de Freud”, dando primazia à combinatória significante na estrutura do sujeito. Assim, concebe a psicose como uma perturbação da linguagem, a forclusão de um significante primordial, o Nome do Pai e, dessa forma, assegura que nenhum fenômeno analítico se encontra fora do campo da linguagem.

Nesse ano em que busca em seu seminário sobre as psicoses, demonstrar que todo fenômeno analítico é estruturado como linguagem, apresenta, na Conferência *Freud no século*, por ocasião do centenário de nascimento de Freud, a psicanálise como a ciência da linguagem habitada pelo sujeito e, tendo como conceitos fundamentais da psicanálise, o inconsciente, a transferência e o automatismo da repetição. (LACAN, 1955-1956/1992, p.267-276). Não considera ainda, nesse tempo de seu ensino, a pulsão como conceito fundamental da psicanálise.

Isso nos mostra que em seu retorno a Freud ao atribuir uma preeminência cada vez maior ao simbólico as intensidades pulsionais dispersas não têm lugar no discurso lacaniano e a possibilidade de abordagem da pulsão implica em reduzi-la ao simbólico. Em “Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956”, ano em que está em curso o seminário sobre as psicoses, as pulsões são concebidas como estruturadas em termos de linguagem. Seria apenas para evitar qualquer articulação do simbólico com automatismos neurológicos, que Lacan reduz a pulsão ao simbólico? Mas, Freud não aponta essa direção já que pensa o corpo como corpo erótico. Ou que faz água para Lacan na pulsão freudiana é para o que ela aponta a articulação com mundo da natureza. (LACAN, 1956/1998b, p.468, 469)

Mas, os impasses advindos de sua clínica e da clínica de outros analistas o põem em confronto com a dispersão pulsional, e exigem redimensionamentos conceituais. Ao descobrir que nem toda verdade emerge na fala plena, e que não é necessariamente a resposta do outro o que o sujeito busca na fala, mas uma experiência de satisfação, Lacan substitui a formulação “o desejo é desejo de reconhecimento” (LACAN, 1953/1998b, 281) pela “o desejo é desejo de nada”. Relaciona assim a satisfação ao desejo e passa ao largo da pulsão. Utiliza o caso de Ernst Kris, em “A direção do tratamento e os princípios de seu poder” (1958), para mostrar que a falha na direção do tratamento foi devido à desconsideração de seu lugar de analista, e esse é o do desejo como desejo de nada. Conclui com isso que a impossibilidade da fala plena deve-se a outra modalidade de desejo, o desejo de um sujeito cindido, marcado pela falta, que passa a ser escrito com uma barra sobre a letra \$. (LACAN, 1958/1998b, p.640-641)

No seminário *As formações do inconsciente* (1957-1958), ao aprofundar a relação do desejo com a fala, Lacan liga-o à referência fálica quando faz do falo o significante fundamental da estruturação subjetiva e o coloca no centro de sua teorização. (LACAN, 1957-1958/1999, p.285)

Prescindir do domínio da função significante e, ao mesmo tempo, sustentar a tarefa e o projeto de dar à psicanálise o rigor necessário para que ela não resvasse para o campo da magia ou de uma psicologia objetivada levam Lacan a um trabalho intenso de escritura de suas conferências e comunicações nos congressos e eventos psicanalíticos dos quais participou nos anos 58-60 e que foram reunidos nos *Escritos* (1998b).

Fazendo redimensionamentos conceituais em seu ensino, para abri-lo ao reconhecimento da pulsão freudiana e para realizar uma leitura do que a experiência vinha lhe mostrando, Lacan adota como estratégia cada vez mais pregnante em seu discurso o uso de letras, fórmulas e grafos a partir do ideal da formalização matemática.

No ano de 1960, enfrenta a problemática pulsional em três textos: “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache”, “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” e “Posição do inconsciente”, além do seminário que já vinha sendo realizado, desde o ano anterior, sobre a ética da psicanálise.

Se no seminário sobre o eu na teoria freudiana a crítica de Lacan incide sobre o lugar em que os analistas se colocavam na experiência analítica, a saber, no nível de uma relação simétrica e especular, no seminário sobre a ética a crítica incide sobre a função do analista. Assim, Lacan abre o programa desse seminário falando que a experiência analítica o levou a se deparar com “o universo da falta” (LACAN, 1959-1960/1995, p.10).

Diante da demanda suplicante dos pacientes de alívio de seu sofrimento, de acesso a um bem estar e de satisfação de suas necessidades, enfim de uma demanda de felicidade que a cultura moderna coloca como ideal a ser atingido e da impossibilidade de satisfação da mesma, Lacan aponta o que considera um achado, a falta constitutiva do sujeito moderno. E fecha esse seminário sobre a ética situando a função do analista na experiência de análise, dizendo: não há como prometer atender às demandas do analisando. O caminho é outro. O analisando pede a felicidade e o analista oferece o seu desejo, um desejo que lhe possibilita enveredar pelos rastros da verdade de seu desejo, que não é nenhum bem, mas aquilo que lhe falta (idem, p. 359-360).

A demanda de felicidade pondera Lacan deve-se a pelo menos três ideais erigidos na modernidade em função da confiança do homem na razão iluminista: o ideal do amor humano, o ideal de autenticidade e o ideal de não-dependência, uma profilaxia da dependência. Nenhum deles estranho aos textos teóricos e aos relatos da prática analítica que mostravam como os jovens analistas iam longe com suas metas morais e lógicas para espelhar sua prática nesses ideais. Dessa forma, critica Lacan, eles estavam dando à sua prática uma dimensão pastoral implicada numa racionalização científica.

Ao seguirem na direção a um fim de harmonia, eles tomaram direção oposta à aberta pelo discurso freudiano. Freud, ao mostrar que o mal não é um acidente na vida

do homem moderno, nem um desvio do caminho virtuoso, mas algo que o constitui, abre outra via para a experiência analítica, diz Lacan. E, entre a abertura e o fechamento do seminário sobre a ética, Lacan elabora a ética da psicanálise, uma ética que admite a experiência trágica da vida humana e não se conforma nem à ética do Bem, de Aristóteles, nem à ética do dever, de Kant, e nem à ética do útil, de Bentham.

A estratégia adotada por Lacan para abrir uma ética da psicanálise é tomar como ponto de partida as incidências da concepção de falta entre o mito freudiano do assassinato do pai e a pulsão de morte.

Desse modo, marcado por suas leituras de Sade, Kant, Heidegger e Hegel, faz-se necessário para Lacan introduzir o termo *das Ding*, a Coisa, para abordar a pulsão de morte. E refere-se a ela de várias maneiras. Assim, a Coisa, apreendida miticamente, é o vazio central. A Coisa é o lugar da satisfação pulsional, do gozo absoluto, onde Sade aloja seus heróis. Ela é fonte de extremo bem e de extremo mal, extremos esses insuportáveis para o sujeito. A Coisa é o objeto de incesto – a mãe, único bem proibido, não existe outro.

E aí, através do mito do assassinato do pai, Lacan introduz a Lei fundamental, notada por letra maiúscula, não para barrar o sujeito em seu acesso ao gozo, mas para separar desejo e gozo e colocar o prazer como limite ao gozo.

Esse seminário, o seminário sobre a ética, marca uma inflexão no percurso lacaniano, pois, ao dar uma primazia ao gozo e situá-lo na Coisa, no lugar do real, de onde se põe o ser em causa e se abre a possibilidade de criação, passa a pensar o sujeito como derivado do gozo.

A leitura da pulsão de morte ganha com Lacan, no seminário sobre a ética, uma dimensão criativa. Apoiado em Sade, aborda a concepção de pulsão de morte como destruição do discurso freudiano sobre o mal estar como destruição criadora. Mas, ao fazer uso do gozo da destruição de Sade, Lacan separa a ligação estreita e cara ao sistema sadeano entre destruição e energia.

Os heróis sadeanos defendem a crueldade como a energia da natureza comprimida a seu extremo até a apatia, completa negação não apenas do outro, mas de si, momento de inteira insensibilidade.

Lacan também se serve de Sade para recusar uma das manifestações delineadas por Freud à pulsão de morte, o retorno ao inanimado, e ficar apenas com a formulação freudiana de pulsão de morte como pulsão de destruição.

Freud enuncia a existência de forças dispersas e destruidoras impossíveis de serem totalmente capturadas pelo campo da representação. Ao nos afetar, essas forças exigem de nós um trabalho constante de afirmação da vida. Com isso, Freud nos legou uma descontinuidade abismal que nos espanta e nos põe diante de “um salto no indecível para além de todo possível” (DERRIDA, 2001, p.79).

Percorrendo discurso freudiano, encontramos sua surpresa frente aos sonhos traumáticos e a um destino impiedoso e inexorável; encontramos sua negligência, no sentido em que nos fala Blanchot (2001), ao se deixar ser atraído por coisas corriqueiras da vida, como uma brincadeira infantil, e dali reunir ao seu inventário e mostrar um acontecimento traumático e uma repetição virulenta; encontramos suas incursões pelos contos de fadas, mitos e peças de Shakespeare, para extrair daí que a morte é o destino inexorável do homem e a vida é um caminho para a morte; encontramos também suas perplexidades e indagações frente à guerra e à capacidade de destruição do homem, para aí também encontrar o impulso que tem o vivo a retornar a um estado inanimado. Com esses achados, Freud realiza uma inflexão radical em seu discurso e insere na psicanálise sua concepção mais escandalosa, a pulsão de morte.

Sua concepção exige diversas formas de aproximação: uma diz respeito ao fim, expresso na tendência a retornar ao estado inorgânico, mais ainda, para além dele, ao estado inanimado; outra diz respeito ao modo de atender a essas tendências, pela destruição ou por uma compulsão à repetição; e, por fim, a que põe em jogo um acontecimento traumático e o excesso pulsional. Abre assim, uma nova economia pulsional.

Mas, como Lacan acolhe a concepção freudiana de pulsão de morte e a economia pulsional que ela implica no seminário sobre a ética?

Tomando a articulação realizada por Bernfeld e Feitelberg sobre a pulsão de morte apresentada por Kaufmann no seminário anterior, Lacan, destaca três registros, o do retorno ao inanimado, o da tendência irreversível ao equilíbrio terminal e o da destruição. Recusa os dois primeiros registros, e apoiado no discurso freudiano do mal

estar e num trecho do texto de Sade, “Historia de Julieta”, insere o terceiro registro no seu ensino, interpretando a pulsão de morte como pulsão de destruição.

Lacan recusa a articulação da pulsão de morte como tendência ao inanimado, como recusa o impulso do vivo de volta ao inorgânico. E, além disso, faz uma crítica à analogia proposta por Benrfeld e Feitelberg entre pulsão de morte e entropia, por considerar que, em relação à questão energética, eles haviam tomado Freud ao pé da letra.

A pulsão de morte é, então, um princípio de aniquilamento, uma vontade de destruição que se opõe ao princípio do nirvana. Essa cisão entre pulsão de morte e princípio do nirvana faz-se necessária a Lacan para evitar uma identificação com o retorno ao inanimado e, assim, situar a pulsão de morte no âmbito histórico, enlaçando-a a cadeia significativa, através da afirmação “no começo era o verbo, o significante”. (LACAN, 1959-1960/1995, p. 258)

A pulsão de morte é a vontade de destruição para recomeçar sob novos custos, pagando o preço que for preciso para por em causa tudo o que existe e abrir espaço para algo novo, a ser criado a partir do nada, através do movimento de sublimação. Submete a essa vontade de destruição a relação do homem com o prazer e a lei.

Lacan encontra em *O Mal estar na civilização* (1930) a possibilidade de afirmar, dentro de suas construções, o domínio de criação ex nihilo e introduzir a ordem significativa no mundo natural, para sustentar a autonomia da psicanálise em relação ao mundo da natureza, e consequentemente, em relação ao corpo. Nesse artigo de Freud, a pulsão de morte é pensada como pulsão de destruição, uma destruição que não se acasala com Eros, e põe por terra a idéia de que a natureza do homem é boa e o mal decorreria de uma corrupção. Mas, se nesse discurso do mal estar Freud não faz referência ao inanimado, como ressalta Lacan, em “Análise terminável e interminável” (1937) ele remete a pulsão de destruição à pulsão de morte, ao impulso que tem o que é vivo a retornar a um estado inanimado.

Se Lacan positiva a pulsão de morte dando-lhe uma face bela, pois a concebe como uma disposição em destruir, junto à qual está uma disposição em recomeçar, recomeçar sob novos custos, pagando o preço que for preciso para por em causa tudo o que existe e abrir espaço para algo novo, a ser criado a partir do nada, através do movimento de sublimação, Derrida (2001a) realiza outra leitura da pulsão de morte

como pulsão de destruição, sem beleza alguma.

Necessário destacar as críticas realizadas por Derrida, em *Escritura e Diferença* (2002), à concepção lacaniana de um psiquismo constituído numa linguagem logofonocêntrica, e sua proposta de pensar o psiquismo com outra concepção de linguagem, em que a referência à escrita é fundamental. Pensar o psíquico como uma máquina de escrita, um arquivo que depende da força pulsional como força propulsora, e que porta o mal de arquivo, a tendência à destruição, a queimar o arquivo, e levá-lo à amnésia é a via aberta por esse autor, em *O mal de arquivo* (2001b). Com essa interpretação, ele leva a psicanálise para outra direção, diferente da proposta por Lacan, em relação à abordagem econômica do psiquismo.

Para Derrida (2001a), Freud trouxe a existência de um irredutível na pulsão de morte, a presença do mal na existência humana. Assim, sua hipótese é de que a pulsão de morte é inseparável da crueldade em suas formas mais arcaicas e modernas, ou seja, a pulsão de destruição é a morte mesmo, sem tirar e nem por. Antes de voltarmos aos textos de Lacan, razão de nosso trabalho, há que se demarcar ao recorrermos a Derrida para apontar outra leitura da pulsão de morte como destruição, a distância do seu pensamento em relação ao conceito de negação tão caro ao pensamento de Lacan para acolher a pulsão como conceito fundamental da psicanálise.

Ao tomar a indagação de Daniel Lagache sobre a estrutura do Isso e a fórmula “as pulsões existem”, (LACAN, 1960/1998b, p.668) Lacan mostra o impasse em que se encontra frente à redução da pulsão freudiana à função significante. Aí enuncia que nem tudo da pulsão é significante, mas ela é estrutura (idem, p.665), para adiante afirmar que não será por uma supressão do significante que a pulsão se tornará uma realidade. Isso não impede de reconhecer que se algo da pulsão não comparece como significante é um resto. Lacan caminha por entre pedras ao abordar as pulsões, pois está diante do acaso e a ausência de organização do Isso, do silêncio associado à pulsão de morte, do Isso como reservatório pulsional, da negação e do juízo de atribuição; e sai desse caminho dizendo que “as pulsões ex-sistem” e é “no furo que o sujeito cava para si na linguagem que há de encontrar nela um lugar qualquer” (idem, p.668).

Necessário destacar no percurso de Lacan, nesse texto, a necessidade de precisar as relações do sujeito com a estrutura significante. Ao fazer isso, enuncia que a divisão do sujeito se faz com um resto, inscrevendo assim uma descontinuidade mais radical na

constituição do sujeito. Assim, o que Lacan havia mantido submetido ao domínio da palavra – a determinação do sujeito e o desejo como desejo de reconhecimento – cede terreno para novas formulações e o leva a fechar esse texto com um apelo “por uma ética para a psicanálise” (idem, p.690). Vale ressaltar que estava em andamento o seu seminário sobre ética.

Ao se propor a nos oferecer uma dedução da pulsão, Lacan, em “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” (1960), começa a abrir seu ensino para inserir a pulsão como conceito fundamental da psicanálise quatro anos mais tarde. Entra aí o recalque primário como a operação simbólica que funda o sujeito do inconsciente.

Podemos extrair desse texto algumas formulações que apontam o movimento de seu ensino. *Quem fala é o sujeito da enunciação, existe um saber inconsciente, “que sou [Eu]?” sou o gozo, no lugar do recalcado e a castração é a mola da subversão do sujeito e da dialética do desejo.* (LACAN, 1960/1998b, p. 831-835)

Com o apoio da lingüística de Jakobson, Lacan dá uma nova resposta à questão “quem fala?”. O sujeito da psicanálise, o sujeito do inconsciente não é o sujeito do enunciado, mas da enunciação, que advém da divisão do sujeito ao preço de uma perda. Há um deslocamento aí na imagem que Lacan toma ao evidenciar que, se a lingüística encontra no significante o determinante do significado, na análise são os furos de sentido que determinam o discurso. Nessa concepção, a divisão do sujeito não pode ser tomada como um corte na cadeia significante, conforme em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953), ilustrado nesse texto pelos números cissíparos ou pelo corte de Dedekind. A metáfora do corte em 1953 é colhida da definição dos números irracionais.

O corte agora é de outra ordem, pois a divisão do sujeito cava uma hiância no real, ficando de um lado o sujeito da enunciação e de outro o objeto que se perde nessa divisão. Com essa concepção de sujeito, a descontinuidade não pode mais ser removida pelo trabalho de interpretação, pois, em função desse resto, o objeto perdido, o sujeito se constitui numa falta estrutural (idem, p.813-815)

Se, em seus discursos anteriores, Lacan estabelece uma ponte entre Freud e Hegel para daí introduzir o sujeito do inconsciente e desenvolver uma dialética do desejo na

psicanálise, no texto sobre a subversão do sujeito apresenta uma oposição entre os dois em relação ao vínculo sujeito, verdade e saber.

Na fenomenologia hegeliana, o desejo liga o sujeito à verdade tendo imanente a essa verdade a realização de um saber, que é o conhecimento. Dessa forma, não há uma separação entre o domínio da verdade e o do saber. Para Lacan, Freud reabre essa junção entre verdade e saber através de um corte separando o sujeito da enunciação e a verdade do grande Outro. O desejo então é o desejo do desejo do Outro, no qual o sujeito busca um saber que não é da ordem do conhecimento, pois trata de um saber inscrito num discurso do qual não se sabe o sentido e nem o texto, um saber que não se sabe. É o saber inconsciente.

Lacan acrescenta a pergunta “quem fala?” outra pergunta “que sou [Eu]?” e traz o recalcque e o gozo para respondê-la, para dizer que a experiência mostra que esse gozo só pode ser dito nas entrelinhas, pois está vedado a quem fala. Essa proibição comporta como marca o falo. Sendo assim, a dialética hegeliana do senhor e do servo é insuficiente para estabelecer o circuito em que o desejo se vincula ao desejo do Outro, circuito no qual reside o desejo de saber. Lacan introduz, então, o complexo de castração para articular o sujeito da enunciação com a dialética do desejo. A castração é entendida aqui como uma perda simbólica pelo qual o vivo precisa passar, para ter acesso à condição de desejante. Essa perda instaura a dialética do desejo em que é o prazer que limita o acesso do sujeito ao gozo (idem, p.831-835).

1.4. - Por um cálculo lógico para a pulsão

Talvez tenha sido a entrada na psicanálise com a experiência da paranóia, talvez tenha sido o fascínio da descoberta do inconsciente e o encontro com os surrealistas, talvez a descoberta da noção de significante em Saussure, a noção de estrutura e o encontro com Levi-Strauss, talvez uma paixão pela matemática com seus cálculos e sua lógica, talvez um pensar sob o imperativo de uma razão calculadora que toma a economia ocidental, talvez...

Mas não há como negar os embaraços que causam a Lacan a concepção freudiana de pulsão. Podemos dizer que mais do que a concepção freudiana de pulsão

de morte ou de pulsão sexual, o que embaraça Lacan são as intensidades pulsionais, sejam elas reguladas pelo princípio do prazer, sejam elas puras pulsionalidades dispersas.

Para as formulações freudianas de pulsão de morte, Lacan cedo encontra como inseri-la no seu ensino. Mas, trata-as dentro de um dinamismo simbólico, e reduz as suas manifestações apresentadas em “Além do Princípio do prazer” (1920), a saber, a compulsão à repetição, o retorno ao inanimado, a tendência ao inorgânico, à repetição.

Mas, em relação à concepção de pulsão sexual demora a encontrar os recursos para admiti-la como conceito. No seminário sobre o eu na teoria e na técnica freudiana, se recomenda aos seminaristas a leitura de vários artigos de Freud, considera o texto sobre os três ensaios da sexualidade problemático. O motivo de considerá-lo assim não é a teoria da libido, inserida nesse artigo por Freud, mas a concepção de pulsão sexual e a noção de auto-erotismo, considerado como um termo misterioso, quase impenetrável. (LACAN, 1954-1955/1985, p.128)

Diante da exigência de uma abordagem da economia pulsional, a estratégia são os conceitos da teoria dos conjuntos, da lógica matemática e do cálculo vetorial. Se os dois primeiros são importantes para Lacan pensar a pulsão como estrutura, a linguagem do cálculo para fazer referência ao que lhe embaraça, o aspecto intensivo da pulsão.

Assim, em “Posição do inconsciente” (1960), introduz duas operações da lógica simbólica de Boole: a disjunção e a conjunção. A operação de disjunção serve para definir a operação de união na teoria dos conjuntos. E a conjunção para definir a operação de interseção entre conjuntos.

Consideramos que o termo separação atribuído à conjunção foi colhido na teoria dos conjuntos, pois nessa teoria esse termo dá nome ao axioma que possibilita definir a interseção, para dizer que o vivo passa por uma perda necessária na emergência do sujeito, e que essa operação se dá mediante a falta produzida no Outro. Trata-se, nesse traçado, da pulsão de morte.

Com a operação de disjunção, procura ilustrar que o sujeito não é a causa dele mesmo, mas traz em si o germe da causa que o cinde, pois sua divisão foi paga por um corte onde reside a sua alienação. Nessa disjunção, o significante se encarna no pedido ou na oferta “a bolsa ou a vida” ou “a liberdade ou a morte” (LACAN, 1960/1998b, p.855).

No seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Lacan retoma as duas operações lógicas para abordar a dinâmica subjetiva, utilizando-se desse recurso e da teoria dos conjuntos para separar o campo do sujeito e o campo do Outro, e situar a pulsão no campo do sujeito. Destaca então duas faltas, a que decorre da dialética do advento do sujeito e a falta anterior, real, falta sofrida pelo vivente por ser ele um ser sexual. Assume então um monismo sexual ao afirmar que “a pulsão parcial é pulsão de morte” (LACAN, 1964/1998a, p.195).

Lacan realiza nesse seminário uma leitura do artigo freudiano “As pulsões e seus destinos” (1915) fazendo-se acompanhar, nessa leitura, da linguagem da física, da lógica e do cálculo diferencial e integral, pois considera ter encontrado nessas linguagens metáforas necessárias para enfrentar os embaraços que mostra ao longo de seu percurso em relação à pulsão e seu aspecto intensivo. Vê na pulsão freudiana uma montagem surrealista, sem pé e nem cabeça, de quatro elementos descontínuos, o *drang* ou impulso, a fonte, o alvo e o objeto.

O *drang*, fator motor da pulsão, impulso da pulsão, é a quantidade de força que exige trabalho do psíquico. Toma como imagem uma superfície e a sua borda sobre a qual incide o impulso. Recusa a pensar a pulsão como algo que se regre pelo movimento, como recusa a descarga da pulsão e a ligação da constância do impulso a qualquer relação com o biológico. Para Lacan, a sujeitabilidade à constância desse impulso é dada por uma medida variável em função do engendramento da história de cada um. Lacan faz uso do ditado “as pessoas têm maior ou menor goela” (idem, p.162) para mostrar que cada um pode enfrentar esse exercício constante do impulso da pulsão em função dos seus recursos, de sua capacidade de simbolizar.

Quanto ao objeto da pulsão é o que deveria possibilitar à pulsão atingir a sua finalidade, a satisfação, e que esta só se realiza parcialmente, pois esses objetos são contingenciais, estão vinculados à história do sujeito, às suas fantasias e ao seu desejo, que vêm se colocar no lugar do objeto almejado. Esta capacidade de admitir qualquer objeto que lhe possibilite uma vivência de satisfação evidencia a plasticidade da pulsão, a sua possibilidade de mobilidade.

A finalidade, a satisfação da pulsão, é encontrada por diferentes caminhos, bastando para isso eliminar o estado de estimulação na fonte, o que, paradoxalmente, nunca acontece por completo. A satisfação da pulsão é sempre parcial, o que faz com

que essa busca de satisfação se perpetue. O que importa nessa busca de satisfação não é o alvo a ser atingido, mas a realização de um movimento, o estabelecimento de um circuito pulsional.

A sujeitabilidade à constância do impulso pulsional é variável e depende do engendramento da história de cada um. Lacan ressalta o caráter contingencial do objeto da pulsão, seu vínculo com a história do sujeito, suas fantasias e seus desejos. E, em relação ao fato da satisfação da pulsão ser sempre parcial, Lacan ressalta o que perpetua de satisfação é o trajeto a ser realizado, e não do alvo a ser atingido. Ilustra, por meio de um desenho, a afirmação de que o alvo da pulsão é o contorno de um circuito. Uma curva que atravessa uma estrutura de borda, a fonte, as zonas erógenas, sobe e torna a descer contornando o objeto *a*, símbolo da falta eterna. Não se trata de uma satisfação com fins de reprodução. Para Lacan é nesse vaivém da pulsão, nesse caráter circular que a pulsão se estrutura e forma uma estrutura de borda.

Há que se destacar aqui uma mudança no pensamento de Lacan que já vinha se procedendo em relação ao gozo, o seu parcelamento através do objeto *a*. No caráter paradoxal da satisfação da pulsão, ser sempre parcial, ele encontra o espaço para por em jogo a categoria de impossível, que ele concebe como sendo o real.

E para pensar o real da psicanálise e a intensidade pulsional busca o real da matemática e a linguagem do cálculo vetorial. Com esses recursos, Lacan procura se afastar de qualquer ligação da pulsão com o biológico, e dar-lhe uma linguagem rigorosa, sendo que para ele, o rigor só encontrado na linguagem matemática. Assim, toma o impulso pulsional e insere no terreno de uma energia potencial, pois este tipo de energia é abordado pelo cálculo. Assim, numa resposta a Green sobre a contradição ligada à energia que se apresenta ao mesmo tempo como uma força constante e sujeita à variação, Lacan remete-o ao teorema de Stokes. Evoca o mesmo teorema em “Posição do inconsciente” (1960).

Há um engano de Lacan ao situar esse teorema no campo do cálculo, pois não se trata nem do Cálculo Infinitesimal e nem da lei (teorema) fundamental do Cálculo Diferencial e Integral. O teorema de Stokes faz parte do Cálculo Diferencial e Integral avançado, pois é um teorema para cálculo em espaços tridimensionais. Sua função é estabelecer uma relação de igualdade entre o fluxo do rotacional de um campo vetorial e o trabalho realizado ao longo de uma curva orientada. Permite calcular integrais de uma

superfície, através de integrais de linha que são definidas no espaço dos números reais, já que estabelece uma relação de analogia entre esses dois tipos de integrais. Entendemos que o termo borda no conceito de pulsão utilizado, nesse seminário, advém da concepção de borda de uma superfície, dado necessário para que o teorema de Stokes seja aplicável. Ao fazer referência ao cálculo de integrais, Lacan não realiza uma aplicação do cálculo à psicanálise, não é essa a sua pretensão. Podemos dizer que afinado com a economia de seu tempo, comandado de forma cada vez mais imperativa pela razão calculadora, Lacan aposta na linguagem do cálculo para abordar a economia. Podemos entender essa aposta mais adiante, pois essa linguagem lhe oferece a noção de limite, idéia que vai se tornar cara a Lacan ao conceber o campo do gozo e buscar um limite para o mesmo.

Capítulo 2

O ensino de Lacan e alguns aspectos da Filosofia da Matemática

Antes de nos adentrarmos ao que nos propomos neste capítulo, é preciso comentar a forma como o termo ensino é empregado no discurso de Lacan. Em que pese o sentido desse termo em função de sua inserção no campo da pedagogia, fica claro, que ao usá-lo Lacan não tem como objetivo instruir sobre a prática psicanalítica. O termo ensino refere-se ao saber constituído desde o Relatório de Roma, momento que ele marca como início de seu ensino. Vale ressaltar que o Relatório de Roma é o seu texto dos Escritos, “Função e campo da fala e da linguagem na Psicanálise” (1953/1998b).

Em suas análises das razões que motivaram a psicanálise a embrenhar pela via de uma prática psicológica, Lacan deixa claro que, esse desvio foi devido também à falta de uma linguagem que atendesse ao rigor de uma disciplina científica à comunidade psicanalítica. Essa linguagem comum a todos os praticantes da função simbólica impediria a psicanálise ao ser transposta para outro país embrenhar-se por outras formas de práticas terapêuticas diferentes do caminho aberto por Freud. Então, passa a defender a idéia de que para a formação dos psicanalistas seria necessário, não apenas via da experiência da análise de cada um, mas a experiência de uma escola.

Não se trata na proposta de Lacan de uma escola, da criação de um espaço acadêmico, mas de um espaço onde os psicanalistas possam discutir e refletir sobre esse estranho lugar – o lugar de sua prática. Um espaço que preserve em suas discussões as exigências de rigor de uma disciplina científica. Pois, faz-se necessário, na perspectiva de Lacan, estabelecer um conjunto de formulações básicas, “formalizada de maneira inteiramente acessível à comunidade científica” (LACAN, 1957/1998b, p.439), que leve em conta a história do sujeito, as leis da linguagem e o lugar da verdade.

Consideramos que suas inquietações com a formação dos analistas culminam com a questão: “o que a psicanálise nos ensina, como ensiná-lo?”. Essa indagação atravessa o seu texto “A psicanálise e seu ensino” (1957/1998b) e serve a Lacan para instaurar a discussão sobre o que pode instituir a psicanálise como ciência, e como extrair um programa de ensino para essa prática que não esteja em conformidade com modelo de uma prática científica objetivada e nem a um projeto pedagógico.

Assim, a associação do termo ensino com a formação dos psicanalistas tem como pretensão, na proposta de Lacan, sustentar que o objetivo do ensino da psicanálise é transmitir aos que aspiram ocupar o lugar de psicanalistas, um estilo e nada mais do que isso (LACAN, 1957/1998b, p.460). E para atingir esse objetivo, faz-se necessário, advoga Lacan, encontrar um meio formal de fornecer uma inteligibilidade aos conceitos fundamentais da psicanálise e à experiência analítica. E propõe um programa que inclua a via do real e a entrada do simbolismo no real. Essa proposta mostra o deslocamento de Lacan em relação ao início de seu ensino, em 1953, quando concedia primazia à fala e à linguagem sobre o real. Encontramos aqui, nesse texto de 1957, um Lacan caminhando em direção ao que viria ser o tema básico de seu ensino, o real na psicanálise, e na busca de formalização do mesmo.

Observamos que, no período de retorno a Freud a preocupação de Lacan incide sobre o ensino da psicanálise de uma forma geral, mas a partir da ênfase no registro do real e das formulações sobre o gozo, a preocupação passa a incidir sobre o ensino do saber psicanalítico formulado por ele. As conferências “Lugar, origem e fim de meu ensino” (1967/2006), “Meu ensino, sua natureza e seus fins” (1968/2006) e “Então, vocês terão escutado Lacan” (1967/2006) mostram um Lacan às voltas com a transmissão das fórmulas enunciadas por ele e de como fazer isso através de uma escola. Em seu entender, o único meio de evitar o risco de não ver o seu ensino, ou seja, o saber psicanalítico produzido por ele, ser objeto de um discurso de surdo ou desviar-se para outros caminhos, é pela via das matematização da psicanálise, ou seja, da colocação de conceitos ou princípios básicos em fórmulas como faz a matemática.

Na conferência “Lugar, origem e fim de meu ensino” (1967/2006), Lacan postula: Existe um ensino. Um ensino que se constituiu a partir da dimensão dada ao inconsciente freudiano e ao lugar da fala e da linguagem na psicanálise.

Recusando a origem como momento, Lacan afirma que seu ensino está presente desde sempre, pois seu ensino é a linguagem. E o fim de seu ensino “seria fazer psicanalistas à altura dessa função que se chama “sujeito””. (LACAN, 1967/2006, p.53)

No seminário *De um Outro ao outro* (1968-1969) seminário 16, Lacan ao se dirigir aos seminaristas e anunciar o tema desse seminário já aponta a direção de seu desdobramento e dos seminários que seguem a esse: situar-se em relação ao ensino que vem desenvolvendo desde o retorno a Freud. Consideramos que, Lacan inicia, nesse

momento de seu percurso, outro movimento, o de retorno sobre seu próprio ensino, para precisar a especificidade do mesmo. E reafirmamos que nesse seminário e, no que segue a esse, o seminário sobre o avesso da psicanálise, há um desdobrar-se de Lacan sobre as formulações enunciadas por ele desde o início de seu ensino. Encontramos, em ambos os seminários, a retomada das questões postas em 1953, de que trata a psicanálise e como ela trata.

Se em “Função e campo da fala e da linguagem na Psicanálise” (1953b), responde a essas questões com o conceito de inconsciente, a relação entre fala e linguagem e da questão da verdade, no seminário 16, responde com o gozo e a relação entre repetição, significante e gozo.

Para elaborar as formulações sobre o inconsciente e o lugar da fala e da linguagem na experiência analítica tendo como modelo o rigor da ciência, Lacan dá ao historiador do pensamento filosófico e científico Koyré (1991a) um lugar fundamental no desenvolvimento de suas idéias. A importância de Koyré para Lacan encontra-se na forma como ele interpreta o nascimento da ciência moderna, nos estudos que realiza sobre Pascal e a ciência da probabilidade, na valoração dada ao simbolismo matemático e, sobretudo na atribuição que esse dá à categoria de real na ciência.

Nas formulações sobre o campo do gozo enunciadas no seminário 16, Lacan volta a recorrer a Koyré com seus estudos sobre Pascal e o cálculo da probabilidade. Nesse seminário, as questões sobre a especificidade da psicanálise giram em torno do gozo, da relação entre fala e linguagem e do saber na psicanálise.

Ao realizarmos a leitura do seminário *De um Outro ao outro* (1968-1969/2008), o seminário 16, fomos surpreendidos, com o que salta a qualquer leitor, a paixão e a exigência de formalização da psicanálise. Vemos aí que o projeto de formalização anunciado em “Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise” (1953/1998b), estender-se para todo o domínio da psicanálise. Não se trata apenas de pensar o inconsciente a partir da noção de estrutura do formalismo matemático, mas também o gozo e todos os demais conceitos da psicanálise.

Lacan substitui a concepção de estrutura extraída da lingüística de Saussure e da antropologia de Levi-Strauss, tão cara e tão necessária para afirmar que “o inconsciente é estruturado como linguagem”, pela concepção de estrutura advinda do formalismo matemático (LACAN, 1968-1969/2008, p.91-94). Isso evidencia que a concepção

encontrada no estruturalismo linguístico e na antropologia estrutural¹, oriunda da teoria dos grupos da matemática não é mais suficiente para avançar no projeto de formalização da psicanálise. Mas, se essa noção não serve para dar inteligibilidade à relação entre significante, repetição e gozo, *a* e *A*, a noção de estrutura matemática² encontrada no formalismo de Hilbert³ ou de Bourbaki⁴, cumpre essa função, e desse modo, atende ao seu projeto.

Seguindo, nessa direção, Lacan traz no seminário 16, a teoria dos conjuntos, a lógica de Frege e de Russell, a axiomática de Hilbert, o teorema de Gödel, além de Pascal e Fibonacci para construir uma concepção de gozo como estrutura e articular essa estrutura com a estrutura da fala e da linguagem. E no seminário, *O avesso da Psicanálise* (1969-1970/1992), introduzir a estrutura do discurso, e articular significante, repetição e gozo.

Mas, é no seminário *Mais ainda* (1972-1973/1996), o seminário 20, em que dá adeus a Jakobson em prol do formalismo de Bourbaki, que a evidência da relação entre o termo ensino e o seu projeto de formalização da psicanálise é estreitada. Nesse seminário, Lacan diz que os fins de seu ensino são: mostrar a dissociação existente entre *a* e *A* e buscar a formalização matemática como ideal para o seu ensino, pois como entende Lacan a formalização é matema, e só matema é capaz de transmitir um saber integralmente. (LACAN, 1972-1973/1996, p.161) Claro, que o saber que Lacan se refere aqui não é o conhecimento científico ou filosófico, mas o saber inconsciente sobre o gozo. Só dessa maneira, através do ensino dos matemas da psicanálise, diz Lacan, a psicanálise poderá ser preservada, só assim a psicanálise poderá ser mantida viva.

1. É importante reconhecer que a noção de estrutura presente no estruturalismo linguístico e antropológico advém da álgebra, precisamente da teoria de grupo. (LEVI-STRAUSS, 1989, p.71-76)

2. Uma estrutura matemática consiste em um conjunto de objetos *X*, um conjunto de operações ou relações definidas sobre esses elementos de *S* e um conjunto de axiomas que impõem exigências a esses elementos de *S*.

3. O formalismo de Hilbert consistiu na liberação da intuição geométrica das demonstrações. Para isso, Hilbert propôs uma abstração do sentido dos termos de uma teoria através do método axiomático de modo a deixar às claras o arcabouço lógico da teoria.

4. O formalismo de Bourbaki consistiu num tratamento axiomático e abstrato sem concessões a toda a matemática. Isso significou a extensão da noção de estrutura a todas as teorias matemáticas.

2.1. O nascimento da ciência moderna

As interpretações sobre o nascimento da ciência moderna é necessariamente objeto de nosso interesse, pois elas nos possibilitam acompanhar a presença da formalização no início do ensino de Lacan.

Em nosso trabalho de leitura, encontramos, nos historiadores pesquisados, um consenso sobre as questões motivadoras do surgimento da ciência. Segundo Caraça, o horror do infinito e do movimento⁵ da matemática grega foi devido à descoberta da incomensurabilidade⁶, pôs em suspenso qualquer abordagem desses temas, que somente puderam voltara a ocupar o espírito dos homens de ciência à época do renascimento. (CARAÇA, 1978, p.81).

Também encontramos em nossa leitura entre os historiadores pesquisados que a interpretação dada ao nascimento da ciência moderna depende de como problematizam e entendem a relação entre razão e experiência. Enquanto uns historiadores dão peso maior à razão em detrimento da experiência, outros enfatizam o procedimento adotado e outros ainda, consideram como marca singular do nascimento da ciência moderna o diálogo experimental que o cientista estabelece com a natureza.

Privilegiamos aqui a leitura de Koyré do nascimento da ciência moderna tendo em vista a forte presença de suas concepções e de sua interpretação da ciência, e desse momento, da ciência no ensino de Lacan. É com os estudos de Koyré que Lacan procura num primeiro tempo mostrar que a psicanálise é uma ciência, e mais tarde, mostrar que, como derivada da ciência, atende a exigência de rigor de uma racionalidade científica.

Segundo Koyré, Galileu é um dos primeiros homens a ter o discernimento muito preciso da diferença entre experimentum e experiência. Enquanto a experiência diz respeito à observação, o experimento exige um procedimento e antecede a esse procedimento a pergunta que o homem de ciência faz à natureza. Sem essa pergunta, feita em uma linguagem matemática, não há como realizar o procedimento experimental. Além disso, a resposta dada não pertence ao domínio do impreciso, ou do mais ou menos, do nosso viver cotidiano, mas pertence ao Universo da medida e da precisão (KOYRÉ, 1991a, p. 54 e 272).

5. Refere-se ao movimento, em sua concepção dinâmica, que foi banido do mundo grego com a física aristotélica.

6. Refere-se às grandezas que não podem ser comparadas por meio de números inteiros, como por exemplo, a da diagonal de um quadrado com o seu lado cuja medida é igual a 1. Pelo teorema de Pitágoras, a diagonal é igual ao número irracional $\sqrt{2}$.

Koyré enfatiza em sua interpretação do nascimento da ciência moderna não a mudança da sociedade, mas a mudança no espírito do homem de ciência. Sem essa mudança, era impossível, em sua perspectiva, a abstração que levou Bruno⁷ a abrir o caminho que levou a ruptura da concepção do mundo como cosmo finito e Galileu a abordar o movimento numa outra perspectiva, distinta da admitida por Aristóteles. Para ele foi o soprar de novos ventos no espírito do homem que mudou a sua inteligibilidade do mundo e o levou a encontrar o real na matemática. E quem melhor encarnou a ruptura com a inteligibilidade do mundo como cosmo fechado e finito foi Galileu

Embora esse historiador do pensamento filosófico e científico não tenha negado o caráter empírico do advento da ciência moderna, ao privilegiar a identificação do espaço real com o da geometria como um dos aspectos fundamentais para o surgimento da ciência moderna e a afirmação de Galileu de que “o livro da natureza é escrito em caracteres geométricos” (KOYRÉ, 1991a, p. 182) Koyré acaba por dar primazia à razão sobre o experimento.

É importante ressaltar que, na perspectiva de Koyré, o nascimento da ciência moderna não é consequência de um deslocamento da teoria para a práxis. Não é a experiência que põe questões para o cientista. Essa é, para ele, a interpretação dos positivistas, que deram uma valoração maior à observação como critério necessário ao procedimento experimental. Com isso, ainda segundo Koyré, o positivismo não só manteve o divórcio entre a teoria matemática e a realidade subjacente, como acarretou uma recusa do conhecimento do real, já que supôs uma realidade pré-existente à qual o conhecimento científico deve se adequar (KOYRÉ, 1991a, p.67).

Cumprir destacar que a interpretação de Koyré sobre o nascimento da ciência moderna se realiza tendo como pano de fundo uma crítica ferrenha ao positivismo que, segundo ele, teve início com a astronomia grega e apareceu na história da ciência moderna com a valoração excessiva dada ao empírico.

Sublinhamos que para esse historiador, o valor da matemática grega encontra-se na sua persistência em se manter obstinadamente fiel a uma atividade intelectual, ao afirmar a necessidade do conhecimento do real pela abstração teórica, e recusar o empirismo, considerando por ele como uma atividade estéril.

7. Trata-se de Giordano Bruno, filósofo do século XVII, que segundo Koyré vai ser o primeiro a afirmar de maneira precisa, resoluta e consciente a infinitude do universo (Koyré, 2006,37)

Dessa forma, Koyré opôs-se a Aristóteles, que atribuiu um papel secundário à matemática em detrimento da física e da metafísica. (KOYRÉ, 1991a, p.272) E também aos aristotélicos, para quem é a filosofia, e não a matemática, a ciência do real.

Com sua interpretação sobre o nascimento da ciência moderna, os estudos de Koyré são fundamentais para Lacan interpretar Freud, pois eles lhe possibilitam o encontro com os critérios de rigor de uma ciência afastada do positivismo. Além disso, Koyré fornece uma abordagem do real como pertencente ao campo da ciência e não da filosofia, e reconhece o simbolismo matemático como a linguagem científica, que possibilita uma inteligibilidade do Universo (LACAN, 1953/1998b, p.287-288).

Tanto em “Função e campo da fala e da linguagem na Psicanálise” (1953/1998b) como 13 anos mais tarde em “A ciência e a verdade” (1996/1998b) Lacan não só critica a subordinação das ciências humanas ao positivismo como o prestígio dado aos experimentos científicos. E busca, na interpretação dada por Koyré para o nascimento da ciência moderna, a matematização do universo, as estratégias necessárias para se não fazer da psicanálise uma ciência da subjetividade, ao menos estabelecer a relação entre psicanálise, ciência e sujeito. Dessa trinca, Lacan não abre mão.

Ao considerar Galileu como o nome que marca o nascimento da ciência moderna, pelo uso que este fez do raciocínio dedutivo e da linguagem matemática para desenvolvimento da física, Koyré mostra que, em sua perspectiva, é a dedução teórica que possibilita criar o experimento, e sua finalidade não é confirmar ou não a teoria, embora possa fazer isso, mas descobrir como ela ocorre fora do espaço abstrato da física. Para Koyré, não foi a partir da observação do movimento do pêndulo no candelabro que Galileu obteve a dedução do isocronismo⁸, mas foi de seus estudos matemáticos sobre o movimento de queda dos corpos pesados (KOYRÉ, 1991a, p.286).

Em vários de seus estudos Koyré realiza uma crítica aos intérpretes que consideram o empirismo o traço característico da ciência moderna. E insiste em mostrar que a abstração teórica dessa época implicou no desenvolvimento de um novo modo de pensar o movimento e o infinito, diferente do modo aristotélico.

Levar em conta a posição de Koyré sobre a relação entre a física aristotélica e a física de Galileu, nos permite avançar em relação a nossa hipótese ao delimitarmos do

8. Isocronismo

que Lacan procura se afastar, nesse momento, para não comprometer seu ensino e a prática psicanalítica.

Para Aristóteles, o movimento de um corpo não podia se prolongar de forma espontânea, sem uma causa que o sustente, um motor que exerça sobre ele uma ação contínua, produzindo uma dupla mudança. Em sua concepção, o movimento não só produz uma mudança no corpo sobre o qual age em relação aos outros corpos e uma mudança no próprio corpo sobre o qual incide (KOYRÉ, 1991a, 181-196).

Consideremos o exemplo dado por Prigogine para diferenciar a física de Aristóteles da física de Galileu, uma pedra sendo puxada por um cavalo. Na física aristotélica, para que a resistência da pedra ao cavalo que a puxa seja vencida, faz-se necessário um sistema de roldana. Na física de Galileu, é um absurdo considerar a dependência desse motor, o sistema de roldana, para explicar o deslocamento da pedra, pois o trabalho do cavalo é o mesmo. Nessa concepção de movimento, o sistema de roldana só agiria no modo de transmissão dos esforços de tração (PRIGOGINE, 1997, p.30). Isso porque, para a física moderna, o movimento não produz nenhuma mudança no corpo sobre o qual age como também não pode ser pensado independente de outro corpo. O movimento de um corpo é sempre considerado em relação com outro corpo, e tanto o movimento como o repouso são considerados estados em que o corpo se encontra, e para passar de um estado a outro é necessário à aplicação de uma força. Mas, não há necessidade de um motor agindo continuamente para manter o corpo em movimento ou em repouso.

No espaço aristotélico do cosmo finito e bem ordenado, cada corpo por sua própria natureza é indissociável de uma região, um lugar bem determinado. Impossível assim, na física aristotélica, isolar um corpo de seu ambiente físico, como propôs a física moderna e, conseqüentemente, submeter essas diferentes regiões às mesmas leis. Nessa concepção, o movimento natural dos corpos terrestres é em linha reta, enquanto os corpos celestes movem-se em círculos (KOYRÉ, 1991a, p.184).

Embora reconheça o valor da física aristotélica como uma teoria científica com uma base profunda, Koyré procura mostrar que a física de Galileu e a física de Aristóteles constituem dois modos de inteligibilidade do mundo distintos. Critica a base da física aristotélica, os dados da experiência sensível, e a ela se opõe por considerá-la antimatemática.

Ao mesmo tempo em que traça a ruptura da razão galileana com a razão aristotélica, Koyré considera a revolução científica do século XVII uma desforra de Platão sobre Aristóteles. E estabelece uma linha ligando Platão, Galileu e Descartes através do fio que todos os três proclamaram, a saber, o valor supremo e real das matemáticas (KOYRÉ, 1991a, p.170).

Importante destacar que os estudos históricos de Koyré sobre o pensamento científico têm como ponto de partida o princípio da unidade de pensamento. Segundo esse princípio, é impossível separar as doutrinas místicas e religiosas do pensamento científico de filosófico e dos erros e fracassos dos cientistas. (KOYRÉ, 1991a, p.10) Só assim é possível entender as mudanças no modo do homem pensar o mundo de uma época para outra. Tanto as doutrinas místicas e religiosas dos cientistas põem em evidência os obstáculos enfrentados por eles no desenvolvimento de suas teorias, como os erros e fracassos mostram o que é necessário vencer para manter o espírito na busca da verdade.

Em sua interpretação, Koyré diz que o motivo pelo qual a mecânica de Kepler não avançou em direção à lei da inércia, lei fundamental da física moderna, e nem a uma concepção de aceleração, ficando restrita à velocidade, foi devido à concepção de Kepler do mundo, um mundo bem ordenado e fechado (KOYRÉ, 1991a: 49-51). Do mesmo modo, o que impediu Galileu de ter formulado explicitamente o próximo passo de suas deduções teóricas, o princípio da inércia, foi sua hesitação em rejeitar dados da experiência.

Segundo o princípio da inércia, um corpo abandonado a si mesmo permanecerá em estado de repouso ou de movimento enquanto uma força exterior qualquer não exercer uma ação sobre ele (KOYRÉ, 1991a, p.182-183). Ou seja, um corpo em movimento ou em repouso não abandona o estado em que se encontra se não for submetido à ação de uma força exterior qualquer. E uma vez que, um corpo em repouso é posto em movimento, não necessitará mais da ação dessa força para se manter em seu estado de movimento retilíneo uniforme.

Foi o enunciado desse princípio que impediu Galileu de dar o passo dado por Newton, e romper definitivamente com a concepção de um mundo fechado e finito.

Em seus argumentos sobre o nascimento da ciência moderna, Koyré considera que a lei da inércia, assim como outras leis científicas, admitida como simples lei nos

faz crer que elas derivam da experiência e da observação, não decorre de uma descoberta pura e simplesmente, mas de uma mudança radical no pensamento do homem que emerge com a modernidade.

Podemos dizer que o interesse de Lacan pelos estudos de Koyré advém de sua concepção de ciência e de seu modo de fazer a história das ciências. Seguindo em direção contrária a de outros historiadores da ciência, esse autor sustenta que o nascimento da ciência moderna com Galileu decorre da mudança que já vinha sendo operada na mente dos homens de ciência e de filosofia, e não das técnicas desenvolvidas. Assim, ele não considera o nascimento da ciência moderna como uma resposta dada aos problemas urgentes da sociedade daquela época. A ciência moderna não é oriunda dos problemas levantados pela necessidade de navegação em alto-mar ou dos movimentos dos astros, mas das mudanças radicais que vinham ocorrendo com o espírito do homem daquela época em sua busca da verdade.

Foi o abandono da concepção do mundo como um mundo dividido entre mundo celeste, considerado perfeito e preciso, e o mundo terreno de natureza imperfeita e imprecisa, o mundo do mais ou menos e a emergência de uma inteligibilidade do mundo centrada no modo de pensar matemático, introduzindo o universo da medida e da precisão que tornou possível o acesso ao real pela matemática, e com isso, teoria e experiência se superporem (KOYRÉ, 1991a, p.370-377).

Koyré mostra, em seus estudos, os pontos de ruptura e continuidade dos cientistas e filósofos que possibilitaram essa passagem do cosmo fechado e finito para o universo infinito. Assim, temos um Copérnico retirando a terra do centro do universo para colocá-la entre os planetas. Um Giordano Bruno afirmando a infinitude do universo. Um Kepler, que ao mesmo tempo, em que concebe o universo estruturado por leis matemáticas, rejeita a concepção de Bruno por se manter filiado à tradição aristotélica. Um Galileu, que ao mesmo tempo em que passa ao largo sobre a questão do infinito, promove a partir de sua invenção do aparelho óptico a fusão da física celeste com a física terrestre (KOYRÉ, 2006, p.28-53).

Do conjunto dos estudos de Koyré sobre o nascimento da ciência convém destacar alguns pontos importantes para o ensino de Lacan. São eles: a concepção de ciência como uma teoria escrita em linguagem matematizada para dar inteligibilidade a um espaço abstrato; a concepção da atividade científica como uma busca da verdade

pelo espírito humano; a concepção experimento como uma experiência de pensamento independente da experiência de observação; a importância dada ao sistema místico e religioso do homem de ciência e, além disso, a consideração dos erros e fracassos do homem de ciência como experiências a serem contadas nos estudos da história do pensamento científico.

Essas concepções encontradas nos estudos de Koyré sobre o pensamento científico constituem os recursos necessários para Lacan apostar na psicanálise como uma ciência ou buscar derivá-la da ciência.

Não há dúvidas de que o primeiro movimento de Lacan ao apoiar-se nos estudos de Koyré tinha como pretensão fazer da psicanálise uma ciência ou, de outro modo, através de um tratamento rigoroso colocá-la em condições de ser reconhecida pelo seu estatuto de cientificidade. Mas, o estatuto que Lacan busca para a psicanálise não é o das ciências positivas, não é o dado pelo empírico. Assim, no início de seu ensino ao mesmo tempo em procura estabelecer a relação de exterioridade da psicanálise com a biologia e com a psicologia, sem deixar que ela se desvie do seu destino de ser ciência. E, busca no estudo de Koyré sobre a passagem do mundo do mais ou menos para o universo da precisão, para evidenciar a possibilidade de uma ciência independente do empírico, e propor a limpeza do campo psicanalítico da objetivação empírica. Nesse estudo Koyré interpreta a invenção do relógio de Huyghens como decorrente das consequências teóricas que ele extrai da hipótese de Galileu, e não do enfrentamento de um problema técnico.

Não é demais repetir que no seminário *O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica* (1954-1955), o seminário 2, Lacan procede a um embate entre as práticas psicanalíticas que haviam se transformado numa prática de reforço e síntese do eu, ao mesmo tempo, em que busca através dos estudos de Koyré sobre o surgimento das ciências exatas, mostrar a relação entre psicanálise e ciência, assinalando uma correlação entre o nascimento das ciências exatas e os estudos de Pascal, pois ele inclui a dimensão do acaso, necessário à sua teorização sobre a repetição.

Se os estudos de Pascal constituem matéria prima para Lacan apostar, nesse momento de seu ensino, na psicanálise como uma ciência das conjecturas e relacionar a repetição com a ordem simbólica, esses estudos junto com os estudos sobre o nascimento da ciência moderna constituem matéria prima para abordar o registro do real

em psicanálise. Se Lacan afirma, nesse início período de seu ensino, que o real só pode ser apreendido por intermédio da ordem simbólica (LACAN, 1954-1955/1985, p.128), e ilustra através do jogo do par ou ímpar e do conto A carta roubada, onde toma a carta como puro símbolo, que “o símbolo surge no real a partir de uma aposta”, é somente a partir do seminário sobre a ética que o real ganhará destaque no ensino de Lacan. (idem, p.242). Pois, como sabemos a preocupação fundamental de Lacan, nesse momento de seu ensino, de ênfase na ordem simbólica é a distinção entre simbólico e imaginário.

A impossibilidade de sustentar a cientificidade da psicanálise, embora não desaparece por completo no ensino de Lacan, com a ênfase no real, em especial, a partir da concepção de objeto *a* do seminário *A angústia* (1962-1962/1995), o seminário 10, cede espaço para as questões sobre relação entre psicanálise e ciência e o projeto de formalização da psicanálise.

Em “Ciência e verdade” (1966), ao girar suas interrogações em torno da relação entre a psicanálise e ciência e da vocação da psicanálise para ser uma ciência, Lacan leva até o limite essas indagações, tomando como fio condutor o lugar do sujeito na psicanálise e na ciência, a partir do cogito cartesiano.

Segundo Koyré, não bastou Kepler e sua astronomia, nem Galileu e sua física matematizada, nem Bruno com a infinitude do universo, foi preciso ainda um Descartes para reunir as idéias desses homens, e formular, de maneira clara e distinta, os princípios da ciência moderna. Baseado nesses princípios, em que o mundo é um mundo matemático de idéias claras e precisas, e no cogito cartesiano, Lacan considera, partir de sua reflexão sobre a relação entre ciência e verdade, Descartes o fundador da ciência moderna. E servindo-se da concepção de unidade do pensamento do cientista¹⁰ de Koyré e da valoração que esse dá aos erros e fracassos na história do pensamento científico, Lacan, ao mesmo tempo em que, faz a psicanálise derivar da ciência cartesiana, mostra a diferença entre o objeto da ciência e o objeto da psicanálise.

Para Lacan, no cogito cartesiano encontra-se não o homem de ciência, esse não existe, mas o sujeito esvaziado de qualquer qualidade. E, esse sujeito que a ciência buscou excluir a todo custo, e que a formalização matemática pôs em evidência através

10. Para Koyré, era impossível separar em compartimentos estanques o pensamento científico do pensamento filosófico, e ambos, do pensamento religioso.

do teorema de Gödel¹⁰, a impossibilidade de sua exclusão, retorna na psicanálise pela via do inconsciente. Em relação ao objeto da ciência e da psicanálise, Lacan mostra que enquanto àquela ao tratar apenas da verdade como causa em seu aspecto formal, a psicanálise ao tratar a verdade como causa material segue outra direção, a de precisar a relação entre função do sujeito e do saber, mas para tal considera necessário também uma teorização do objeto *a*.

2.2. O retorno aos fundamentos da matemática

Lacan, no início de seu ensino, propõe um programa de retorno a Freud e evoca o movimento que na ciência elucida o problema dos fundamentos. Refere-se ao movimento que ocorreu no séc. XIX em que a ciência se dobra sobre os seus conceitos básicos para fornecer-lhes rigor, precisão e economia de pensamento (LACAN, 1953/1998b, p.285).

Somos tentados a ler, nessa proposta de Lacan, a intenção de realizar na psicanálise um movimento semelhante ao realizado pela matemática que consistiu no retorno sobre os seus fundamentos. Semelhante no sentido das questões que levanta, da estratégia adotada e, especificamente, do que o movimento na direção a esse retorno.

No seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998a), o seminário 11, Lacan volta a evocar esse movimento que teve como ponto de partida a invenção do cálculo por Newton e Leibniz, no século XVIII, ao anunciar que para se refazer a teoria será necessário “começar a brincar com as letrinhas da álgebra que transforma a geometria em análise” (LACAN, 1964/1998a, p. 39). Está, nesse momento do seminário, aproximando Descartes e Freud através da divisão do sujeito, e ao mesmo tempo, separando-os, através do que resulta da divisão do sujeito, a hiância causal, abordada no capítulo 3, dessa tese. Podemos dizer que Lacan está se inspirando no trabalho semelhante que teve início com Newton, no século XVIII, ao usar as letras da álgebra para tratar o movimento que até então era abordado base na intuição geométrica, e seguiu com Dedekind, Cantor e Weierstrass e outros, no século XIX, até uma independência total do recurso à geometria.

10. O teorema de Gödel afirma a limitação de uma teoria formal em relação a sua completude. Veja pg. 79.

Em qualquer história do cálculo, Newton e Leibniz sempre ocuparam uma posição central por serem considerados, independentes um do outro, os inventores do cálculo infinitesimal. Os historiadores do cálculo atribuem a Newton a extensão e a unificação dos vários processos de cálculo existentes na época e a Leibniz o mérito de dotar esses processos de uma notação eficaz e de um novo cálculo operacional. Tanto o cálculo desenvolvido por Newton como o cálculo desenvolvido por Leibniz consistem num conjunto de regras e técnicas de diferenciação e integração tendo a geometria de coordenadas de Descartes como base, sobretudo o cálculo newtoniano.

O cálculo newtoniano foi desenvolvido a partir da idéia de Descartes de aplicar a álgebra nos estudos de geometria para responder as questões ligadas à natureza das curvas, ao movimento e à velocidade. Dessa forma, seu cálculo depende fundamentalmente de figuras, representações gráficas das curvas, para responder a duas questões básicas: a velocidade do movimento num instante qualquer e o espaço percorrido num instante qualquer. Além disso, a notação utilizada teve como exigência que todas as variáveis fossem dependentes do tempo, o que impede a extensão para outras situações em que o tempo não é considerado (BOS, 1985, vol. 3, p.27).

O uso do termo variável por Newton e Leibniz difere do uso que conhecemos hoje. Ao retomarem a leitura quantitativa da realidade, abandonada pelos gregos, Kepler, Galileu e outros concluíram pela necessidade do estabelecimento de leis que exprimissem a regularidade de um fenômeno. Matematicamente, hoje uma lei é uma função que estabelece uma correspondência unívoca entre dois conjuntos, no caso da lei da queda dos corpos de Kepler, entre espaço e tempo. Mas, à época de Kepler, Galileu, Newton e Leibniz, ainda não havia na matemática o conceito de função¹¹. Assim, o que Newton e Leibniz denominavam como variáveis, especificamente, quantidades variáveis ligadas a curvas, seria o que hoje se denomina na matemática como funções.

O cálculo Leibniz teve como questões as quantidades infinitamente pequenas. Tais tipos de quantidades eram evitados por Newton, cujo conceito de fluxo como expressão de uma velocidade ou taxa de mudança de variável restringia-se à velocidade finita.

11. Uma função é uma regra entre um conjunto X qualquer e um conjunto Y qualquer que diz como associar a cada elemento de X um elemento de Y.

Embora, ambos, Newton e Leibniz inventaram o cálculo, segundo os historiadores, o percurso de Leibniz foi diferente do percurso realizado por Newton, e isso foi devido, não somente aos problemas que levantaram e das estratégias adotadas para respondê-los, mas também, como mostra Koyré (2006), em virtude das idéias de ambos a respeito de Deus e sua obra e também da estrutura do mundo. Tanto que um embate titânico entre a ciência e a filosofia de ambos, foi travado entre Leibniz e alguns newtonianos¹². Mas, se esse embate chegou ao fim abruptamente em função da morte de Leibniz, e o Deus newtoniano passou a reinar sozinho fazendo os corpos se moverem no universo segundo leis matemáticas rígidas, Koyré afirma que “cada progresso da ciência newtoniana trazia novas provas da afirmação de Leibniz” (KOYRÉ, 2006, p.240).

Ao voltar-se para os estudos sobre a abordagem quantitativa do universo Koyré argumenta que o único modo de apreender o real era através do intelecto, da razão matemática e não por meio da percepção (KOYRÉ, 2006, XII). Dando importância às concepções filosóficas de Newton, procura mostrar como essas concepções possibilitaram a passagem de uma abordagem qualitativa do universo para uma abordagem quantitativa do universo.

De seus estudos sobre Newton e Leibniz extraímos que, enquanto o mundo newtoniano era o mundo de um relógio com movimento retardado na dependência de um Deus a dotá-lo constantemente de energia, o mundo leibniziano era o mundo criado a perfeição de Deus e auto-suficiente (idem, p.240). Para Leibniz, nada ocorre sem que exista uma razão suficiente e Deus é o conhecedor de todas as razões suficientes.

Curioso observar que no quadro das filosofias da matemática a importância é dada à Leibniz e não a Newton, em virtude da preocupação do primeiro com a criação de uma linguagem universal e um cálculo lógico [(BARKER, 1976), (COSTA, 1977), (MACHADO, 1994), (SILVA, 2007)].

Leibniz introduziu novas regras na lógica aristotélica dos enunciados categóricos¹³, e estabeleceu duas classes de verdades, as verdades da razão e as verdades dos fatos. As verdades dos fatos são proposições empíricas que podem ser negadas. O mesmo não acontece com as verdades da razão, que são reguladas pelos

12. Segundo os historiadores, Newton detestava polêmica e considerava abaixo de sua dignidade a discussão pública, por essa razão o embate foi travado entre Leibniz e os discípulos de Newton.

13. São quatro tipos de enunciados que apresentam as seguintes formas lógicas. Todo S é P (afirmação universal), Algum S é P (afirmação particular). Nenhum S é P (negação universal) e Algum S é não P (negação particular).

princípios da não-contradição, da identidade e do terceiro excluído. Para Leibniz as verdades matemáticas eram verdades da razão, que se encontravam embaralhadas no espírito humano, à espera de uma ação do intelecto para serem descobertas (SILVA, 2007: 87-92).

Segundo Silva (2007), se Leibniz pode ser aproximado de Platão, como fez Koyré, também dele se distancia pelo peso dado ao uso de símbolos na representação concreta do pensamento. Sua busca por um cálculo lógico para evitar os enganos da intuição, e com isso, afastar o cálculo lógico desse risco, o colocou como precursor do conflito entre lógica e evidência que veio dominar o século XIX.

No desenvolvimento de seu cálculo infinitesimal, Leibniz considerou as variáveis percorrendo seqüências de valores infinitamente próximos que não tinham como referência o conceito de movimento, como Newton. Além disso, introduziu letras distintas como símbolos para diferenciação e integração, elucidando seus papéis como operadores e tornando mais claros e rigorosos do ponto de vista lógico os enunciados de teoremas matemáticos.

Segundo o historiador do cálculo Bos (1985), ao submeter o cálculo infinitesimal às suas concepções lógicas, Leibniz já apontava para uma matemática de rigor lógico, em direção à análise, disciplina que trata de processos infinitos, a saber, limites, séries, diferenciação e integração.

Mas, tanto o cálculo de Newton como o de Leibniz apresentavam problemas em relação aos seus conceitos básicos. Newton usava o termo fluxão e definia por razões últimas, sem precisar o que seria essas razões últimas. Leibniz usava o termo diferencial e definia como diferença infinitamente pequena, mas como precisar quando uma diferença era infinitamente pequena (BOS, 1985, vol 3, p.72-73).

Destacamos a importância dessa noção, pois fugindo, por um lado da matemática de apelo à intuição geométrica, e por outro entusiasmado com a linguagem do cálculo matemático, Lacan recorre à noção de limite para tratar da economia psíquica pela via do mais-de-gozar no seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992b).

O infinitésimo descreve o comportamento das sucessões numa vizinhança de zero, ou seja, descreve um processo envolvendo quantidades infinitamente pequenas. Apesar de todo o esforço para desenvolver uma linguagem matemática, Leibniz, e também Newton, não dispunham de uma terminologia para descrever os processos

infinitesimais sem nenhuma ambigüidade, como por exemplo, o que acontece com a sequência de números numa vizinhança de zero.

$$1 \quad \frac{1}{2} \quad \frac{1}{3} \quad \frac{1}{4} \quad \frac{1}{5} \quad \frac{1}{6} \quad \frac{1}{7} \quad \frac{1}{8} \quad \cdot \cdot \cdot \quad \frac{1}{1000000009} \quad \cdot \cdot \cdot \rightarrow 0$$

Faltava a ambos a noção de função e de passagem ao limite, para que a noção de infinitésimo deixasse de ser problemática. Ser infinitésimo é ter limite zero, e reciprocamente. Vale destacar que a operação de passagem ao limite numa sucessão implica em considerar termos com índices arbitrariamente grandes para determinar o resultado da interdependência dessa infinidade de termos. A passagem ao limite indica uma dinâmica, pois exige uma operação, e evidencia um cálculo, ou seja, uma abordagem quantitativa, e não qualitativa, de uma realidade (CARAÇA, 1978, p.215-234). Entretanto, esse conceito de passagem ao limite deixava ainda uma questão para os matemáticos que buscavam uma matemática de manipulação de símbolos e fórmulas, sem grande apelo à intuição geométrica.

Diante desse quadro, alguns matemáticos como Bolzano e Cauchy, e depois Méray, Heine, Weiertrass, Cantor e Dedekind consideravam a dependência do apelo à intuição geométrica um problema, e por essa razão, partiram em busca de definições de limite, séries infinitas, diferenciação e integração, enfim de definições que envolvessem quantidades, para torná-las independentes da intuição. Essa busca implicou, durante o século XIX, em um retorno aos fundamentos da matemática, que culminou na eliminação de todas as conotações geométricas do cálculo e na definição número real (BOS, 1985, vol. 4, p.55).

Apostamos que ao convocar os analistas a realizarem um retorno a Freud e aos conceitos básicos da psicanálise, Lacan tinha como inspiração esse movimento ocorrido na matemática, dado a razão desse movimento, dotar as noções da aritmética de rigor e precisão. E também, algumas de suas consequências como o surgimento de uma corrente filosófica de formalização da matemática e o projeto de formalização voltado para seu ensino da matemática, que será abordado mais adiante.

Em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953), ao propor um retorno a Freud e convocar os analistas da época para empreenderem o mesmo

movimento, Lacan não só faz uma crítica contundente aos rumos da psicanálise da época, como considera necessária uma releitura do discurso freudiano para dotá-lo de rigor e economia, a fim de evitar que o mesmo se embrenhe por caminhos tortuosos e confusos. As questões que vão direcionar o início desse retorno são: o que é a psicanálise? De que trata a psicanálise? E o que é o inconsciente freudiano?

As questões que direcionaram os matemáticos em seu retorno aos fundamentos eram: o que é um número? O que é o infinito? Como operar com séries infinitas?

Foram com essas e outras questões levantadas no interior da matemática sobre o conceito de número e de infinito, que ainda eram abordados de forma geométrica, que Méray, Heine, Weierstrass, Cantor e Dedekind, abriram caminho para que a filosofia da matemática viesse a ocupar outro lugar no mundo. As respostas dadas por esses matemáticos às questões como “o que é um número?”, “o que é o infinito?” exigiram uma nova abordagem filosófica sobre a natureza do conhecimento matemático e sua relação com a realidade.

Essas questões foram levantadas e banidas da matemática grega quando esta se encontrou frente à impossibilidade de exprimir a medida de um segmento. A matemática grega conhecia dois tipos de atividades matemáticas, uma de contagem envolvendo elementos discretos, separados e indivisíveis, e outra envolvendo medidas de quantidades consideradas contínuas, como a medida de um segmento de reta. Mas, a matemática grega só conhecia os números inteiros e as razões entre os inteiros, que hoje chamamos de número racional. Assim, a medida da diagonal de um quadrado de lado igual a 1 tomando como unidade de medida o próprio lado do quadrado, ou seja, outro segmento colocou os matemáticos diante de uma grandeza incomensurável, pois não há como exprimir a diagonal do quadrado de lado 1 por um número racional.

Essa descoberta da incapacidade numérica dos números inteiros e de suas razões levou a matemática grega a abandonar a idéia de ordenação do mundo expressa na concepção pitagórica de que “os números regem o universo” (MACHADO, 1994, p.10). E, segundo Caraça, tomados pelo espanto e horror do que acreditavam até então como o que poderia dar uma inteligibilidade ao universo, os gregos deram outra direção ao exercício da razão para dar inteligibilidade ao mundo. Os matemáticos desistiram de exprimir por um número a medida de uma grandeza tomando como medida uma unidade. Optaram pelo primado da figura em detrimento do número. E através de uma

formalização Eudóxio substituiu a concepção de número pelo conceito de razão entre duas grandezas. Como mostra Caraça, e defende Koyré, a matemática grega de Euclides foi um exercício da razão independente da realidade (CARAÇA, 1978, p.73-74).

Segundo Caraça, o abandono da feição quantitativa de ordenação do universo e a valoração das figuras e formas geométricas como nova feição do universo foram estratégias para não por em cheque a identidade das coisas, princípio caro, em especial, ao sistema filosófico aristotélico (idem, p. 192-193). Problematicar a incomensurabilidade implicava em pensar matematicamente o infinito. Mas, para Aristóteles, os matemáticos não precisavam do infinito atual, da idéia de uma totalidade infinita acabada, bastariam contar com o infinito potencial, ou seja, com a noção de uma totalidade finita à qual se adicionaria continuamente mais uma quantidade finita (SILVA, 2007 p.51).

Newton recusou a concepção aristotélica de infinito potencial para descrevê-lo como movimento contínuo de pontos, e por em jogo no mundo a idéia de fluência e devir, oriunda do mundo dinâmico de Heráclito. Buscava assim responder de modo quantitativo às questões de sua época, e por de lado, a idéia de permanência escolhida pelos gregos como chave para levantar questões e respondê-las. Surge, assim, a noção de variável, na perspectiva newtoniana, como função do tempo, e na perspectiva leibziana, como diferença entre dois valores sucessivos numa seqüência.

Os trabalhos de ambos, Newton e Leibniz, culminaram no surgimento do Cálculo Diferencial e Integral. Mas além do cálculo a matemática teve um grande desenvolvimento durante o século XVIII, pois foi nesse século que se deu a descoberta das Geometrias Não-euclidianas e da Álgebra Abstrata.

Insatisfeitos com a forma de operar com processos infinitários, que envolvia a noção de número, função e infinito, todas elas consideradas eram extremamente frágeis, um grupo de matemáticos, entre eles Cantor, Weiertrass, Dedekind, Heine, considerou necessário retornar aos fundamentos do edifício construído, a aritmética, a base do conhecimento matemático. Para esse grupo era necessário desviar-se tanto do caminho das aplicações dos conhecimentos matemáticos, como da direção em que avançava o conhecimento matemático, para dar um tratamento rigoroso aos fundamentos da matemática para que este pudesse continuar sustentando todo o conhecimento matemático desenvolvido até então que dependia de seus conceitos. Vale lembrar que

ainda não havia a definição de número real e números como $\sqrt{2}$ eram fonte de ambigüidades.

Segundo Koyré se, para alguns matemáticos, a falta de uma definição precisa de número encontrava-se na impossibilidade de compreender o infinito, para outros encontrava na identificação do indefinido com o infinito e na extensão de conceitos finitistas ao infinito (KOYRÉ, 1991a, p.14).

Cantor e Dedekind se dobraram sobre a questão do número e do infinito e fazendo uso de símbolos e do raciocínio lógico, ambos substituíram a noção de distância por vizinhança e adotaram como princípio suspeitar de toda a intuição. Também se impuseram outro princípio definir um número irracional a partir de um número que já tenha sua existência garantida - um número racional¹⁴. Com isso, eles evitaram o erro, que consideraram como um erro lógico, presente nas definições anteriores, definir os números irracionais considerando sua existência como dada.

O caminho feito por Dedekind teve como ponto de partida o questionamento da noção de continuidade. Para ele, como para os outros matemáticos, a noção intuitiva de continuidade como variação de gradações sensíveis era vaga e imprecisa (CARAÇA, 1978, p.57).

Recorrendo à idéia de continuidade herdada da matemática grega, em que o contínuo geométrico era considerado uma abstração do contínuo físico, cujo modelo ideal era a reta, Dedekind se debruçou na comparação entre a estrutura da reta e a estrutura do conjunto dos números racionais. A partir da variação gradativa dos pontos da reta, sem saltos ou buracos, a indagação em que consiste a continuidade da reta, levou ao enunciado do axioma do corte. E foi através desse axioma, a saber, “todo o corte da reta é produzido por um ponto dela” (CARAÇA, 1978, p.60), que Dedekind descobriu a existência de uma infinidade de “buracos” no conjunto dos números racionais¹⁵, apesar da infinidade e densidade que esse conjunto apresenta. Ou seja, o conjunto dos números racionais não é contínuo.

A partir daí, Dedekind definiu um número real a partir de cortes realizados no conjunto dos números racionais. Isso significa que a definição de número real exige dois conjuntos infinitos de números racionais. Assim, o número irracional $\sqrt{2}$ é definido

14. Um número racional é um número que pode ser expresso na forma $\frac{m}{n}$, em que m e n são números inteiros e $n \neq 0$.

15. Por exemplo, os números $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$, $\sqrt{4}$, $\sqrt{5}$, $\sqrt{6}$, π .

como o corte no conjunto dos números racionais que o divide em dois subconjuntos A e B, de modo que o subconjunto A_{16} é o conjunto de números racionais cujo quadrado é menor do que 2, e o subconjunto B_{17} é o conjunto de números racionais cujo quadrado é maior que 2 (idem, p.57-63).

Cantor e Weiertrass também deram uma definição de número real, mas utilizando-se de outro caminho, seqüências convergentes. Mas, a grande contribuição de Cantor foi sua teoria dos conjuntos e introdução de uma noção radicalmente nova de infinito, ao admitir a existência de uma infinidade de infinitos.

Tanto Cantor como Dedekind avançaram ao definir um conjunto infinito como aquele que é equivalente¹⁸ a uma parte dele mesmo, mas Cantor viu adiante e foi mais longe ao demonstrar que nem todos os infinitos são do mesmo tipo.

Ao considerar que *nem sempre o todo é maior do que a parte*, absurdo para o senso comum e mesmo para Galileu e o matemático Bolzano, Cantor abriu outra possibilidade de tratar o infinito, não por sua negação, mas invertendo a hierarquia dessas noções. Deu uma positividade ao infinito, e definiu o finito a partir do infinito. Vejamos como Cantor mostrou essa proposição.

Através da correspondência que associa a cada número natural um número par, como vemos abaixo

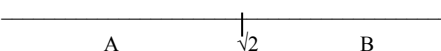
Números naturais	0	1	2	3	4	5	6	7	...
	↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓	↓	
Número pares	0	2	4	6	8	10	12	14	...

podemos concluir que há tantos números pares como números naturais e vice-versa, o que significa que, embora o conjunto dos números pares seja uma parte do conjunto dos números naturais, ambos têm a mesma quantidade de elementos, que é uma quantidade infinita, o que quer dizer que a cardinalidade de ambos é a mesma.

16. $A = \{x \in \mathbb{Q} / x^2 < 2\}$

17. $B = \{x \in \mathbb{Q} / x^2 > 2\}$

A representação na reta



18. Um conjunto X é equivalente a um conjunto Y se eles podem ser postos em correspondência biunívoca, isto é, a cada elemento de X associa um e apenas um elemento de Y.

Cantor introduziu algo até então impensável na matemática, a possibilidade de falar de quantidade de elementos de conjuntos infinitos ou de pelo menos poder dizer que dois conjuntos infinitos, como os do exemplo acima, possuem o mesmo número de elementos, ou seja, a mesma cardinalidade. Para isso, os conjuntos precisam ser equivalentes, ou seja, serem postos em correspondência biunívoca. Definiu números ordinais associando-os ao processo de contagem e números cardinais associando-os à idéia de quantidade. A seguir demonstrou a existência de mais de um infinito.

Um infinito é o cardinal infinito do conjunto dos números pares, do conjunto dos números inteiros e também do conjunto dos números racionais, todos esses conjuntos têm surpreendentemente a mesma quantidade infinita de elementos. O outro infinito foi obtido pela demonstração de que o conjunto dos números naturais e o conjunto de todos os pontos sobre um segmento de reta não são equivalentes e ambos são conjuntos infinitos.

Desse modo, Cantor desenvolveu uma aritmética dos números cardinais da qual a aritmética elementar é um capítulo especial. E introduziu, nessa aritmética, a hipótese do contínuo, ao enunciar que não existe nenhum número cardinal entre a cardinalidade dos números naturais, inteiros e racionais e a cardinalidade do contínuo. Sua teoria desempenhou um papel fundacional, pois, após receber um tratamento axiomático, tornou-se uma teoria fundamental para todos os ramos da matemática.

Assim do movimento de retorno aos fundamentos da matemática surgiram várias teorias, entre elas, a teoria do conjunto de Cantor, as teorias dos números reais desenvolvidas por Weierstrass, Cantor e Dedekind, em que o conceito de quantidade deixou de depender de qualquer apelo à intuição geométrica, já que foi definido por uma construção abstrata do conjunto dos números reais.

Tanto a teoria dos números reais de Dedekind e Weierstrass, como a teoria dos conjuntos de Cantor foram duramente criticadas, em relação à existência de conjuntos infinitos como entidades realizadas, em outras palavras, como infinito atual, dado, e em relação à natureza da existência dos números.

A questão levantada pelos matemáticos foi: são os números entidades abstratas dependentes em sua existência de um espírito criador ou são os números entidades abstratas existentes literalmente independentes de nosso pensamento?

O desenvolvimento de teorias totalmente independentes de qualquer realidade física pôs em jogo uma problematização de ordem filosófica sobre a natureza do conhecimento matemático e sua relação com a realidade, que se desdobrou em três grandes movimentos ou correntes – logicismo, intuicionismo e formalismo, e levou ao surgimento de filosofias da matemática. Até então as questões sobre a natureza do conhecimento matemático e da relação deste com a realidade eram consideradas pertinentes ao campo da filosofia.

Os matemáticos, de uma forma geral, não se perguntavam e nem se perguntam sobre o estatuto de suas construções e as relações dessa com o real. Assim, para um matemático, se a soma dos ângulos internos de qualquer triângulo é 180° , o universo com o qual ele está trabalhando é euclidiano, se for maior ou menor poderá ser hiperbólico ou elíptico. Em geral, não problematizavam os objetos de suas teorias e a relação desses com a realidade. Ou, então sobre procedimentos matemáticos adotados. Tais problemas, em geral, eram abordados como filosóficos.

A filosofia grega considerava a matemática como uma das fontes de suas questões. Desde os gregos até o século XIX, Aristóteles, Platão, Kant e Leibniz estão entre os filósofos que mais influenciaram as discussões sobre a natureza do conhecimento matemático [(COSTA, 1977), (MACHADO, 1994), (SILVA, 2007)].

Do calor das discussões sobre as teorias matemáticas desenvolvidas durante o século XIX, veio à descoberta os princípios básicos aparentemente simples e obviamente corretos da teoria dos conjuntos e da lógica desenvolvida por Frege apresentavam paradoxos. E, com essa descoberta, novas questões sobre o conhecimento matemático foram levantadas. Uma delas muito cara à matemática foi sobre a consistência de suas teorias. Outra sobre a completude de uma teoria.

As respostas dadas, por um lado, por Cantor, Dedekind e outros matemáticos aos problemas dos fundamentos da aritmética, e, por outro lado, por Frege, ao tentar demonstrar o caráter lógico da aritmética, reabriram o problema que o conhecimento matemático levantava – como uma ciência a priori pode ser relevante para o conhecimento da realidade empírica?

As correntes que emergiram a partir dessas questões, tiveram como direção a posição tomada em relação à teoria dos conjuntos de Cantor. Enquanto a corrente intuicionista desprezou qualquer linguagem simbólica e a teoria dos conjuntos de

Cantor, o logicismo teve como pretensão fazer de toda a matemática um sistema lógico e o formalismo buscou uma linguagem formal de estrutura bem abrangente que pudesse ser estendida a toda a matemática.

Encontramos aí, nessa primeira introdução das correntes filosóficas da matemática, aquilo que aproxima Lacan dos logicistas e formalistas, e aquilo que o afasta do intuicionismo: o lugar atribuído à linguagem simbólica para a matemática, e mais ainda, à estrutura.

Ao enfatizar a experiência psicanalítica como uma experiência de fala e o inconsciente freudiano como algo pensado somente a partir da linguagem, Lacan procura retomar o nervo central do fazer analítico para recolocá-lo nos devidos eixos. Fazendo da lingüística estruturalista sua arma, por excelência, para propor um retorno a Freud, buscou também no logicismo, no cálculo e no formalismo matemático a inspiração para empreender sua luta e realizar o seu projeto.

Lembrando nossa hipótese, a de que o projeto de formalização da psicanálise está presente em todo o ensino de Lacan, e que esse projeto atravessa todo o seu percurso, desde a entrada no simbólico até o domínio do real, sendo que, à medida que o real vai ganhando espaço no seu ensino, esse projeto vai se intensificando e se tornando mais presente, vai sendo abraçado com mais vigor.

Para sustentar essa afirmação, faz-se necessário indagar alguns desdobramentos desse projeto de formalização, e buscar nas indicações deixadas por Lacan quais são as concepções dos termos, formal e formalização. Embora apresente características comuns, a formalização referida no início de seu ensino, é bem diferente dos formalismos utilizados no seminário 16, *De um Outro ao outro* (1968-1969/2008), no seminário 17, *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992b) e no seminário 20, *Mais ainda* (1972-1973/1996).

Podemos adiantar a presença dos formalismos matemáticos no ensino de Lacan, destacando a sua referência à matematização do fonema e à formalização da lógica de Boole, em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953), ao apelo a uma prática lógica da psicanálise, no seminário 16 e à referência a matemática de Bourbaki, no seminário 20.

2.3. O logicismo matemático

O que há nas matemáticas e na filosofia das matemáticas que inspira Lacan a propor “Por uma prática lógica da psicanálise” no seminário *De um Outro ao outro* (1968-1969/2008). Ou sugerir, referindo ao dualismo cartesiano, que o corte que interessa à psicanálise, não é entre psíquico e o físico, mas entre o psíquico e o lógico (LACAN, 2006, p.41). Para pensar a importância do logicismo matemático no ensino de Lacan, vamos acompanhar algumas idéias básicas da proposta logicista, sobretudo, as colhidas como referência por Lacan para tomar uma posição frente à questão da economia pulsional.

Se para Silva (2007), Frege foi o verdadeiro fundador da lógica moderna, para outros, como Costa (1977), Russell foi fundador. Frege é conhecido pela introdução de uma teoria de quantificação na lógica do cálculo proposicional dos estóicos, e Russell pelo paradoxo descoberto no sistema lógico de Frege, e pela extensão da tese de Frege – “a aritmética se reduz à lógica”, a toda à matemática (COSTA, 1977, p. 6).

A lógica de Frege foi movida por uma luta tanto contra a abordagem empirista como a abordagem psicológica da aritmética de Husserl e de Mill. Opôs aos primeiros trabalhos de Husserl que, em seu primeiro ensaio, concluiu que era impossível eliminar dos fundamentos da matemática o recurso à intuição. E a Mill que tentou reduzir princípio da contradição a uma generalização da experiência [(SILVA, 2007, p.127) (DELACAMPAGNE, 1997, p.28)].

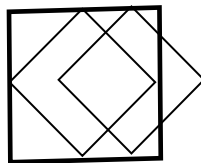
Vemos aí, na posição de Frege, o que interessa a Lacan para mostrar a clivagem entre o plano imaginário ou intuitivo e a ordem simbólica. No seminário 2, Lacan recorre ao problema de construir um quadrado cuja área seja o dobro da área do quadrado dado para mostrar como a intuição pode levar a cometer erros. Esse problema foi dado por Sócrates a um escravo. O tamanho do lado do quadrado era de 2 pés e sua área era de 4 pés.

2 pés



O escravo dobra o tamanho do lado do quadrado e depois calcula área. Ao proceder assim seguindo a intuição, ele erra, pois ao dobrar o lado, ele quadruplica a

área, ao invés dobrá-la como pede o problema. A área de um quadrado cujo lado mede 4 pés é 16 pés e não 8 pés.



Se Sócrates mostrou ao escravo que retirando quatro cantos do quadrado grande obtém-se um quadrado cuja área é a metade, após a teoria dos números reais, podemos resolver a equação da área do quadrado, basta sabermos o cálculo da $\sqrt{8}$ que é $2\sqrt{2}$, que é a resposta certa resposta do problema (LACAN, 1954-1955/1985, p.22)¹⁹.

Se, neste exemplo, Lacan mostra a passagem do imaginário ao simbólico, em outros momentos, sua pretensão é fornecer aos conceitos psicanalíticos uma estrutura lógica.

Ao falar numa conferência sobre a origem de seu ensino, Lacan (2006) afirma que foi necessário à psicanálise realizar um corte entre o psíquico e o lógico, para mostrar a existência de outra lógica, mais maleável e mais fraca que a lógica dos lógicos, a lógica do pensar inconsciente, que Miller (1966) chama de lógica significativa, e Sampaio propõe tratá-la como lógica da diferença (SAMPAIO, 2001, p.129-132).

Mas, se em um ou em outro seminário, Lacan recorre à lógica matemática para, a partir daí, dar uma inteligibilidade lógica às concepções psicanalíticas, no seminário 16, a lógica matemática se faz presente em todo o correr desse seminário. Lacan se mostra um entusiasmado com o logicismo, o formalismo matemático de Hilbert e os desdobramentos de ambos para sustentar o seu trabalho de dar uma estrutura lógica aos conceitos psicanalíticos.

O logicismo de Frege e de Russell servem a Lacan, nesse seminário, para abordar a estrutura lógica do objeto *a* como falta e introduzir a estrutura lógica do objeto *a* como excesso. Nos capítulos que seguem a esse abordaremos como Lacan procede nessa direção.

18. Utilizando a fórmula $S = l^2$, em que S é a área do quadrado e l o lado, temos que: $l^2 = 2.4 = 8$ $\therefore l = \sqrt{8} = 2\sqrt{2}$.

O logicismo de Frege serve também, no início do seu ensino, para sustentar o rompimento com a direção psicologizante da psicanálise e introduzir a relação entre o significante e o sujeito. Tanto que em uma de suas conferências Lacan enuncia “Um sujeito segundo a linguagem é aquele que conseguimos depurar com grande elegância na lógica matemática” (LACAN, 2006, p. 53). Já no período do seminário 16, em que transita entre o logicismo e o formalismo matemático, Lacan busca concepções, axiomas, teoremas e paradoxos, enfim instrumentos que julga necessários para ilustrar ou usar como metáforas, ou ainda como analogias para avançar sobre o real na psicanálise e desenvolver sua teoria sobre o objeto *a*.

Tendo dito isso, consideramos importante avançarmos um pouco sobre o logicismo matemático de Frege e Russell.

A lógica de Frege consiste em um sistema lógico, um cálculo simbólico, formado por um alfabeto com regras gramaticais, leis gerais, regras de inferências para operadores lógicos e quantificadores, e também, valores lógicos de modo que a demonstração de uma sequência de proposições possa ser assegurada sem ambiguidade. Como já assinalamos, o projeto de Frege era demonstrar que as verdades aritméticas são verdades lógicas.

Diferentemente da lógica formal de Aristóteles, em que os enunciados são formados pelas atribuições de predicado aos sujeitos, a lógica fregeana, conhecida como lógica de 2ª ordem²⁰, subsume lógica aristotélica, e estende a lógica das proposições dos estóicos a um sistema lógico bem mais amplo, ao introduzir os quantificadores.

A lógica de Frege é uma teoria dos objetos lógicos, que não são nem físicos e nem mentais, e só têm sentido determinado no contexto de uma teoria. Nessa lógica, o número também é um objeto lógico, atributo de um conceito e não atributo de coleções como considerava a tradição logicista. O que buscava Frege com essa concepção de número era afastar quaisquer proposições da aritmética que dependesse da intuição. Para atingir a essa finalidade, ele partiu de três princípios básicos: “não confundir o lógico com o psicológico, não confundir o lógico com o subjetivo e não perder de vista a distinção entre objetos e conceitos” (SILVA, 2007, p.127-128). De posse desses três

20. Lógica de 2ª ordem é a lógica quantificacional cujos quantificadores se aplicam sobre objetos individuais e suas propriedades, que pode ser ou não conjuntos. Na lógica de 1ª ordem os quantificadores se aplicam sobre objetos individuais.

princípios, Frege procurou demonstrar que a aritmética tem uma estrutura lógica e, assim, sustentar sua tese de que a aritmética é uma lógica.

Na concepção fregeana, os números são objetos que se apresentam diretamente à razão como atributos de conceitos. E o conhecimento de suas leis é um conhecimento analítico no sentido de que são redutíveis às leis da lógica, ou seja, dependem estritamente de um tratamento racional e nada mais (SILVA, 2007, p.107).

Nesse sentido, se consideramos o conceito pontos cardeais, o número 4 refere-se ao conceito “pontos cardeais”, e não à extensão do conceito, ou seja, o conjunto formado pelos 4 pontos cardeais. A diferença entre a proposição “há quatro pontos cardeais” e a proposição “quatro é o número dos pontos cardeais” é que a primeira pode ser reduzida à segunda, pois pode ser lida como 4 é igual ao número que pertence ao conceito “pontos cardeais”.

Para seguir o seu intento de fazer derivar a aritmética da lógica, Frege precisou de um princípio que possibilitasse demonstrar que existem infinitos números. Tomou o princípio de Hume, que diz:

“Quando dois números são combinados de modo que um deles tem sempre uma unidade correspondendo a uma unidade do outro, nós dizemos que são iguais”.
(SILVA, 2007, p.129)

Como esse não é um princípio lógico, pois não tem a generalidade exigida pelos princípios lógicos, e não fornece um critério geral de identidade para os números, Frege buscou como solução uma definição explícita dos números. Pois para ele, assim como um geógrafo não cria o mar quando delimita através de linhas a superfície do oceano e chama essa delimitação por um nome, o matemático também não pode criar coisa alguma pela suas definições. Esse é um dos pontos caros aos logicistas, e objeto de crítica da corrente intuicionista.

Vejamos como Frege definiu os números. Chamou de 0 o número do conceito “ $x \neq x$ ” (ou qualquer outro conceito que não se aplique a nada). E utilizando o princípio de Hume, mostrou que existem infinitos números.

0 é o número do conceito $x \neq x$.

Seja 1 o número do conceito $x = 0$.

Então pelo princípio de Hume $0 \neq 1$.

Por definição 2 é o número $x=0$ ou $x=1$.

Então pelo princípio de Hume, $0 \neq 2$ e $1 \neq 2$.

Por definição 3 é o número $x=0$ ou $x=1$ ou $x=2$.

Então pelo princípio de Hume, $0 \neq 3$, $1 \neq 3$ e $2 \neq 3$.

.

.

.

Desse modo, Frege seguiu em direção a sua pretensão de fazer da aritmética um cálculo lógico e demonstrar todas as verdades aritméticas nesse cálculo.

Convém ressaltar que, enquanto as lógicas clássicas puseram a ênfase sobre as formas lógicas, Frege pôs sobre os objetos lógicos. Desse modo, ao fazer uso da concepção de extensão de um conceito, reduziu drasticamente a distância entre objetos e conceitos.

Quando estava com a impressão do segundo volume de seu livro sobre os as leis básicas da aritmética pronta, Frege recebeu uma carta de Russell falando do paradoxo que havia encontrado em sua teoria. Mas, não foi apenas o seu método que apresentou paradoxo, mas todos os que em suas demonstrações usaram extensões de conceitos, classes, conjuntos e sistemas.

A partir de um dos princípios fundamentais do cálculo de Frege, que afirma que as extensões de dois conceitos são idênticas se e somente se esses conceitos se aplicam às mesmas coisas, Russell tomou como conceito “extensão que não contém a si própria” para mostrar a contradição presente nesse cálculo lógico.

Então Russell considerou: seja R o conjunto de todos os conjuntos que não contêm a si mesmo como membro. R pertence ou não pertence a si mesmo? Se R não pertence a R então pela definição de R , *R pertence a si mesmo*. Agora, se R pertence a R , então pela definição de R , *R não pertence a si mesmo*. Estamos, portanto, diante de uma contradição.

Uma versão popular do paradoxo de Russell é: numa certa cidade existe um barbeiro que só faz a barba nos homens que não se barbeiam a si próprios. Quem faz a barba do barbeiro?

Frege ficou consternado com a descoberta do paradoxo, já que o mesmo se encontra na base do seu sistema, e desconsolado perguntou se era possível pensar

alguma fundamentação lógica para aritmética. Mas, Russell, menos pessimista que Frege, impôs-se a tarefa de levar adiante o projeto deste, radicalizando ainda mais a tese logicista de Frege. Enunciou então a seguinte tese: “toda a matemática se reduz à lógica” (COSTA, 1977, p. 7), e não apenas a aritmética.

Não há dúvida de que o projeto de Russell escandalizou alguns matemáticos, mas os seus ferrenhos opositores foram os matemáticos da corrente intuicionista, que já vinham criticando violentamente os trabalhos de Dedekind e Cantor. A concepção desses últimos de conjunto infinito não fazia sentido para os intuicionistas, pois eles aceitavam apenas o infinito potencial. Para o matemático da corrente intuicionista Kronecker, algumas concepções de Cantor não eram nada mais nada menos que idéias místicas, teológicas, ou qualquer outra coisa, menos matemática (COSTA, 1997, p.19).

Weiertrass, Cantor, Dedekind e os outros matemáticos provavelmente não imaginaram que, ao se voltarem para os conceitos fundamentais da aritmética a fim de alicerçar esse conhecimento de uma estrutura sólida e precisa, estavam abrindo um verdadeiro campo de batalha a respeito da natureza do conhecimento matemático.

No início do século XX, vários paradoxos pipocaram nas matemáticas, mostrando a presença de algo que era muito caro para os matemáticos, contradições, em especial, na teoria dos conjuntos e no campo da lógica. Além disso, abriu-se uma verdadeira batalha teórica sobre a relação entre conhecimento matemático e realidade. O enfrentamento teórico assentava-se em Kant e Leibniz.

Os logicistas receberam críticas violentas dos intuicionistas, pois esses últimos não aceitavam a tradição leibziana, raiz do logicismo matemático, e filiavam-se ao apriorismo temporal de Kant, considerando as verdades matemáticas imunes à confirmação ou à negação da experiência.

Para Kant, a matemática era um conhecimento puro, isto é, um conhecimento cuja realização independe absolutamente de qualquer experiência, e por essa razão também chamou de conhecimento a priori. Para esse filósofo, as verdades matemáticas encontravam-se ao abrigo da confirmação ou da negação da experiência, e isso não impedia, em sua perspectiva, a matemática de organizar os dados empíricos.

Para responder como a matemática organiza os dados empíricos, Kant enunciou o conceito de construção, conceito central no intuicionismo matemático. E admitiu o espaço e o tempo como sendo intuições puras, isto é, dados intuitivos, representações

singulares que independem de nossos sentidos. Assim, através de um procedimento temporal, a imaginação desenhava no espaço uma imagem arbitrária de um dado da experiência e construía um conceito. Citemos como exemplo, o enunciado $2+3=5$. Segundo Kant, o conceito 2 pode ser representado intuitivamente por uma sucessão de dois instantes temporais que espacializamos imaginando dois pontos, e, assim, podemos representá-los no momento em que eles se apresentam à consciência, além de retê-los na memória. Por um procedimento análogo, fazemos o mesmo com o conceito 3, e vemos que as representações juntas produzem a representação 5. Nessa concepção, tornam-se problemáticos os conceitos de números muito grandes que não podem ser representados na intuição (SILVA, 2007, p. 93-109).

Criada pelo matemático holandês Brower, a corrente intuicionista tinha como princípio básico que toda a matemática deveria ser fundada numa intuição básica – a sucessão de instantes temporais. Diferentemente de como pensava Kant, para Brower o matemático como sujeito criador não necessita do espaço como forma intuitiva, basta-lhe apenas o tempo (idem, p. 149).

Os matemáticos dessa corrente, Poincaré, Weyl e outros, foram contra as concepções logicistas não apenas no que dizia respeito a muitas de suas formulações teóricas, como também na concepção sobre a natureza do conhecimento matemático. Para os intuicionistas, os objetos matemáticos, números, conjuntos são criações, invenções do espírito, já para os logicistas não há criação do espírito, mas muito trabalho de exploração para descobrir os objetos matemáticos que já existem e estão à espera de serem descobertos. Isso significa que, se para os logicistas a expressão “existe um A” afirma a existência de um ente, para os intuicionistas a expressão indica que A foi construído pela mente humana.

Enquanto Poincaré diz que “todo conhecimento matemático é uma invenção”, Russell diz que:

“Todo conhecimento deve ser reconhecimento sob pena de não passar de ilusão: a aritmética precisa ser descoberta exatamente no mesmo sentido em que Colombo descobriu as Índias Ocidentais, e não criamos os números assim como ele não criou os índios...”

(apud SILVA, 2007: 105)

E foi dessa forma que Russell se embrenhou em seu projeto logicista de descobrir como vencer os paradoxos apresentados no campo da lógica, da teoria dos conjuntos e novos recursos lógicos, e demonstrar sua tese de que toda matemática poderia ser derivada da lógica. Sua tese pode ser desdobrada em duas partes: toda idéia matemática pode ser definida por meio de conceitos lógicos como conjunto, relação, implicação e todo enunciado matemático verdadeiro pode ser demonstrado usando apenas raciocínios puramente lógicos, como regras de inferências e teoremas lógicos.

Russell retomou os trabalhos de Frege e de outros lógicos, como Peano, e a teoria dos conjuntos, considerada essencial para sua tese. Além disso, rejeitar pura e simplesmente a teoria dos conjuntos, como foi proposto pelos intuicionistas, seria para ele, uma mutilação nas várias partes da matemática que se assentava sobre ela.

Analizando os paradoxos, Russell e Whitehead mostraram a existência de uma espécie de círculo vicioso em afirmações sobre “todas as proposições”. Para sair desse círculo vicioso, propuseram considerar que proposições desse tipo não têm sentido na lógica, são ilegítimas. E desenvolveram então um sistema lógico com funções proposicionais, do tipo “ x satisfaz a propriedade P ”, onde a variável x denota um objeto indeterminado e a constante P uma propriedade determinada, para desalojar a idéia básica do sistema desenvolvido por Frege.

Para Russell, o problema da lógica de Frege não estava tanto nas leis adotadas, como acreditava Frege, mas nas definições e na concepção fregeana da lógica como uma teoria dos objetos lógicos. A lógica de Russell é uma teoria de formas lógicas e não de objetos. Dessa forma, Russell reintroduziu a lógica em seu campo tradicional: uma teoria de formas lógicas (SILVA, 2007, p.136). Mas, para satisfazer a exigência do que chamou de princípio do círculo vicioso e eliminar os paradoxos de sua teoria, fez-se necessário estabelecer uma hierarquia de tipos lógicos entre os diversos entes lógicos, indivíduos, classes, proposições etc., o que fez de sua lógica uma teoria restritiva, pois não permitia definições impredicativas, muito utilizadas pelos matemáticos.

Brower como os outros intuicionistas olharam os paradoxos de outra forma, pois para eles a matemática não se compõe de verdades eternas, relativas a objetos atemporais. Para eles, todas as verdades e todas as falsidades matemáticas deviam ser construídas, pois em sua lógica, uma lógica determinada pela prática, não vale o

princípio do terceiro excluído, ou seja, admitem como criação matemática proposições que não são nem verdadeiras e nem falsas, algo impensável para os logicistas.

Mas não foi apenas a corrente logicista que os intuicionistas fizeram oposição. As definições do formalismo matemático eram consideradas por eles uma aberração, pois valorizavam o que eles, em geral, desprezavam, a linguagem matemática.

2.4. O formalismo matemático

Na matemática grega, a escola pitagórica buscou nos números a chave para a compreensão da ordenação do mundo com proposições do tipo “os números regem o universo”, (apud CARAÇA, 1978, p. 69). Na matemática moderna, uma das formulações foi “a matemática rege o real, pois este obedece às suas leis” (MACHADO, 1994, p.10). Ambas evidenciam o lugar dado a matemática na busca de dar uma inteligibilidade ao mundo.

Como apresentamos no início desse capítulo, na perspectiva de Koyré, Galileu ao enunciar que a matemática era um meio de dar inteligibilidade e ordenar a natureza introduziu um novo modo de fazer ciência cujo fio com uma parte da matemática grega era independência da experiência (KOYRÉ, 1991a, p. 73).

Lacan, no seminário sobre o avesso da psicanálise ao dizer que encontra nas demonstrações euclidianas o germe do surgimento das ciências, o faz apoiando-se na formalização da geometria de Euclides por Hilbert. Atribui também à manipulação dos números o grande achado da matemática para tratar do que não se encontra no plano dos sentidos e da percepção (LACAN, 1969-1970/1992b, p.150), após ilustrar a função do objeto *a* como mais-de-gozar, concepção que iremos abordar mais adiante, na economia psíquica, com uma sequência numérica. Se a geometria de Euclides está na base do formalismo matemático do início do século XX e serve de ideal a Lacan por conta da ênfase a noção de estrutura na matemática, a manipulação dos números lhe interessa para pensar a economia psíquica.

No início de seu ensino, embora reconheça a formalização matemática como necessária à psicanálise, em vários momentos de seus seminários ou escritos, a dominante é a ênfase na ciência, e como já comentamos anteriormente, é na linguística

estrutural de Saussure e na antropologia, que encontra os recursos para sustentar a vertente da palavra como eixo essencial da prática analítica e o corte entre natureza e cultura. Mas, queremos destacar que tanto a lingüística como a antropologia tem como referência a teoria dos grupos de Galois ou a matemática dos grupos cíclicos, base dessa teoria.

E, se para introduzir a fórmula sobre o inconsciente serve-se da lingüística e da antropologia estruturalista no tempo de seu retorno a Freud, depois não as quer mais. Faz uso da dialética de Hegel, depois deixa de lado, da noção de gozo de Sade e da noção de transgressão Bataille, e depois rejeita ambas as noções. Mas, não deixa pelo caminho a matemática e sua filosofia e nem o termo estrutura. Esses dois ele carrega até o fim, é fiel a ambos. Mas, não é fiel a noção de estrutura da lingüística ou da antropologia. Dá adeus a essa noção, para ficar com a noção de estrutura da matemática, que faz parte do formalismo matemático.

A terceira parte de nossa hipótese enuncia que a formalização que Lacan busca para a psicanálise é inspirada no ideal da formalização matemática.

Nesse tópico, apresentamos o formalismo matemático para depois problematizar o que motiva Lacan abraçá-lo e fazer dele a inspiração da elaboração da psicanálise? Em que consiste no ensino de Lacan o programa de formalização da psicanálise? De que forma Lacan considera a formalização da matemática?

Se Lacan abre seu ensino com a fórmula “o inconsciente é estruturado como linguagem” (LACAN, 1953/1998b), no seminário *Mais ainda* (1972-1973/1996), com o recurso da teoria dos conjuntos introduz uma nova fórmula “o inconsciente é estruturado como os ajuntamentos de que se tratam na teoria dos conjuntos como sendo letras” (LACAN, 1972-1973/1996, p.66). Mostra, dessa forma, o deslocamento que estava realizando em relação à noção de estrutura. Deslocamento, que já vinha sendo operado desde o seminário 16, quando recorre ao logicismo e ao formalismo matemático para introduzir a articulação entre o objeto *a* como mais-de-gozar e a relação com a fala e a linguagem.

Nos seminários 16,17 e 20, objetos de nossas leituras para os capítulos que seguem a aposta de Lacan na formalização da psicanálise não só permanece, como é enunciada com mais insistência. Encontramos esse comprometimento com uma

formalização para a psicanálise no enunciado “a formalização matemática é nosso fim, nosso ideal” (idem, p. 161).

Podemos adiantar que se a lingüística estrutural serviu de base, no período de retorno a Freud, para inserir a psicanálise no campo da fala e da linguagem, foi porque encontrou nela uma abordagem matematizada do fonema.

No seminário sobre o eu na teoria freudiana, Lacan afirma, existem dois sentidos para a palavra formal. Um é o sentido dado pelos gestaltistas ao termo ligado à noção de boa forma e de uma totalidade. O outro sentido é dado pelos matemáticos, e esse que Lacan assume, nesse seminário (LACAN, 1954-1955/1985, p.49-51).

“A formalização como um conjunto de convenções a partir das quais vocês podem desenvolver toda uma série de conseqüências, de teoremas que se encadeiam, e estabelece no interior de um conjunto certas relações de estrutura, propriamente falando uma lei” (LACAN, 1954-1955/1985, p.49-51).

Nesse momento de seu ensino, Lacan busca realizar uma limpeza no discurso freudiano das concepções consideradas obscuras e ambíguas, além de mostrar, para os seus contemporâneos, os desvios feitos pelos psicanalistas comprometidos com a psicologia do ego ou presos à análise das resistências. Em ambos os casos, mostra Lacan, esses psicanalistas estavam se deixando guiar pelo imaginário ou pela intuição.

No campo das matemáticas, como vimos no item anterior, o intuicionismo foi um movimento em que se buscou afirmar a matemática como uma atividade cujo destino é a construção de recursos para satisfazer as necessidades vitais do homem.

Consideramos importante destacar que, uma das características mais importante da matemática intuicionista é a recusa de qualquer simbolismo para a matemática que cria. Expressão máxima desse afastamento é concepção da matemática de Brouwer como um conhecimento autônomo em relação a uma linguagem lógica. Nas suas palavras,

“O primeiro ato do intuicionismo separa por completo a Matemática da linguagem matemática, em particular dos fenômenos da linguagem descritos pela lógica teórica e reconhece que a matemática intuicionista é essencialmente uma atividade sem linguagem...”

(apud MACHADO, 1994: 38)

Tal posição de Brouwer já mostra o confronto dos intuicionistas não apenas com os logicistas, mas também com a corrente formalista fundada por Hilbert no início do século XX. Embora a corrente intuicionista admita uma lógica²¹ para a matemática, ela é secundária em relação aos fundamentos da matemática, pois não vale o princípio do terceiro excluído. Ou seja, podemos ter proposições que não admitem nenhum valor lógico, nem falso e nem verdadeiro.

Na perspectiva da filosofia da matemática a formalização matemática advém da proposta de Leibniz no século XVIII com sua idéia de uma característica universal. Para Leibniz, um processo algorítmico consiste em uma estratégia de pensar através de símbolos. Se os logicistas beberam nas idéias de Leibniz sobre a criação de um simbolismo universal, e privilegiaram a aritmética em detrimento da geometria, o formalista Hilbert seguiu outra direção.

Ao voltar-se, no final do século XIX, para os fundamentos da geometria e o método axiomático, criado por Euclides no século III a.C. e também para as geometrias não-euclidianas, Hilbert fundou uma nova corrente, o formalismo matemático. Opondo-se tanto à corrente intuicionista quanto à corrente logicista, Hilbert propôs dar outro lugar ao método axiomático, não de técnica de um ramo específico da matemática, a geometria euclidiana, mas de ser a própria razão da matemática. Fundamental ressaltar que seu projeto, embora adote a lógica como um instrumento básico para a construção das teorias matemáticas, não tem como pretensão a redução da matemática à lógica. Também não pretende ex-conjurar a teoria dos conjuntos, pelo contrário, é um entusiasta da teoria de Cantor.

Se Poincaré, que como todos os intuicionistas rejeitavam a teoria dos conjuntos de Cantor, chegou a afirmar que “a teoria cantoriana dos conjuntos era uma doença do qual a matemática não estava longe de se curar”, Hilbert dirá, por sua vez, “ninguém nos expulsará do paraíso criado por Cantor” (COSTA, 1977, p.19 e 33).

O ponto de partida de Hilbert foi o método axiomático, pois considerava esse método de grande importância para a matemática por conduzir a economia de pensamento. Fez desse método uma teoria formal não interpretada. Para isso, adotou

21. A lógica da matemática intuicionista, delineada por Brouwer e axiomatizada por Heyting, não é o fundamento para a matemática, como é para os logicistas, e tem como característica básica a eliminação do princípio do 3º excluído e do método de demonstração por absurdo, ambos fundamentais no campo da matemática clássica.

como procedimento extrair o sentido dos termos definidos por Euclides e dotar o sistema de recursos lógicos de modo que a demonstração dos teoremas não dependesse mais de qualquer apelo à intuição espacial e aos diagramas.

Nessa teoria formal, os termos “ponto” e “reta” e a relação “estar em”, do postulado “há pelo menos três pontos que não estão em uma reta”, da geometria de Euclides, podem ser substituídos por quaisquer outros termos, desde que o axioma seja satisfeito. Por exemplo, substituir “ponto” por música brasileira, substituir “reta” por samba e a relação “estar em” por pertencer. O axioma citado é verdadeiro, pois existem pelo menos três músicas brasileiras que não são sambas.

Assim, uma teoria formal consiste de objetos concretos, regras de formação de fórmulas capazes de organizar o discurso desses objetos; fórmulas bem formadas necessárias à teoria; axiomas, que são verdades básicas; regras de inferências que determinam as inferências legítimas; e teoremas, que são as verdades demonstráveis na teoria. (MACHADO, 1994: 30)

O programa de formalização de Hilbert consistiu em criar uma teoria puramente formal ou também chamada de simbólico formal, no sentido de que é uma teoria axiomática não interpretada.

Nesse tipo de teoria as proposições são destituídas de qualquer significado determinado. Além disso, uma proposição é considerada como um conjunto de símbolos da linguagem em que a teoria é expressa. Os axiomas são definições implícitas dos termos específicos da teoria. Os termos específicos só têm as propriedades dadas pelos axiomas e suas conseqüências lógicas. As propriedades que os axiomas atribuem aos termos valem independentemente de qualquer interpretação particular que dermos a eles. As teorias não interpretativas admitem diferentes interpretações, isto é, diferentes atribuições de significado aos termos da teoria, de modo a tornarem verdadeiros seus axiomas.

Mas como garantir que uma teoria formal não interpretada ou puramente formal não comporta contradições? Essa questão se justifica, pois, enquanto uma teoria interpretada descreve uma realidade, uma teoria não interpretada não descreve nada em princípio.

Para isso, seria necessário estudar por métodos matemáticos as propriedades do sistema formal, o que significaria tomar a própria teoria como objeto de estudo. A esse procedimento Hilbert chamou de metamatemático.

O procedimento adotado por Hilbert foi demonstrar a consistência de uma teoria A, a partir da consistência de outra teoria B, elaborando dentro da teoria B um modelo de A. Mas, esse procedimento possibilita demonstrar apenas uma consistência relativa, pois depende da consistência de uma teoria. Diante desse problema, Hilbert e seus discípulos embrenharam na busca de soluções para suas questões, e estas consistiam em mostrar a consistência e a completude das teorias matemáticas formalizadas.

Acontece que, em 1930, Kurt Gödel abalou o formalismo ao publicar resultados revolucionários sobre a aritmética dos números reais, conhecidos como teoremas de Gödel. O primeiro teorema afirma que *se o conjunto de axiomas de uma teoria é consistente, então a teoria é incompleta*, e o segundo teorema que *não existe procedimento construtivo que prove a consistência da teoria axiomática*. Ambos os teoremas são conhecidos com teoremas da indecidibilidade.

Ambos os teoremas abalaram profundamente o formalismo matemático, pois pôs em jogo a seguinte questão: assim como não há nada que impeça ao matemático estudo de sistemas formais, nada garante a decidibilidade²² do seu sistema. Sem entrarmos na demonstração desses teoremas, pois foge aqui aos nossos interesses, vejamos alguns pontos importantes para o que queremos trabalhar mais adiante.

Diz-se que uma teoria axiomática é completa quando qualquer proposição P formulável nessa axiomática é tal que P ou sua negação é demonstrável nessa teoria.

O primeiro teorema de Gödel afirma que não importa o conjunto de axiomas utilizados de uma teoria, sempre existirão proposições tais que nem ela e nem sua negação podem ser provadas nessa teoria. Tais proposições são denominadas indecidíveis. Isso significa que não adianta correr atrás para descobrir ou criar meios de preencher essa falha, pois a incompletude é irreduzível, faz parte de toda teoria consistente.

22. Um sistema formal é decidível se existe um algoritmo para se determinar, para qualquer forma de argumento expresso nesse sistema, quando ou não essa forma é válida. A lógica das proposições é decidível, pois o teste da tabela verdade pode ser utilizado para verificar as regras de inferência dessa lógica, mas a lógica dos predicados, tanto a de 1ª como a 2ª ordem são ambas indecidíveis. A proposição *Todo mundo tem um pai não se segue que x é o seu próprio pai* é um exemplo de uma forma inválida na lógica dos predicados.

O segundo teorema afirma a impossibilidade de provar a consistência de qualquer teoria axiomática. Esse teorema destrói uma parte cara do programa de Hilbert, ponto de confronto com os intuicionistas.

Ambos os teoremas evidenciam as limitações do método axiomático. Ou de outro modo, que os recursos da razão não se reduzem aos de uma formalização pura, sendo problemático estabelecer uma identificação de rigor com raciocínio formal ou simbólico formal como definida aqui.

A admissão de falhas, na lógica de Frege evidenciada pelo paradoxo de Russell, no formalismo de Hilbert evidenciada pelos teoremas de Gödel interessa e muito ao ensino de Lacan.

No seminário 16, busca formalizar objeto a através de uma estrutura lógica Mas antes necessita mostrar a inconsistência do Outro. Junta à inconsistência a sua incompletude introduzido no texto sobre a subversão do sujeito. Não temos como abordar aqui nesse trabalho as inúmeras articulações feitas por Lacan em direção a uma formalização da psicanálise. Adotamos como encaminhamento assinalar algumas que consideramos importante, e nos determos nos conceitos e formulações ligados à problemática da economia pulsional. As demais ficam à espera de outro trabalho de leitura.

Mas, se nos seminários 16 e 17 o que move Lacan, em suas articulações e em seu retorno ao seu próprio ensino, é o formalismo de Hilbert e suas consequências como os teoremas de Gödel, no seminário 20, o formalismo abraçado por Lacan é o formalismo estreitamente articulado com as preocupações com o ensino da matemática de Nikolas Bourbaki.

A formalização da matemática na França ganhou reconhecimento com Nicolas Bourbaki. E teve efeito sobre o ensino da matemática em todo o mundo ocidental, pois o ponto de partida desse processo de formalização esteve ligado ao ensino dessa disciplina.

Segundo Pires (2006), motivados por uma insatisfação profunda com o ensino de matemática nas faculdades francesas, vários matemáticos franceses formaram um grupo sob o pseudônimo de N. Bourbaki, com objetivo de reescrever sob alguns critérios toda a matemática clássica e moderna, conferindo-lhes uma unidade. O grupo foi fundado em 1934, num café parisiense, e teve como princípios básicos de sua

formação o trabalho em equipe, o anonimato total e a ampliação para além das fronteiras da França do ensino da matemática. Para manter essa exigência e ter seus trabalhos publicados, o grupo adotou mais tarde o nome de Nicolas Bourbaki.

Sob influência desse grupo, em várias partes do mundo, as escolas adotaram o ensino da matemática moderna também nos ensinos básico e secundário. Pires mostra, em sua tese de doutorado, a presença de matemáticos do grupo Bourbaki no Brasil, precisamente na USP e sua influência no ensino e no desenvolvimento da matemática aqui.

Vale ressaltar algumas características básicas do grupo: ausência de qualquer hierarquia, processo trabalhoso e demorado de redação das teorias matemáticas envolvendo várias idas e vindas, apresentação e discussão da mesma entre eles, e produção de uma nova versão do texto até ser aceito por todos. Desse modo, foi eliminada a votação para aprovação da versão definitiva de um texto, mas isso não impedia o veto de qualquer membro do grupo e exigência de que o grupo se mantivesse no anonimato. Nenhuma pessoa externa ao grupo, mesmo familiares, poderia conhecer sua composição, suas atividades e as datas de suas reuniões.

Assim, Nicolas Bourbaki, com a pretensão de reescrever toda a matemática pura, descarta como disciplina a probabilidades, pois para ele há uma falta de clareza nos trabalhos de Pascal (KOYRÉ, 1991a: 345-366). Segundo Schwartz, um dos membros do grupo por um período de tempo, ao tomar essa posição o grupo Bourbaki foi o responsável pelo lento desenvolvimento dessa disciplina na França.

Para Bourbaki a base de toda a matemática era teoria dos conjuntos Bourbaki, e não a lógica matemática. Assim, como durante muitos anos Bourbaki considerou a lógica como uma disciplina exterior à matemática, também, durante muito tempo, deu pouca importância aos trabalhos de Gödel. Estava concentrado na reescrita da matemática clássica, ou seja, em transformá-la pela via da formalização numa matemática moderna. Em sua análise, o conhecimento matemático encontrava-se disperso e em risco de se perder. Fazia-se então necessário um trabalho de organização. A proposta de Nicolas Bourbaki para dar uma organização no conhecimento matemático e preservá-lo através do ensino foi fundada em três pontos essenciais, que foram mantidos nos encaminhamentos posteriores: a unidade da matemática, o reconhecimento do método axiomático como único método matemático para

demonstração de seus teoremas e a extensão do conceito de estrutura a todas as teorias matemáticas. Para Bourbaki,

“A matemática é simplesmente o estudo de estruturas abstratas ou padrões formais de associação.” (MACHADO, 1994: 54)

O ponto de partida para reescrever toda a matemática em termos de estrutura foi: a teoria dos conjuntos de Cantor em sua versão axiomatizada por Zermelo-Fraenkel, a teoria dos números reais de Dedekind, a teoria das estruturas algébricas de Galois e o método axiomático como proposto por Hilbert.

Com esse tratamento, várias teorias matemáticas foram reescritas tendo como base um conjunto de objetos. Na verdade, pelo menos dois objetos distintos que podem ser números, funções, conjuntos, matrizes e um conjunto de operações ou relações definidas sobre esses objetos. Numa teoria matemática, ao impor um número n de axiomas a esse conjunto de objetos, com suas operações ou relações, emerge uma estrutura. Temos, assim, a estrutura dos números inteiros, a estrutura dos números reais, a estrutura dos espaços topológicos, a estruturas de grupos e muitas outras, que independem da realidade física.

Um passo importante de Bourbaki que teve conseqüências no ensino da matemática em várias partes do mundo, na perspectiva de Pires foi um corte no campo da matemática separando-o no campo da matemática pura e da matemática aplicada. Esse corte lembra o realizado pela matemática grega, matemática e atividade matemática, sendo considerada matemática aquele conhecimento desenvolvido através do uso apenas da razão. Essa divisão serviu a outra divisão: a matemática foi destinada aos cidadãos apenas, e o cálculo considerado como uma atividade mecânica e menor foi destinado a quem devia obedecer.

Na perspectiva de Bourbaki, a matemática pura trata do conhecimento captável apenas pela razão, e é destinado a poucos eleitos. A matemática aplicada concerne ao mundo empírico. A matemática pura é a matemática formalizada, e é para os bourbakistas a matemática, enquanto a matemática aplicada é uma atividade.

Em sua concepção, as teorias matemáticas podem ser concebidas por meio de um sistema apropriado de símbolos independentes dos significados e o seu conhecimento é completamente autônomo em relação à realidade empírica.

“Do ponto de vista axiomático, a matemática aparece assim como um repositório de formas abstratas - as estruturas matemáticas; e acontece - sem que saibamos por que - que certos aspectos da realidade empírica se ajustam a essas formas, como por uma espécie de pré-adaptação.” (BOURBAKI, 1950: 221)

2.5. – A matemática e a formalização: alimentos de Lacan

As incursões de Lacan por outras disciplinas para trazer para a psicanálise freudiana termos, expressões, conceitos, teses têm como pretensão dar-lhes uma estrutura conceitual rigorosa e depurá-la de suas noções obscuras.

Em “Agressividade em Psicanálise” (1948/1998b) ao abordar o papel da agressividade, na economia psíquica procura mostrar que a mesma segue os critérios de uma ciência. E então considera a prática analítica como um laboratório, de onde pode inferir e demonstrar cinco teses sobre a agressividade. Como vimos no capítulo 1, a primeira tese procura assegurar a generalização do conceito de agressividade e a quinta e última tese tem por função mostrar que ao estabelecer a agressividade como tendência segue uma via agressiva e, assim, atende às exigências de uma metapsicologia científica

No projeto de formalização da matemática Lacan encontra uma estratégia para a psicanálise ocupar um lugar no mundo das ciências. Em “Função e campo da fala e da linguagem” (1953/1998b) argumenta nesse sentido ao afirmar a necessidade de formalização da psicanálise para dar fundamentos científicos a sua teoria e a sua técnica (LACAN, 1953/1998b, p. 290).

Ainda nesse texto, critica a degradação das ciências humanas em virtude de sua subordinação às ciências experimentais, propõe que estas passem a exigir de suas formulações mais rigor e passem ser chamadas de ciências da conjecturas (idem, p. 285)

Convoca aos psicanalistas a fazerem o mesmo. Critica-os em sua falta de conhecimento de outras disciplinas. Instiga-os como faz nos debates que trava no seminário sobre o eu na teoria e na técnica freudiana com Hippolyte, Mannoni, Lefebvre-Pontalis, Riguet (matemático) a lerem Koyré, Hegel e os autores que são objetos de sua crítica. Constantemente está se referindo em seus seminários a um texto que chegou às suas mãos e incitando os seminaristas a lê-los.

Mas, ao ir a uma teoria ou sistema filosófico para importar conceitos, fórmulas, teses ou termos e expressões, em geral, não carrega junto os desdobramentos que os recursos colhidos acarretam em suas teorias de origem ou as exigências que lhes antecede. Vemos isso em “Posição do inconsciente” (1960/1998b) e no seminário *Os quatro conceitos da psicanálise* (1964/1998a) quando se refere ao teorema de Stokes, como comentamos no capítulo 1.5. Também adota o mesmo procedimento em relação a vários outros conceitos, fórmulas e enunciados, o que o torna alvo dos leitores que esperam encontrar em seus textos quando do uso das matemáticas a trama conceitual ou a precisão da teoria de origem.

Lacan inverte fórmulas, recorta e desmonta conceitos para remontá-los a sua maneira, ficar com as partes que lhes servem para pensar a psicanálise. Assim, ele se serve dos conceitos, teses e fórmulas de outras disciplinas, satisfeito com o resultado segue com elas até descobrir que não lhe servem mais. Quando isso acontece, abandona as fórmulas, conceitos e teorias, não antes de criticá-las ou mostrar através de sua concepção uma depreciação. Segundo Miller, ao utilizar o termo resto e recusar o termo transgressão Lacan expressava uma depreciação por esse último termo usado por ele no seminário sobre a ética (MILLER, 2008, 171). Mesmos as noções de estruturas de Saussure e Levi-Strauss, que lhes foram mais caras, Lacan deixa de lado.

De nosso trabalho de leitura em Lacan, podemos extrair que se por um lado abomina a psicologia e quando se serve dela é só para criticá-la, por outro lado, não deixa a matemática, com suas equações, seus gráficos, seus jogos, seus números, seus axiomas e teoremas e também não deixa a relação da matemática com a realidade interpretada pelo formalismo.

Podemos dizer que há uma fidelidade da qual Lacan não abre mão e persegue ao longo de todo o seu ensino – tratar a psicanálise como uma experiência de fala, passível de uma formalização.

Retornar aos fundamentos da psicanálise e fornecer-lhes uma base mais sólida implica para Lacan em admitir uma lógica do inconsciente e não delimitar a diferença entre o consciente e inconsciente por uma oposição entre pensamento e ausência de pensamento, lógico e pré-lógico ou a-lógico, entre civilizado e primitivo, entre racional e irracional. Implica em postular a existência de um pensamento inconsciente, que obedece a outra lógica como comentamos no item anterior.

Se os psicanalistas, ao se transportarem para o solo americano e ao serem banhados por essa cultura, passaram a considerar como função de sua prática promover o fortalecimento do ego ou se enveredar pela análise das resistências, Lacan toma a si a batalha a ser empreendida para mostrar os desvios que esses psicanalistas vinham realizando da psicanálise inventada por Freud. E a arma por excelência para realizar o seu embate conceitual, no início de seu ensino, é a física matematizada de Galileu.

Nesse período, o conceito de pulsão não é tido como um conceito fundamental. Além disso, nesse período, já faz da formalização matemática o ideal a ser seguido para uma melhor compreensão e aplicação correta da técnica. A técnica não deve se filiar às terapêuticas de harmonização, curas mágicas, promessa de atender demanda de felicidade, afirma Lacan. Seu compromisso deve ser possibilitar, através da experiência intersubjetiva, o sujeito reconhecer o seu desejo.

No seminário sobre o eu na teoria freudiana ao abordar o rasgamento do sujeito em diversos eu's sustenta que na emergência do inconsciente não se trata de uma alógica, pois aí "o logos não perdeu todos os seus direitos". A máquina de sonhar inventada por Freud é uma máquina de pensar, um pensar diferente do pensar consciente, mas um pensar, com uma lógica com regras mais maleáveis (LACAN, 2006, p. 41). Além disso, como veremos no próximo capítulo, recorre às máquinas de calcular e a cibernética para mostrar que o homem não se reduz ao imaginário e que a psicanálise não é nem uma psicologia e nem uma biologia.

Em "Posição do inconsciente" (1960/1998b), Lacan diz que o obscurantismo em que se encontra o campo psicanalítico em relação ao conceito de inconsciente deve-se a uma abordagem fenomenológica do mesmo, à articulação entre o inconsciente com o instinto acrescido do erro central da psicologia de tomar o fenômeno da consciência como unitário.

Mas, dentre os conceitos freudianos o mais problemático para Lacan é o conceito de pulsão, tanto que leva 11 anos de seu ensino para reconhecê-lo como conceito fundamental. '

No seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998a), Lacan propõe utilizar as direções dadas por Descartes - o uso da atividade de pensamento e o rompimento com toda certeza baseado na intuição. Há que se tomar a estrutura da linguagem, um algoritmo e a topologia para falar do conceito de

inconsciente, de repetição, de transferência e de pulsão continua. Há que utilizar uma linguagem que propicie um rigor e uma economia de pensamento à psicanálise acrescenta. Há que se utilizar as letras da álgebra e formalizar a psicanálise. São essas exigências que atravessam o modo de abordar as concepções desenvolvidas nesse seminário.

O recurso dos algebristas - a utilização de letras – torna-se então o grande achado de Lacan para introduzir na psicanálise novos termos e tratá-los por letras em sua leitura do discurso freudiano. Pretende com elas evitar equívocos e desenvolve sua álgebra ou sua lógica a partir dos termos: sujeito barrado ($\$$), grande outro (A) e objeto pequeno a .

O esforço em encontrar uma ciência que insira a psicanálise é sobreposto pelo projeto de formalização da psicanálise, sobretudo porque uma questão se impõe a Lacan: fazer do campo do gozo o campo da psicanálise, desviando-se da concepção de gozo introduzida no seminário sobre a ética, dado os riscos que o termo transgressão põe ao seu ensino, visto que o pensamento de Bataille sobre o erotismo onde o termo transgressão se inscreve se opõe à razão calculadora. Como não abre mão da matemática e do formalismo matemático procura em ambos os recursos para se servir e enunciar formulações para estabelecer limite para o gozo. Claro que não se fará acompanhar apenas da matemática e do formalismo matemático.

Capítulo 3

A repetição no ensino de Lacan

A repetição aparece no discurso como fenômeno a desviar o paciente do trabalho analítico acordado. Enquanto Freud (1905b) dirigia sua escuta para a rememoração de um passado esquecido e recalado, Dora repetia.

Em “Recordar, repetir e elaborar” (1914), Freud já insere a repetição como parte da experiência de análise. Mas, ao manter a concepção da análise como uma experiência de rememoração a ser oferecida à interpretação do analista, e tratar a repetição como uma resistência, o caminho apontado era conter a repetição. Há uma saída aos pacientes rebeldes “se não queres recordar, podemos oferecer a técnica de elaboração, mas evitemos a repetição”. (FREUD, 1914/1987, p.203)

Ao enunciar a descoberta de uma compulsão à repetição que desbanca o princípio do prazer, colocando em cena uma repetição que foge dos trilhos, não conhece freios, é movida por excessos, não conhece leis, transgredir as regras do jogo que se ordena pelo princípio do prazer, Freud (1919) insere na psicanálise outra leitura da repetição que exigirá novos remanejamentos, teóricos e clínicos. A repetição de que se trata não seria o efeito da resistência à associação livre, não surge no lugar da rememoração como impedimento à emergência do que foi recalado.

O inventário levantado por Freud em 1920 para introduzir um além do princípio do prazer tem por função mostrar as manifestações da compulsão à repetição em diversas situações da vida, e dessa forma, poder falar das intensidades pulsionais que não têm representante no psíquico, e estão fora da economia do prazer-desprazer. Na há recalque para retornar, não há histórias para relembrar. Apenas, excessos e intensidades.

No brincar da criança e na insistência em repetir a brincadeira, nos sonhos das neuroses traumáticas, nos destinos impiedosos, nos sonhos dos pacientes em análise, na própria experiência analítica e em todas as situações levantadas por Freud há algo em comum, a existência de uma repetição inassimilável, que não obedece a nenhuma regularidade, e convoca à transgressão.

Podemos delimitar dois momentos da compulsão à repetição a partir do jogo do carretel e da neurose de guerra. Um momento da repetição do mesmo, em que não há

distância entre a cena traumática e a repetição, como ocorre na neurose de guerra. É o momento da percepção de que a impressão psíquica do acontecimento se faz presente causando uma dor que impede o pensamento que se queda suplantado pelo caos. Não há possibilidade de ficção, pois a dor retira as palavras da boca.

O outro momento caracteriza-se por uma repetição diferencial em que se estabelece uma distância em relação ao acontecimento e com isso o domínio do excesso pulsional. Nessa repetição, o sujeito ora está no acontecimento, ora está fora, como no jogo da criança com o carretel. Com a brincadeira do fort-da Freud mostra o triunfo do sujeito sobre o acontecimento ao puxar o carretel para o seu campo do olhar e emitir o “da” numa expressão de júbilo. O domínio da adversidade cria condições para o surgimento da representação, e conseqüentemente o início da ficção.

Lacan acolheu a repetição em seu ensino. Não se trata de uma acolhida fácil dado os dois vetores que o guiam em seu retorno a Freud e em seu fazer psicanálise: a noção de estrutura e o projeto de formalização da psicanálise, tese que estamos tentando sustentar aqui. E no percurso dos seminários e textos de Lacan que procuramos entender como Lacan acolhe a repetição na psicanálise.

3.1- O precisar repetir

É sob o solo de “Além do Princípio do Prazer” (1920) que Lacan traz o tema da repetição dentro de seu projeto de retorno a Freud para mostrar a relação entre o simbólico e o imaginário, tanto no seminário sobre a carta roubada como no seminário sobre o eu na teoria freudiana. Parte assim do discurso freudiano mais afastado de qualquer pretensão de fazer psicanálise uma ciência ou de racionalidade científica. Mais especulativo, mais poético, mais ficcional.

Lacan se vê frente a dois desafios na sua leitura desse artigo freudiano em *O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica* (1954-1955). Como trazer a compulsão à repetição e inseri-la na estrutura dos três registros? Como tratar a dimensão energética presente ao longo do discurso freudiano, considerando o mundo dos homens como o mundo do desejo ordenado pelo simbólico? Esses desafios reduzem-se a uma única questão: o controle do sistema significante, do logos literal sobre o animal humano.

Mas essa questão exige estabelecer alguns passos, precisar algumas formulações em relação aos três registros e não se deixar influenciar pelas idéias de que o discurso freudiano admite o pensamento biológico e muito menos psicológico.

Com o intuito de abolir o registro da natureza da psicanálise, Lacan julga essencial excluir qualquer possibilidade de articulação com o registro biológico, e também a formulação freudiana da pulsão de morte como tendência ao inorgânico.

Neste tópico vamos problematizar a repetição em dois textos de Lacan. São eles “O seminário sobre “A carta roubada”” (1956) e o seminário dois, “O eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise” (1954-1955). Em ambos os textos, a pulsão de morte é abordada apenas na dimensão repetitiva, e é articulada à ordem simbólica. Para ele, o instinto de morte é “uma ordem simbólica em pleno parto, vindo, insistindo para ser realizada” (LACAN, 1954-1955/1985, p.407).

Mesmo reconhecendo os problemas decorrentes da tradução do termo *trieb* por instinto e não pulsão, Lacan faz uso nesses dois seminários do termo instinto de morte. Tomando como referência básica os seguintes artigos de Freud, a saber, “Além do Princípio do prazer” (1920), “Projeto para uma psicologia científica” (1895), “A interpretação dos sonhos” (1900) e “Para introduzir o narcisismo” (1914), a filosofia de Kierkegaard, o cálculo das probabilidades e cibernética, elabora, nesses seminários, uma primeira teoria da repetição, objeto de nosso interesse.

De Kierkegaard, interessa a Lacan sua distinção entre rememoração e repetição. É de posse dessa distinção que realiza sua leitura do discurso freudiano sobre a pulsão de morte como repetição, e articula com os esquemas de aparelhos psíquicos encontrados no projeto, na interpretação dos sonhos e no texto sobre o narcisismo.

Kierkegaard critica a eliminação do princípio da contradição na dialética de Hegel. Para ele, em nome de uma síntese, o pensamento hegeliano perdeu em rigor, e tornou-se incapaz de acolher um verdadeiro movimento. Se o negativo é a imanência do movimento, a sua superação, afirma Kierkegaard, leva a um falso movimento lógico abstrato. Além disso, nada mais condenável na filosofia hegeliana, segundo Kierkegaard, do que a noção de mediação (apud, SAMPAIO, 2001, p.96).

Marcado pela tradição protestante, Kierkegaard dispensava a mediação entre o homem e Deus, e estendia essa dispensa às suas concepções filosóficas, através do que Deleuze chama de teatro de fé (DELEUZE, 2006, p.32).

Em sua filosofia da repetição Kierkegaard, argumenta Lacan, revela uma ruptura entre a filosofia grega e a filosofia cristã em relação à forma do homem lidar com o mundo dos objetos, pois considera que enquanto a primeira foi marcada pela reminiscência, pela relação de harmonia estabelecida entre o mundo dos homens e o mundo dos objetos; a filosofia cristã foi marcada pela repetição de um acontecimento crucial na história, a encarnação de Deus em Cristo e a experiência de crucificação (LACAN, 1954-1955/1985, p.115-116).

Acompanhado pelas leituras de Kierkegaard, Lacan interpreta a compulsão à repetição freudiana como composta por dois registros, um que se manifesta numa tendência restitutiva, expressa à tendência em retornar ao estado de equilíbrio e remete a Eros (idem, p.81-82, 88). E, outro registro, manifesta-se na tendência repetitiva, propriamente dita, a verdadeira face da compulsão à repetição, **o precisar repetir**, introduzido pela ordem da linguagem em sua função de símbolo (idem, p. 88, 116).

Se a rememoração é identificada a uma sucessão de acontecimentos históricos simbolicamente definidos, **o precisar repetir** é a insistência da cadeia significante a insistência de uma ordem simbólica não sendo e insistindo para ser. A repetição é repetição simbólica, afirma Lacan, que entra em jogo no ponto em que o objeto humano entra na ordem simbólica.

O precisar repetir está ligado ao circuito no qual o sujeito falante se acha integrado, seja esse precisar repetir, a repetição das falas fundadoras dos pais, dos vizinhos e de toda uma comunidade.

Assim, para Lacan, faz-se necessário partir da idéia de que a ordem simbólica constitui uma totalidade, um universo simbólico. Ou seja, um símbolo ao advir já carrega junto o universo simbólico dentro do qual o sujeito tem de ordenar-se (idem, p.41-56).

Desse modo, Lacan pensa as subjetividades dentro de um universo limitado, infinito e limitado, e condiciona **o precisar repetir** a circuitos bem que obedecem a uma determinação.

Mas, se reconhecemos a existência de uma ordem simbólica na qual o sujeito nasce mergulhado, colocamos em questão o ponto de partida de Lacan, a ordem simbólica como uma totalidade determinando o sujeito, em ambos os seminários aqui considerados.

Também não esqueçamos que em seu retorno ao discurso freudiano, Lacan está procurando fornecer uma formalização a esse discurso e é fundamental para ele, nesse momento, garantir a ordem simbólica. Não é à-toa que ele convida aos que o acompanham para “saber como uma linguagem formal determina o sujeito” (LACAN, 1956/1998b, p.47), e diz que é nela que busca sustentar seu programa. Para tratar da relação entre repetição, acaso e significante é a máquina cibernética que lhes serve, dado que, nas palavras de Lacan, “a máquina encarna a mais radical atividade simbólica do homem” (LACAN, 1954-1955/1985, p.99).

Mas, como Lacan toma essas máquinas? Como metáforas para mostrar o sentido do mito energético e abordar a repetição? Como Lacan se serve dos dois modelos de máquinas pelos quais se interessa, nesse seminário, a máquina de calcular e a máquina a vapor? Deixemos como ele se serve das concepções ligadas ao modelo da máquina a vapor para o próximo capítulo.

O uso da máquina de calcular como um parceiro do jogo constitui para Lacan um recurso lógico com a finalidade de evitar uma relação especular, em que o sujeito tome o parceiro como um reflexo de si mesmo. Mas, não lança mão apenas da máquina de calcular para mostrar a articulação e a dinâmica da função repetitiva, lança mão também do jogo do par ou ímpar e do jogo da carta roubada para abordar a relação entre repetição, acaso e inconsciente e do esquema Z, ou jogo dos quatro cantos (CLEMENT, 1983, p.130), para ilustrar a dinâmica da experiência analítica.

Há, nos recursos buscados por Lacan, o predomínio do uso de jogos. Segundo Clement (1983), os jogos interessam Lacan. Mais que isso, ele tinha paixão pelos jogos. Freud também nos mostra o seu gosto pelo jogo e pelo brincar. E vê neles possibilidades de pensar a experiência analítica. Reconhecemos o gosto de Freud pelos jogos nas metáforas de seus artigos. No início de seu percurso, usa a metáfora do jogo de xadrez para evidenciar a imprevisibilidade na experiência analítica, a partir do lance inicial (FREUD, 1905c, p.12). Mais tarde, no inventário levantado para introduzir a descoberta da compulsão à repetição, refere-se às brincadeiras e aos jogos infantis, como a do fort da, e é com ela a possibilidade que pensa a experiência de análise e a posição do analista nessa experiência, que deveria ser a de se oferecer como carretel aos seus pacientes.

Importante considerarmos os jogos utilizados por Lacan, e como ele faz uso desses jogos. Em ambos os textos, encontramos os jogos do par ou ímpar, o jogo da carta roubada e o esquema Z. Com esses jogos, Lacan aborda a relação entre acaso e repetição e inconsciente, a distinção entre a ordem simbólica e o imaginário e a experiência analítica.

Mas, o jogo que lhe serve de ponto de partida para abordar a relação entre repetição e acaso repetição em ambos é um jogo bem simples, um jogo de azar do cálculo das probabilidades. Vale observarmos que, nesses textos, Lacan apóia-se nos estudos de Koyré sobre Pascal, que estão na base do cálculo da probabilidade, e que ao voltar mais tarde no seminário 16 ao jogo de azar para retomar a repetição, o faz considerando o tratamento forma que esse cálculo recebeu a partir do desenvolvimento da teoria dos conjuntos. A ênfase no seminário 16, em termos de registros, é no real e não no simbólico como nos tempos dos textos em que estamos trabalhando nesse item.

No conto de Poe, “A carta roubada”, Lacan encontra um jogo dialético em que um policial, através de pistas e de um jogo de inferência, procura por uma carta inencontrável. Os personagens do jogo são o rei, a rainha, o ministro e o policial Dupin. Uma carta, na primeira cena do jogo é roubada, e nas demais cenas, essa primeira cena é repetida. Ninguém sabe a mensagem da carta, pois o seu conteúdo não é enunciado. Mas, o modo como todos se portam em relação à carta fica claro que a mensagem da carta contém algo comprometedor, pois o personagem detentor da carta é o detentor do poder. Para não deixar que a carta seja percebida pelo outro, cada personagem que tem a carta em seu poder procura agir deixando-a exposta, simulando assim o acaso. E, em função dessa forma de agir, é que o outro percebe a importância da carta e mesmo sem saber do que se trata, apossa-se dela. Repete o mesmo raciocínio.

Assim, a carta circula diz Lacan, como num jogo de presença-ausência e, a cada deslocamento simbólico, os personagens que estão no jogo são definidos por sua relação com ela. A carta é para Lacan um significante puro (LACAN, 1956/1998b, p.18). É para cada um dos sujeitos definidos por sua relação com ela, o seu inconsciente. Há nesse jogo uma circulação de posições, e com a tese de que uma carta chega sempre ao seu destinatário, que no jogo era a rainha, Lacan toma esse jogo para mostrar o automatismo da repetição e a determinação simbólica que leva a carta circular.

Tanto no seminário sobre a carta roubada como no seminário sobre o eu na teoria freudiana, Lacan dá um lugar fundamental a compulsão à repetição, mas toma-a como automatismo. E, para evitar que essa expressão seja interpretada no sentido dado pelos neurologistas, prefere substituí-la pela noção de **insistência**, insistência da cadeia significante.

Ao articular a repetição com a insistência da cadeia significante e inseri-la no domínio do simbólico, Lacan desvia-se da concepção freudiana de compulsão à repetição.

Em “Além do Princípio do prazer”, (1920) Freud introduz uma nova concepção da repetição, diferente das encontradas em seus artigos anteriores. Até esse período, a repetição foi concebida como estando sob o domínio do princípio do prazer. A partir de um inventário, em que entra as neuroses de guerra, os sonhos das neuroses traumáticas, um destino impiedoso e inexorável e, surpreendentemente, as brincadeiras infantis, mostra sua descoberta, a existência de uma compulsão à repetição que aponta para algo inassimilável para o sujeito e inassimilável porque traumático e que não se regula mais pelo princípio do prazer.

Fica claro que o sentido dado à compulsão à repetição por Lacan difere do sentido dado por Freud. O automatismo da repetição funda-se na insistência de uma fala que retorna e retorna, de modo que até mesmo o que ocorre nas tripas possa ser nomeável. **O precisar repetir** situa-se do lado do recalcado, do lado do inconsciente, sem resistência alguma, pois o que está recalcado, diz Lacan, só tende a repetir-se. A repetição é, portanto, nesse período do ensino de Lacan, o retorno do recalcado, a insistência da cadeia significante para que um sentido seja nomeado. A repetição se realiza no plano estritamente simbólico, possibilitando ao sujeito ao nomear o seu desejo, introduzir um novo símbolo no mundo e ao mesmo tempo cavar uma ausência (LACAN, 1954-1955/1985, p. 379-384)

Mas, onde se dá essa insistência da cadeia significante? A essa pergunta Lacan responde, em uma máquina, a máquina languageira, uma máquina de falar.

Com uma máquina de calcular Lacan busca responder duas questões que atravessam esses seminários, a distinção entre simbólico e imaginário e a dimensão repetitiva da existência humana que ele insere na ordem simbólica.

Em sua conferência “Psicanálise e cibernética ou da natureza da linguagem” que se encontra no seminário 2, Lacan tematiza além da linguagem, o sentido do acaso e do determinismo na psicanálise. Além disso, considera a cibernética uma espécie de formalização das ciências conjecturais, e propõe fazer da psicanálise uma ciência conjectural.

Ao traçar uma linha ligando a cibernética ao nascimento do cálculo das probabilidades, Lacan encontra nesse fio a possibilidade de inserir o registro do real na psicanálise. Inspira-se, de um lado, nas ciências exatas, a partir do momento em que estas transpuseram o limiar de invocar seus ritos para promover a ordenação da natureza, e se deslocaram do universo do mais ou menos para o universo da precisão. E do outro lado, em Pascal e seus estudos sobre os jogos de azar, base do nascimento do cálculo das probabilidades. Cada uma oferece a Lacan idéias e noções importantes para a realização do seu retorno a Freud. A primeira, a noção de real, e a segunda a idéia de perda presente no jogo de azar.

Mais do que a preocupação em fornecer uma base sólida e conceitual da cibernética ou do cálculo das probabilidades, o que motiva Lacan em seu uso tanto do cálculo da probabilidade como da cibernética é como elas conjugam o real e o jogo de símbolos. Nessa conferência em que está tratando da cibernética e a liga ao cálculo das probabilidades, ao invés de apresentar o nascimento da cibernética, toma Koyré (1991b) e os trabalhos deste sobre a introdução da precisão no mundo, que comentamos no capítulo anterior. O que importa e interessa Lacan ao destacar a passagem do mundo do mais ou menos para o universo da precisão é a divisão do tempo, a marcação de uma unidade que remete ao real e que as ciências modernas, com seu jogo de símbolos reduziram a um pequeno número de letras e fórmulas.

O que Lacan quer mostrar, nesse seminário, é que sujeito já nasce preso a um jogo simbólico, um jogo de presença e ausência, um jogo de combinação de encontros marcados, como numa sucessão de lances probabilísticos, cuja ordem é binária. E que a entrada na ordem simbólica se faz ao preço de uma perda e isso implica em uma temporalidade.

Então toma o surgimento do cálculo das probabilidades a partir de outro texto de Koyré (1991a), “Pascal sábio”, e considera o triângulo aritmético elaborado por Pascal

como a primeira máquina de cálculo que irá convergir em sua leitura para a cibernética, para um símbolo binário, qualquer coisa em termos de 0 e 1.

Pascal não foi o inventor do triângulo aritmético, este já era conhecido na antiguidade, mas, através de um movimento realizado no triângulo em torno do vértice, transformou-o num quadrado subdividido em infinitas células por linhas paralelas, horizontais e verticais. E, desse movimento realizado no triângulo aritmético, descobriu um recurso valiosíssimo para a solução de problemas de combinatória e probabilidades. A solução consistiu em partilhar o acaso, distribuindo suas partes e inseri-lo num cálculo (KOYRÉ, 1991a, p.348-349).

O jogo do par ou ímpar é um jogo que admite a interpretação básica de probabilidade dado ser uma situação que contém um número finito, não nulo de resultados possíveis identicamente prováveis. E, é apenas isso, o que interessa Lacan para relacionar acaso e repetição, uma regularidade, ou seja, a possibilidade de inserir uma lei para responder ao que ele considera sua questão central – o que será o acaso do inconsciente, que o homem tem, de certa forma atrás de si? (LACAN, 1954-1955/1985, p. 374).

Fica claro, nesse movimento de Lacan, ao tomar o cálculo da probabilidade, que ele quer evitar o acaso puro, o acaso dos pensadores gregos pré-socráticos. Também o acaso de Lucrécio pensador romano, para quem há um acaso puro, original, que não tem como condição a presença da ordem. Nem os pré-socráticos, nem Lucrécio concebem o acaso como desvio da ordem. Se para Lucrécio o nascimento das coisas não depende de uma lei, para o cálculo da probabilidade os eventos estão submetidos às mesmas leis que desmembram os seus dados.

Mas, se o cálculo das probabilidades avançou de modo que o operador P (probabilidade) admite várias interpretações lógicas e a interpretação de frequência relativa, parece-nos que a concepção de probabilidade a qual Lacan se assenta é a interpretação clássica ou subjetiva. Nessa interpretação, a probabilidade, denotada por $P(A)$, significa o grau de crença de uma pessoa na proposição A, durante certo tempo. Esse grau de crença é medido pelo comportamento da pessoa, no qual se manifesta a sua vontade ao aceitar certas apostas com respeito à proposição A (NOLT & ROHATYN, 1991, 463). No jogo do par ou ímpar, digamos que o evento A é par. No lance de apenas uma aposta, a probabilidade de ocorrer A é de 50%.

Uma questão se impõe para Lacan: mostrar que a emergência da ordem simbólica atende a uma determinação e não a um acaso puro e simples.

Partindo do jogo do par ou ímpar cujo resultado dado pelo acaso pode ser notado por + (para par) e – (para ímpar), Lacan interessa pelas séries que emergem de uma sequência de três lances, para mostrar que desse acaso pode se extrair uma determinação simbólica e a autonomia da ordem simbólica em relação ao real. Interessa Lacan também retirar a leitura psicologizante da associação livre, que estava indo na direção do associacionismo filosófico ou psicológico (LACAN, 1956/1998b, p.56-57).

Sua indagação sobre o acaso e a repetição enlaça junto à questão sobre o determinismo. Postulando uma estreita relação entre acaso e determinismo Lacan encontra na causa sem intenção a resposta a indagação sobre o determinismo, e ao sentido do acaso, o de ser uma lei sem intenção (LACAN, 1954-1955/1985, p. 368-370). Na verdade, o que Lacan busca é submeter o acaso a uma lei simbólica.

Como já afirmamos anteriormente, além do problema do acaso e da repetição, Lacan quer, nesses seminários, estabelecer também a diferença entre a ordem imaginária e a ordem simbólica. Encontra numa máquina logiciável, a máquina cibernética o meio para atender aos seus propósitos.

Um dos caminhos que poderíamos trilhar aqui seria realizar um movimento semelhante ao do retorno a Freud, feito por Lacan. Isto é, poderíamos nos propor o retorno ao Lacan da teoria da repetição nos textos que estamos trabalhando para esclarecer as imprecisões ou pontos obscuros em relação ao uso da matemática. Mas, está não é nossa intenção nesse trabalho, pois entendemos que esses recursos servem a Lacan mais como metáforas de um campo em que ele reconhece como tendo o rigor que almeja para a psicanálise, do que como modelos de aplicação e resolubilidade das questões que levanta.

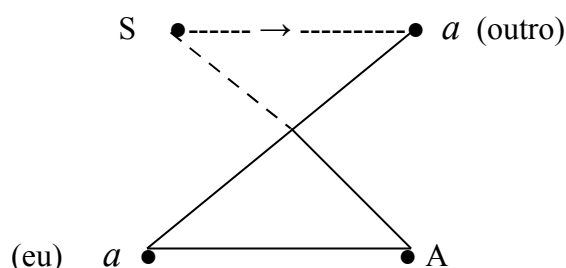
A máquina cibernética, como máquina processadora de informação, transmissora de mensagens codificadas pelo binarismo 0 e 1, é usada por Lacan para articular a repetição, o acaso e memória inconsciente. Consideramos que o mais importante no uso da máquina cibernética, para Lacan, é o simples jogo mecânico. Ele não mostra se importar com a axiomatização que serve de fundamentação ao recurso que está importando de outro campo. Como também mostra que não há qualquer preocupação com as conseqüências desse conceito na teoria de origem. E, em geral, não especifica

como o conceito ou a formulação importada está lhes servindo, se como metáforas, analogia, ilustração. A importação de alguns conceitos, fórmulas e enunciados de outros campos, nesses dois seminários, são recortes bem precisos. Por exemplo, ao ir à filosofia da repetição de Kierkegaard, recorta apenas para abordar a repetição a distinção entre rememoração e repetição. A articulação kierkegaardiana da repetição com o acaso não lhes serve. Do mesmo modo, em relação à máquina de calcular, importa garantir à função simbólica. Ao admitir que o humano seja uma máquina, podemos entender que Lacan nos reenvia a idéia de uma máquina discreta de estados finitos. Entretanto, despreza os problemas que essas máquinas apresentam como a imobilidade estrutural.

Poderíamos considerar que ao se utilizar da idéia da máquina cibernética como máquina processadora de informações, do acaso e da repetição como tratado pelo cálculo da probabilidade, e da entropia (que deixamos para abordar no capítulo 4), Lacan inventa uma máquina, onde insere o jogo de presença e ausência, o desejo e a cadeia significativa, pois seu modo de funcionamento, ordenação e reordenação de símbolos, funciona como um autômato finito. Sendo assim, essa máquina simbólica não só torna o real previsível, como compromete o que ele busca sustentar, o lugar do acaso na experiência subjetiva e na experiência analítica.

Entendemos que todo esse trabalho de Lacan tem também uma visada, a experiência analítica, pois ele se situa no contexto da problematização da psicologia do eu e da análise das resistências como abordamos no capítulo 1.

E é com um esquema L Lacan delimita o imaginário e o simbólico na experiência analítica, mostra os lugares dos personagens, e como enfrentar a problemática do eu. Nesse esquema o real fica de fora. Clement vê nesse esquema mais um jogo de Lacan, o jogo dos quatro cantos (CLEMENT, 1983, p.129-130).



Com o esquema L, Lacan ilustra a função do eu e o lugar do discurso inconsciente, sua concepção da relação entre fala e linguagem, entre o imaginário e o simbólico. Para não ser interpretado como um recurso à intuição, Lacan diz que o esquema L trata da espacialização de funções e suas relações.

O primeiro engano encontra-se em achar que na análise trata-se de apenas dois sujeitos presentes, diz Lacan. Não é isso, pois estão em jogo quatro personagens na experiência de análise: o sujeito da fala, denotado pela letra S, o grande Outro, denotado por A, o eu e seu semelhante, o outro, denotado respectivamente por *a* e *a'* (LACAN, 1955/1998b, p. 431)

Esses personagens ocupam as extremidades dos dois eixos que se cruzam. São os eixos de fala: o eixo imaginário e o eixo simbólico. Nas extremidades do eixo imaginário coloca as letras *a* e *a'* e nas extremidades do eixo simbólico as letras S e A.

A fala que corre no eixo imaginário é a fala de semelhante a semelhante, da compreensão. Enquanto essa fala do eixo *aa'* é a fala do espelhamento, da reflexão, a fala do eixo simbólico AS é a fala que põe em jogo o discurso do Outro, da qual o sujeito encontra-se separado pelo muro da linguagem.

O fundamento da experiência analítica é o eixo AS, para que a fala do sujeito do inconsciente possa emergir. E é em algum lugar de A que o analista deve se situar para não transformar a análise numa assunção imaginária de objetos parciais, numa relação simétrica na qual o analista oferece o seu eu como modelo para o analisando. Ao agir sobre as resistências que interceptam a fala, fazendo-se de morto, em algum lugar do grande Outro, A, o analista pode escutar quem fala, ou seja, o sujeito do inconsciente, S. Introduce assim o jogo da presença ou da ausência, a morte presente no narcisismo. O real fica fora desses eixos.

A luta de Lacan, no contexto desse seminário, era redirecionar a psicanálise para o caminho aberto por Freud, como vimos no capítulo 1. Mas, ao abraçar como estratégia de luta para fornecer um rigor à psicanálise o campo das ciências e a formalização matemática, Lacan, para garantir a ordem simbólica, o fez de modo que as intensidades das forças pulsionais ficassem de fora, e o movimento e o tempo ficassem submetidos à estrutura.

3.2 – Repetir não é transgredir

A repetição retorna no ensino de Lacan. Abre o seminário sobre os conceitos fundamentais da psicanálise com o conceito de inconsciente e repetição.

Há um remanejamento considerável nas concepções de Lacan, nesse seminário, em relação ao seminário que trabalhamos no item anterior. No seminário sobre o eu na teoria freudiana, o dualismo pulsional, pulsão de morte versus pulsão de vida corresponde implicitamente à partição ordem libidinal versus ordem simbólica.

Nesse tópico vamos nos dobrar sobre a repetição no ensino de Lacan do seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964).

A questão que se levanta não gira em torno do mérito e do grande esforço realizado por Lacan em seu retorno as teorias e as concepções freudianas que eram desviadas de seu caminho, e nem de sua contribuição para o lugar que a psicanálise passou a ocupar no mundo com o seu trabalho. Também não gira em torno das contribuições originais introduzidas no campo psicanalítico, levando a constituição de outra psicanálise.

A questão que se impõe volta-se para a estratégia utilizada e as conseqüências dessas estratégias a algo caro ao discurso freudiano, a economia pulsional. Neste item, queremos situar como Lacan ao trazer a pulsão como conceito fundamental da psicanálise, abordou a compulsão à repetição.

Em relação ao conceito de inconsciente, Lacan não abre mão de sua tese do inconsciente estruturado como linguagem, entretanto aqui está distante de algumas formulações iniciais sobre o inconsciente, em que reconhecia a descontinuidade da consciência, mas apostava que, através do trabalho analítico, as descontinuidades poderiam ser completadas, como encontramos no texto “Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise” (1953).

Mas, tanto nesse texto como no seminário em que estamos trabalhando, Lacan admite uma relação entre o conceito de inconsciente freudiano e o conceito de corte e, entre corte e função sujeito. Mas, há uma diferença entre a concepção de descontinuidade de um texto para outro, não se trata da mesma espécie de descontinuidade.

No texto “Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise” (1953), a descontinuidade aparece como cortes que se abrem no discurso consciente ou como lacunas que se mostram na história do sujeito, resultantes do trabalho da censura. Descontinuidades essas a produzir sofrimento e mal estar e que, mediante a prática analítica, com a emergência da palavra plena, o sujeito poderia preenchê-las e estabelecer uma continuidade (LACAN, 1953/1998b, p.261 e 263).

No seminário sobre os quatro conceitos fundamentais, Lacan traz uma discussão sobre a descontinuidade e a relação com a totalidade e a unidade, assunto de discussão nesse período dos filósofos, literatos, historiadores e psicanalistas franceses. Dessas discussões, esses autores chegam ao reconhecimento de uma exigência de descontinuidade no pensamento moderno. A descontinuidade aparece nas ciências, nas artes e na filosofia, sendo que em alguns desses domínios como lacunas a serem preenchidas e, em outros, como uma das marcas do homem moderno.

Segundo Blanchot (2001), na dialética hegeliana, a descontinuidade emerge da separação entre um termo e seu oposto, mas é recoberta pela síntese dialética. Assim, a contradição em Hegel não abre caminho para um vazio inabitável, pois a separação é removida pela mediação, movimento lógico que se realiza carregando a identidade dos contrários (DELEUZE, 2006, p.29, 85). Outros pensadores, ainda na perspectiva de Blanchot, procuraram abordar a oposição continuidade e descontinuidade a partir de espelhos do mundo, como a reta e o círculo - modelos ideais de continuidade – e, por um ato violento, atenderam à exigência de descontinuidade realizando rupturas nesses modelos. Falhas momentâneas, à espera de um belo preenchimento.

Nietzsche e Freud seguiram outra direção, pois para ambos a essência do existir humano não passa mais pela aliança do homem com Deus, ambos descobrem que somos seres marcados pela finitude e sem garantias de uma unidade. E, se Nietzsche descobre no movimento vertiginoso de forças puras – o eterno retorno - se impondo como um jogo a todos os seres, Freud descobre um mundo de forças dispersas impossíveis de serem totalmente capturadas pelo campo da representação. Essas forças estão constantemente a nos afetar e a exigir de nós um trabalho constante de afirmação da vida.

Blanchot, ao problematizar o pensamento e a exigência de continuidade, supondo que o descontínuo seja consubstancial ao homem indaga sobre a possibilidade de sair

desse eixo continuidade e unidade do ser, enfim da problemática da dialética e também da ontologia.

Lacan (1964) introduz outra espécie de descontinuidade no seu ensino. A hiância, nesse seminário de Lacan, não é uma descontinuidade sobre um fundo de totalidade, não remete a uma gestalt. Não resulta de uma operação de recalque, pois é uma hiância causal que faz parte da estrutura do sujeito. Assim, o inconsciente é concebido como estruturalmente descontínuo, contendo falhas que não estão à espera de um preenchimento.

Ao evocar como imagens de manifestação do inconsciente, no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), as expressões “zonas de larvas”, “algo de não nascido”, “da ordem do realizado”, Lacan argumenta que, para manter a coerência do conceito de inconsciente freudiano, faz-se necessário não suturar a hiância como alguns analistas estavam fazendo, mas mantê-la.

E associa uma especificidade a hiância, reconhecendo que é na filosofia de Kant sobre a causa que tomou as idéias para a noção de hiância causal. E, nessa hiância causal, Lacan introduz a lei do significante (LACAN, 1964/1998a, p.11, 27 e 28)

A hiância causal é introduzida no seminário anterior, o seminário *A angústia* (1962-1963) para separar desejo e gozo. Nesse seminário, Lacan utiliza a operação de divisão da aritmética, visando com isso mostrar, através da ilustração, uma das funções do corte, a divisão do sujeito e a constituição do objeto *a* como causa de desejo. Seguindo a ilustração e os passos de Lacan, temos que dado um Outro originário como lugar do significante e um sujeito hipotético S, ainda inexistente, o sujeito dependente desse Outro se inscreve como um sujeito barrado (\$) em função de um resto, que se separa do Outro ao resistir à assimilação da função significante. O resto, Lacan chama de objeto perdido e designa pela letra *a*. (LACAN, 1962-1963/2005, p.10, 36)

Assim, o sujeito emerge de uma operação de divisão se e somente se “deixa cair” um resto, o *a*. De outro modo, para que, no momento do advento do sujeito, algo precipite lá de onde ele está no Outro, para fora como sujeito, faz-se necessário que ele e o Outro deixem cair um resto, o que significa dizer que o sujeito tem, também, parte nessa operação. Não é só a mãe que desmama o filho, afirma Lacan, este também toma parte em seu desmame.

Outra leitura da função do corte ilustrada na operação de divisão da aritmética é a separação realizada por Lacan entre o mundo da transcendência, conjunto das potencialidades de gozo, onde situa um sujeito hipotético e a inconsciência, e o mundo da linguagem, onde ele situa o grande Outro, o sujeito barrado e o objeto *a*.

Vale destacar que, embora Lacan utilize o termo analogia ao usar a operação de divisão da aritmética, não é desse jeito que a toma, como também não mostra nenhuma preocupação com o rigor conceitual, se considerássemos a importação do conceito e nem com o contexto conceitual da definição de divisão aritmética, as exigências e conseqüências dessa definição.

Entendemos que não é disso que se trata, mas sim de um uso metaforizante, com a finalidade de ressaltar os termos, divisão do sujeito e resto. Acrescentemos que o resto na operação de divisão da aritmética não exata tem como um dos sentidos a dimensão da falta. E aí, trata-se da quantidade que falta ao produto do quociente pelo divisor para se chegar ao dividendo.

O objeto *a* como resto, como perda cria uma hiância deixando de um lado o desejo e do outro o gozo, sendo a angústia um afeto que traduz de forma subjetiva a experiência de *a*, isto é, a falta de um objeto de satisfação plena. Dessa forma, a angústia não é um afeto a ser evitado, posto que é estruturante. Além disso, Lacan considera que ela não é sem objeto, como parte do discurso freudiano permitiu interpretar.

Assim, Lacan não só introduz a descontinuidade ao nível da estrutura do sujeito, como também uma separação entre campo do desejo e o campo do gozo. A operação de divisão da aritmética também lhe serve para ilustrar a separação entre o mundo da natureza e o mundo da linguagem, separação que estava sendo difícil de sustentar com a concepção de gozo.

Lacan articula descontinuidade e temporalidade no seminário sobre os quatro conceitos na atribuição dinâmica que dá ao sujeito - a operação do recalque e de apagamento dos significantes pela função da censura, a temporalidade pulsátil, de abertura e fechamento do inconsciente. Essa pulsação mais radical do que a inserção no significante é forma de responder ao discurso do Outro, ao apelo do Outro. A função do corte tem um valor fundamental para Lacan, tanto no seminário sobre a angústia quanto no seminário sobre os quatro conceitos.

Assim, se no seminário sobre a angústia traz o corte da divisão do sujeito, mostrando que essa divisão estrutural cava uma hiância insuperável, estabelece cortes na pulsão parcializando os seus objetos e, de certa forma preparando o caminho para admiti-la como um dos conceitos fundamentais da psicanálise, nesse seminário sobre os quatro conceitos, não só reafirma esses cortes tirando outras consequências como às críticas endereçadas a certas práticas psicanalíticas.

Nessa perspectiva, Lacan volta a insistir que nada é mais contrário ao que Freud nos legou do que a busca da eliminação do conflito na experiência analítica, em nome de um poder de síntese da consciência, como alguns psicanalistas propunham através de uma aliança com a parte sã do sujeito ou de um apelo ao seu bom senso. Retomando as questões de 1953, o que são os fundamentos da psicanálise, o que a funda como práxis denuncia a utilização na praxis psicanalítica de referências religiosas.

Sustentando que na experiência analítica é com sua presença que o analista possibilita a manifestação do inconsciente, seja como testemunho de uma perda, seja oferecendo o seu desejo.

Se, no seminário sobre o eu na teoria freudiana trabalha a repetição a partir de uma diferenciação estabelecida por Kierkegaard da repetição aliada às noções da probabilidade e da cibernética, nesse seminário retoma Kierkegaard e rende homenagem a Aristóteles ao batizar cada tipo de repetição apresentada com os termos utilizados por ele.

A retomada desse tema também se faz agora sem a dialética hegeliana como no seminário sobre eu na teoria freudiana como base para avançar sobre tema da repetição. Aliás, no início do seminário sobre a angústia, deixa Hegel para se fazer guiar por Kierkegaard, para mostrar a angústia como signo do desejo, embora suas referências ao pensador dinamarquês sejam muito condensadas.

A repetição não é reprodução, como também não é recordação ou rememoração. Como forças puras agindo sobre o espírito, realizando sem nenhuma mediação o enlace entre natureza e história, assim é a repetição na filosofia de Kierkegaard.

A filosofia kierkegaardiana não é uma filosofia fundada na certeza, pelo contrário ela se alimenta do paradoxo, da ambigüidade, da desarmonia e sustenta na fé as angústias daí decorrentes. Insere a concepção de repetição no campo da vontade e da liberdade, implicando uma subjetividade.

Além da categoria de repetição, Kierkegaard traz uma temporalidade que interessa Lacan. Para Kierkegaard, na rememoração, o tempo aparece como uma sucessão de instantes formando um contínuo, e na repetição, cada instante diferente do outro. Assim, ao se repetir um acontecimento se produz um novo acontecimento, pois cada instante carrega uma potência que produz efeitos subjetivantes.

Deleuze (2006) destaca na filosofia da repetição de Kierkegaard as seguintes especificidades: a oposição às leis da natureza, às mudanças das estações, aos movimentos dos astros ou dos ciclos da natureza; a oposição à lei moral, através da contestação infinita de Jô e da resignação infinita de Abraão; a oposição à categoria de reminiscência e de hábito. Não tem o sentido de permanência e repetição do mesmo, mas da produção de algo novo. Repetir é atuar. É, num ato de fé, saltar no escuro.

Se a distinção entre rememoração e repetição da filosofia de Kierkegaard, já utilizada no seminário sobre o eu na teoria freudiana, assim como a relação estreita da repetição com a diferença e a oposição da repetição às leis da natureza e à lei moral interessam a Lacan, interessa mais ainda o movimento sob o qual se funda a repetição, um salto, um pulo. Ao falar da compulsão à repetição na brincadeira do *fort da*, Lacan destaca “é com seu objeto que a criança salta as fronteiras de seu domínio transformado em poço e que começa a encantação” (LACAN, 1964/1998a, p.11, 63)

Lacan introduz uma concepção de repetição significativamente diferente da introduzida anteriormente. Importa, ao trazermos aqui a abordagem da repetição, assinalar que ela se dá junto a outras mudanças fundamentais, das quais destacamos a introdução de uma função limite ao desejo, a atribuição de uma estrutura temporal ao inconsciente e introdução da repetição articulada com o real, ligada a abertura do inconsciente.

A repetição não pode ser confundida com retorno do recalcado, há um limite para a rememoração nas trilhas do sujeito, pois ele esbarra em algo a evitar, diz Lacan. E introduz a repetição trazendo a concepção freudiana de trauma. Faz distinção entre duas espécies de repetição, uma ligada ao traumático injustificável, do ponto de vista do princípio do prazer, a outra comandada pelo princípio do prazer.

É num sonho do discurso freudiano que Lacan encontra a sustentação do novo conceito de repetição, do aprisionamento da ordem do real ao princípio do prazer. E extrai para o que importa introduzir, o trauma como determinante da vida do sujeito, o

fragmento de um sonho de neurose traumática, em que o filho pega o pai pelo braço e diz, “Pai não vês que estou queimando?” (idem, 37). Existem sonhos que não são realização de desejo, que apontam para algo traumático, o mais além do princípio do prazer. Esse mais além que se faz ouvir no sonho, esse mais além dissimulado pela fantasia, esse mais além fora da representação mostra, diz Lacan, o real comandando nossas atividades e pondo em jogo a repetição infinita.

Esse mais além de Lacan é diferente do além leva Freud a descoberta da pulsão de morte.

O trauma é concebido, no discurso freudiano do além do princípio do prazer e desde as suas reflexões sobre a guerra, como um evento inassimilável em função do alto grau de violência que ele comporta. A irrupção de uma força pulsional carregada de intensidade sobre o psíquico em momentos em que este não tem como oferecer a essa força uma direção, acolher o excesso pulsional, e nem encontra no outro esta possibilidade, constitui o trauma.

Birman (2006) assinala que a violência presente no trauma afeta corpo e psíquico e, além disso, deixa como restos: um organismo brutal e maciçamente presente, um sujeito desolado diante da ruptura de sua história e de seus referenciais simbólicos e um pensamento desconectado da realidade. O trauma está ligado, assinala Birman, nas formulações freudianas sobre a pulsão de morte à dimensão de acaso e a contingência.

Se o trauma tem o poder de produzir algo da ordem do terror e do horror e confronta o sujeito com sua insuficiência e o seu desamparo, submetendo-o ao acontecimento e levando-o a desaparecer como agente, a compulsão à repetição acionada por essa experiência repete-a visando dar conta do excesso aí contido.

Ao importar a concepção de trauma do discurso freudiano, o cuidado de Lacan é afastar da noção de acaso qualquer possibilidade de referência ao acaso original. Por essa razão, recorre a Aristóteles e aos seus termos *tiquê* e *automaton*. Para esse pensador, o acaso surge como desvio da ordem.

A dimensão do acaso constitui um divisor de águas nas interpretações do discurso freudiano que admitem a pulsão de morte. Se o acaso é considerado sobre um fundo de uma ordem ou não, se é um acaso puro onde não há nenhum eixo de orientação. O cuidado de Lacan (1964), ao abordar a dimensão traumática da pulsão de morte, é exatamente esse, evitar o acaso em que não há nenhuma margem de previsibilidade.

Diríamos que Lacan não toma a concepção de trauma em toda a extensão que ela tem no discurso freudiano, após o conceito de pulsão de morte. O trauma em Freud não se limita mais ao nível da ordem sexual, como no início de seu discurso, está para além dessa ordem. O trauma como angústia do real põe em cena, na perspectiva freudiana, forças pulsionais dispersas, que se encontram na forma de pura afetação.

Não é essa a leitura do trauma realizada por Lacan, pois ele liga o trauma ao inconsciente, à divisão do sujeito. Para Lacan, o trauma advém do encontro com o real, e desse encontro funda-se a repetição e a esquizofrenia do sujeito, uma esquizofrenia profunda situada entre o sujeito e o que o causa. Assim, como no jogo do carretel, que permite a criança saltar fronteiras. Essa esquizofrenia persiste após o despertar, entre o retorno do real e a consciência.

Assim, acompanhando suas formulações, temos que o encontro com o real é traumático e dá-se na história de cada sujeito através da experiência de castração, castração entendida aqui como uma perda simbólica pelo qual o vivo precisa passar para ascender à condição de desejante. A incapacidade do sujeito de apagar esse trauma original, a experiência de castração, impõe-lhe como condição estruturar-se em torno dele e repetir *ad infinitum* as suas marcas. A repetição se instaura como uma tentativa inútil de assimilar esse mau encontro com o real. Trata-se, portanto, de um encontro traumático com o real em que a repetição falha. Lacan designa esse tipo de repetição de tiquê, termo importado de Aristóteles, junto com o termo automaton.

As noções de tiquê e automaton são tipos de causas acidentais na física aristotélica, que se manifestam como exceção à ordem natural. Isso significa que, embora tenham sido associadas ao acaso, não se trata de um acaso original, mas de um acaso referido a uma ordem. Se a repetição como automaton refere-se a um movimento sem o concurso de qualquer liberação humana ou divina, a repetição como tiquê corresponde à necessidade (fortuna), em que há certo grau de deliberação (GARCIA-ROZA, 1986, p.41).

Lacan faz desses dois termos, tiquê e automaton a animação de sua segunda teoria da repetição, indicando a razão da importância de ambos no contexto de seu ensino. Nem tiquê e nem automaton são associados a um acaso original, onde a ordem não fez entrada, como o acaso de Lucrécio (LACAN, 1964/1985, p.4). Assim, faz de automaton a repetição simbólica, cuja insistência dos signos se dá sob a égide do princípio do

prazer, como desenvolve no seminário sobre o eu na teoria freudiana. E de tiquê a repetição do encontro com o real, que se encontra para além do automaton.

A tiquê é uma repetição vazia de conteúdo, que põe o humano em movimento frente à descoberta de algo faltoso nele mesmo. Como já afirmamos acima, a repetição como tiquê trata-se da repetição de um mau encontro ao nível do sexual (idem, p.4), o que permite entender porque Lacan ao comentar o filosofema da morte de Deus decretada por Nietzsche, diz tratar-se de um mito cuja função talvez seja o encobrimento do encontro com algo da qual o sujeito quer escapar – a ameaça de castração. Pode-se concluir então que, para Lacan, a descontinuidade do inconsciente aparece como falta estrutural decorrente da ameaça de castração a que todo vivente humano é submetido. A incapacidade do sujeito de apagar esse trauma original, a experiência de castração, impõe-lhe como condição estruturar-se em torno dele.

3.3. – Repetição: uma discussão entre Lacan e Deleuze

Lacan abre o seminário *De um Outro ao outro* (2008) com a epígrafe:

“A essência da teoria psicanalítica é ser um discurso sem fala”

e anuncia logo de início o que está em jogo em seu seminário naquele ano de 68 e no próximo ano é a questão da estrutura.

Lacan insere a noção de estrutura em todas suas teorias. A estrutura do real, a estrutura do sujeito, a estrutura topológica do Outro, a estrutura lógica do gozo, a estrutura do mito, enfim o que busca Lacan é reescrever a tópica, a dinâmica e a economia psíquica em termos de estruturas. Nesse sentido, mostra o seu grande achado para não abrir mão da noção de estrutura, o formalismo matemático.

No início de seu ensino com a fórmula *o inconsciente é estruturado como linguagem* dá ênfase à estrutura na ordem simbólica. Nesse momento do ensino de Lacan, do seminário XVI podemos demarcar a busca de inscrever a estrutura no real. Para atender ao seu projeto, traz a teoria dos conjuntos com a noção de par ordenado, para dar uma versão mais simples e mais reduzida da fórmula *o significante representa um sujeito para outro significante*. Traz do logicismo, o paradoxo de Russell para evidenciar a impossibilidade de totalização do discurso. Colhe no formalismo e na

limitação do mesmo, o teorema de Gödel para mostrar a incompletude e a inconsistência do Outro. E, faz da lógica de Frege, a base para pensar a lógica do significante.

Não pretendemos explorar aqui todas essas importações de Lacan, e nem nos determos na análise de cada uma delas, avaliando se as mesmas obedecem a um rigor conceitual ou não. Até porque desde o início de seu ensino Lacan mostra que não tem nenhum compromisso de fidelidade conceitual para com uma disciplina ou outra. Vemos isso com o signo lingüístico saussureano, Lacan desmonta-o completamente para introduzir a categoria de significante na psicanálise. Refere-se a Frege como pertencendo ao formalismo, e Frege, na filosofia das matemáticas, é reconhecido como logicista, ou então, como precursor do logicismo matemático.

Importa para nós mostrar, tanto nesse capítulo de nosso trabalho como no capítulo seguinte, a direção que Lacan dá ao seu ensino a partir desse seminário e o que move nesse seminário em relação à problemática da economia pulsional.

Ao abrir o seu ensino indagando o que é o inconsciente (freudiano) e ao mostrar a relação do inconsciente com a linguagem e o lugar da fala na experiência analítica, Lacan se dobrava sobre o discurso freudiano, e propunha aos analistas um retorno a Freud, agora parece que está propondo um retorno sobre o seu próprio ensino, sobre algumas de suas formulações e sobre a categoria de gozo e sua relação com a fala e a linguagem.

Se a constituição subjetiva é pensada nos seminários *A angústia* (1962-1963) e *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) como hiância causal em que o objeto *a*, em sua função de causa de desejo, assume a função de falta constitutiva do sujeito, no *De um Outro ao outro* (1968/1969) e no seminário *O avesso da psicanálise* (1969/1970), Lacan opera uma mudança e dá uma nova iluminação à constituição subjetiva. A constituição do sujeito se passa pelo mais-de-gozar, ou seja, por uma perda de gozo.

Parte da mais valia de Marx (1946) para introduzir o objeto *a* em uma nova função, a mais-de-gozar, e de faz uso do formalismo matemático para estabelecer uma estrutura lógica para o mesmo. No próximo seminário, volta ao mais-de-gozar para fazer dele motor da economia psíquica, procurando mostrar que a dimensão econômica também tem um lugar em seu ensino.

Lacan propõe uma homologia entre o mais-de-gozar e a mais valia. E faz do mais-de-gozar a mais valia da economia psíquica. A mais valia é o resíduo que aparece no valor da mercadoria e que corresponde ao tempo de trabalho do operário além do necessário. Esse tempo excedente é implícito no contrato de trabalho e é apropriado pelo capitalista.

Para Lacan, o objeto a em sua função de mais-de-gozar é a mais valia na economia psíquica, pois “é uma função da renúncia ao gozo sob efeito de um discurso” (LACAN, 1968-1969/2008, p.19) Mas, se a mais valia serve para Lacan superpô-lo ao mais-de-gozar, para dar conta da estrutura lógica desse resíduo, Levi Strauss e Saussure com seus conceitos de estrutura, não oferecem mais as possibilidades de antes. Naquele tempo, do inconsciente estruturado como linguagem, a estrutura era simbólica, agora “a estrutura é real” (LACAN, 1968-1969/2008, p.30).

E recorre a Pascal, que juntamente com Fermat, lançou as bases do cálculo de probabilidade, e faz da aposta de Pascal um achado para dar inteligibilidade a entrada do real no mundo dos homens.

Pascal e Fermat, através de trocas de correspondências, estabeleceram leis matemáticas para o acaso visando à utilização dessas leis ou regras nos jogos de azar. A regra de partição consistia em calcular como dividir de modo equânime o valor apostado num jogo de dados interrompido, por alguma razão necessária e em comum acordo. Na solução desse problema, foi preciso considerar a perda implícita no início do jogo ao se fazer a aposta.

Ao considerar a vida um nada, e tomar o cálculo probabilístico para justificar a sua crença na existência de Deus, Pascal apostou no jogo da religião como meio de garantir a vida eterna. Lacan vai colher a aposta de Pascal na existência ou não de Deus para afirmar que o que se encontra em jogo nessa aposta é a existência ou não do Eu. Acha, nessa disjunção, o ponto de partida para introduzir o Um e o a , e deduzir um limite para o gozo. Não se trata de uma dedução, como se faz nas teorias matemáticas, mas da busca de aproximação desse modelo como uma matriz de pensamento para delimitar um limite para o gozo.

O exame das disjunções em que o sujeito se vê diante de uma escolha que não comporta outra possibilidade, como em é isso ou não é isso, cara ou coroa, a bolsa ou a vida, Deus existe ou não existe, revela para Lacan o que a aposta contém desde o início,

o real como esteio. Além disso, sua paixão pelo discurso pascalino nesse seminário se encontra na consideração numérica da perda na aposta, o que significa dizer que o grau de incerteza pode ser calculado numericamente e que há uma igualdade de acasos. Em qualquer situação a chance de ganhar ou de perder é de 50%. A aposta de Lacan em Pascal e em seu cálculo da probabilidade mostra sua busca de uma lógica e de um cálculo para abordar a economia psíquica.

Tanto a exigência de regras do jogo, o que significa que ele é logiciável, como a possibilidade de um cálculo numérico da perda consiste num tesouro para Lacan enunciar o efeito da perda sem afastar-se de seu projeto de dar uma inteligibilidade à psicanálise. Fica claro que não se trata de tomar o cálculo da probabilidade como um modelo para resolver os impasses e problemas impostos pela experiência psicanalítica. Talvez seja um grande exagero de nossa parte, entretanto, às vezes, nos parece que assim como Pascal apostou na religião, Lacan gostaria de apostar na experiência psicanalítica como um jogo em que poderíamos avaliar numericamente as chances de ganhar esse jogo, sabendo que nessas chances está implícita a perda.

O que vamos encontrando em nossa leitura de Lacan sobre a dimensão econômica é que o seu encontro com a mesma exige a consideração de um cálculo, seja ele o cálculo probabilístico ou lógico ou o cálculo diferencial e integral, mas enfim sempre tem necessidade de evocar um cálculo.

Foi a essa forma de abordar a economia psíquica, especificamente a repetição, que Deleuze se opôs em seu *livro Diferença e repetição*. Sua oposição ao Lacan do retorno a Freud evidencia uma diferença que consideramos fundamental. Enquanto Lacan privilegia a tópica e a dinâmica psíquica, fazendo da tópica uma topologia, Deleuze privilegia o campo das intensidades pulsionais. Enquanto Lacan propôs uma teoria do inconsciente a partir da noção de estrutura e da ordem significante, Deleuze propôs uma teoria do inconsciente a partir das intensidades pulsionais.

Nesse sentido, arriscamos a dizer que, se por exigência de seu próprio ensino ou dos impasses advindo de sua clínica ou da clínica de outros analistas Lacan teve que responder a questão econômica essa se fez sob uma redução das intensidades, sobretudo as intensidades dispersas fora do registro da representação psíquica.

Ao voltar-se para a problemática da repetição, Deleuze recusa a tradição racionalista do pensamento, em que pensar é resolver problemas. A partir de

Kierkegaard, Peguy e Nietzsche que fizeram uma filosofia da repetição fora do logos universal, fora do campo representacional, Deleuze mostra que na repetição não se trata de generalidade, que é a forma como a ciência trata a repetição (DELEUZE, 2006, p. 26) Pensar é problematizar, inventar novas problemáticas.

O que marca a especificidade de sua filosofia da repetição é a sua filiação ao empirismo, não o empirismo puro que não sai do tempo vivido, mas de um empirismo transcendental onde o sujeito não é dado a priori, pois o sujeito emerge de uma experiência. Além disso, ao explorar o lado biopsíquico da vida insere na psicanálise uma discussão que choca a tradição psicanalítica e ao Lacan da ênfase no registro simbólico. Localiza no Isso a vida biopsíquica e enuncia o prazer como processo antes de ser transformado em princípio.

Embora para ambos a referência básica para pensar a repetição é o artigo de Freud, “Além do princípio do Prazer” (1920), Lacan realiza sua interpretação em que a ênfase é na dimensão tópica, através de uma topologia, de uma lógica e da noção de estrutura, já Deleuze dá relevância as intensidades pulsionais.

Assim, se em seu livro Deleuze toma Lacan como alvo de suas críticas, Lacan ironiza e esboça uma resposta inicial, no seminário 16, que acontece no mesmo ano da publicação do livro, e volta ao tema da repetição, no seminário do ano seguinte, sobre o avesso na psicanálise.

O básico no pensamento de Deleuze sobre a repetição é que está não se explica pela identidade do conceito e nem mesmo por uma condição negativa. Nesse sentido, já põe a concepção de repetição de Lacan na berlinda. Mas vai além, ao desconstruir toda a partilha realizada pelos estruturalistas entre natureza e cultura.

Mas Deleuze não encontra o Lacan estruturalista da repetição como insistência da cadeia significante. Encontra Lacan recusando a identidade estruturalista, seguindo em outra direção, deixando de se fazer acompanhar no desenvolvimento de seus conceitos e fórmulas do estruturalismo lingüístico para se fazer acompanhar pelo formalismo matemático, já que este lhe permite continuar trabalhando com uma noção de estrutura. Mais ainda, permite estender a noção de estrutura a todo o campo psicanalítico.

Podemos observar que, se a crítica de Deleuze é direcionada explicitamente para a primeira concepção de repetição de Lacan no seminário sobre o eu na teoria freudiana,

abordado no primeiro item desse capítulo, ela incide também sobre a repetição como tiquê.

Contrariamente ao que Lacan desenvolve no seminário sobre a carta roubada ou no seminário sobre eu na teoria freudiana, Deleuze afirma que não se repete porque se recalca, a repetição é anterior. A repetição continua Deleuze, não se submete a subordinação da representação, e nem ao princípio de identidade.

Mas para entendermos as críticas de Deleuze, é bom ressaltar que ela se faz baseada na concepção de vida biopsíquica. Para esse pensador, a vida biopsíquica comporta um campo de distribuição de intensidades sob a forma de excitações que, ao serem ligadas, possibilita a formação de eu's larvares, parciais a povoar o Isso (DELEUZE, 2006, p.144).

A passagem das energias livres para as energias ligadas, como apresentada no discurso freudiano é base para Deleuze pensar a repetição como síntese passiva, em que a constituição do hábito e a organização do Isso ocorrem ao mesmo tempo. Essa é a primeira síntese do tempo, o da fundação do tempo, da constituição do hábito, em que, através da ligação o prazer vai deixando de ser um processo para se tornar um princípio.

Na segunda síntese do tempo, a síntese do passado puro, a repetição é pensada como deslocamento e disfarce dos objetos virtuais. Para Deleuze, os objetos parciais da descoberta freudiana são objetos que, embora não sejam reais podem ser incorporados como tais. Mas, há também outro objeto, um objeto parcial que se desdobra em duas partes virtuais, em que cada uma das partes testemunha o que falta à outra. Como trapo de passado puro, fragmento, despojo, os objetos virtuais circulam nas duas séries em que se fazem presentes, na série das “imagens-percepções” e na série das “imagens lembranças”.

Para Deleuze, não se pode pensar a insuficiência do objeto virtual como um negativo. Também o objeto virtual como perdido ganha outro sentido, “designa a natureza objetiva do que se reencontra no seio do esquecimento” (DELEUZE, 2006, p.153).

Ao introduzir o conceito de objeto virtual, Deleuze evoca tanto o seminário de Lacan, sobre a carta roubada e outros textos de discípulos do Lacan, como o de Miller sobre o lugar do zero, para por em questão a concepção de repetição articulada à ordem simbólica.

Destaca do seminário a carta roubada o trecho em que este afirma que só podemos nos referir à falta através do simbólico, e da descoberta de Lacan do falo simbólico como objeto virtual ou parcial, para mostrar que o que se tem aí é um automatismo da repetição.

A terceira síntese do tempo, proposta por Deleuze, é a do eterno retorno, como inventado por Nietzsche. Longe de ser o retorno do mesmo ou um movimento circular, com origem e destino, pois não existe centro, o eterno retorno é o movimento de intensidades puras retornando, movimento que surge do caos sem fundo, anterior a qualquer identidade ou equilíbrio, pois põe em presença um instinto de morte e um eu narcísico.

Vale destacar que Deleuze substitui a pulsão de morte por um princípio positivo originário, o instinto de morte, e com ele realiza uma crítica à concepção freudiana da pulsão de morte como tendência de retorno ao inanimado, pois em sua perspectiva essa concepção implica a manutenção de uma repetição física ou material com a qual a morte não tem nada a ver (DELEUZE, 2006, p.40-41).

O eterno retorno é repetição do futuro, em que o tempo está fora dos eixos, um tempo puro e vazio a afetar todos os tempos.

Para Deleuze a repetição da terceira síntese do tempo é a repetição por excelência, um puro acontecimento, que afirma a diferença, o múltiplo, o acaso e o devir. Repetir é transgredir.

Se Lacan, no seminário sobre a ética toma o termo transgressão para introduzir uma concepção de gozo e da pulsão de morte, no próximo seminário vai reconhecer o afastamento de seu pensamento da categoria de transgressão para articular repetição e mais-de-gozar.

3.4. – Repetição e gozo

Lacan inicia o seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970) proclamando a existência de um discurso sem palavras, que subsiste por meio da linguagem e de certas relações fundamentais. E a forma que o discurso subsiste, na sua perspectiva, é através de uma escrita formalizada. Para formalizar essa escrita Lacan busca a lógica matemática, pois

considera que ela revela, através dos paradoxos, a sua relação com o real (LACAN, 1969-1970/1992, p. 35).

Se nos seminários sobre a carta roubada e o eu na teoria freudiana, a repetição é repetição simbólica e, se no seminário sobre os quatro conceitos, a repetição é a repetição de uma falha no encontro com real, no seminário com que vamos trabalhar neste tópico, o avesso da psicanálise, Lacan traz outra concepção da repetição, relacionando-a com o gozo.

Mas, antes de realizarmos nossa leitura sobre a repetição nesse seminário consideramos importante destacarmos como Lacan abre esse seminário, afirmando que “Há estruturas” (idem, p.11,17) e, de saída, introduz quatro discursos: o discurso do mestre, o discurso da histérica, o discurso do analista e o discurso do universitário. Cada um desses discursos é obtido por um quarto de giro nos seus elementos, caracterizando-se, portanto, como uma permutação circular.

São elementos desses discursos: S_1 , S_2 , objeto a e o sujeito barrado $\$$, que se permutam por quatro lugares fixos - lugar da verdade, o lugar do Outro, o lugar do agente e o lugar da produção. Cada um deles é representado por uma fórmula da qual fazem parte, uma flecha ($\Rightarrow$) designando impossibilidade e duas barras (---) designando clivagem (idem, p.166)

$$\frac{\text{agente}}{\text{verdade}} \Rightarrow \frac{\text{Outro}}{\text{produção}}$$

S_2 é o conjunto dos significantes que se articulam uns com os outros de acordo com uma determinada ordem. Pode-se considerar S_2 tanto como saber constituído e estruturado - o campo do Outro, como cada um dos significantes desse campo.

S_1 é o significante-mestre. Separado do campo do Outro, isolado pelo sujeito para que o venha representar junto a S_2 , é um significante que não significa nada. Como um significante sozinho não significa nada, qualquer significante pode vir nesta posição. O significante-mestre ganha existência ao se destacar de uma cadeia e ocupar uma posição chave - fundar uma cadeia de significante para emergência do sujeito.

Dependendo do lugar em que se encontram os elementos a , $\$$, S_2 e S_1 , tem-se como resultado a produção de um tipo de discurso.

Para Lacan, o discurso inaugural que instaura a possibilidade de tratar o sujeito falante como habitado pela linguagem é o discurso do mestre, dado pela fórmula

$$\frac{S_1}{\$} \Rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Segundo essa fórmula, o significante-mestre, S_1 , intervém no campo do Outro, em S_2 , provocando a emergência do sujeito. Essa intervenção é feita sob o custo de uma perda, a perda de gozo. O discurso do mestre não só determina o surgimento do sujeito, produzindo, como efeito, o a , como também abre a possibilidade dos outros três discursos: o discurso da histérica, o discurso do analista e o discurso universitário.

A perda de gozo produz como efeito o mais-de-gozar, evidenciando, assim, a existência de uma causa, a causa de desejo. Dessa forma, com a perda de gozo na fundação do sujeito, o mais-de-gozar e a causa de desejo instauram para Lacan a economia psíquica.

Mas, o que leva Lacan não só a reafirmar sua aderência a noção de estruturas na abertura desse seminário, mas também ao longo dele, trazer o mais-de-gozar como uma estrutura e articulá-lo com a repetição? Ou seja, seguir uma direção oposta a do seminário 11, onde realiza uma disjunção entre os termos pulsão e repetição e uma conjunção entre inconsciente e repetição. Há que se observar que no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), quando Lacan aborda a repetição ele está realizando uma leitura da concepção freudiana de pulsão de morte, e quando ele aborda o conceito de pulsão como conceito fundamental da psicanálise incide sobre a concepção freudiana do artigo de 1915 sobre as pulsões, ou seja, sobre a pulsão sexual.

Entendemos que a introdução do conceito de pulsão como conceito fundamental da psicanálise impôs como exigência a Lacan um dedicar-se mais constante as questões concernentes à economia pulsional. A partir dos seminários *A angústia* (1962-1963), *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) e *De um Outro ao outro* (1968-1969) e *O avesso da psicanálise* (1969-1970) objetos de nossa leitura para esse trabalho, inferimos, mesmo sem passar pelos seminários que se encontram entre esses, que durante esse período Lacan encontrava-se às voltas com a exigência de uma abordagem econômica do psíquico, e que o último seminário acima, o seminário 17, é a

resposta que ele elabora durante esse período. E responde criando o campo do gozo e conjugando gozo e repetição.

Apostamos que a exigência de uma resposta à questão econômica, somou-se no seminário 17, o seminário sobre o avesso, a motivação de responder às críticas realizadas por Deleuze no livro *Diferença e Repetição*, às suas concepções de repetição, marcando a diferença que ele encontra em sua abordagem da repetição e a de Deleuze.

Somos levados a essa leitura pela forma como Lacan no seminário anterior, o seminário 16, refere-se à Deleuze e pela introdução da disjunção entre filosofia e repetição. No seminário do dia 5 de fevereiro de 1969, um dos tópicos que é objeto de sua fala é filosofia ou repetição. Na perspectiva de Lacan a diferença entre uma filosofia da repetição e a repetição abordada no seu discurso, o discurso psicanalítico, passa pelo acolhimento do real e dos desdobramentos que esse acolhimento implica (LACAN, 1968-1969/2008, p. 157-158).

Considerando que a filosofia de Kierkegaard se encontra presente em todos os seminários em que trata da repetição e que, ainda que de uma forma breve, Lacan não só reconhece essa presença, como recorre à concepção desse pensador para desenvolver suas concepções sobre o tema, apostamos que o destino dessa disjunção tem um endereço certo, a filosofia da repetição deleuzeana, que é uma filosofia da diferença.

Lacan encontra em Pascal o achado para por de um lado o discurso filosófico sobre a repetição, afirmando que a filosofia aborda esse tema pela via do imaginário, e de outro lado, para trazer o real para abordar a repetição na psicanálise.

A diferença entre o discurso filosófico e o seu discurso deve-se, afirma Lacan, a que em seu discurso, “o sujeito antes de ser pensante ele é o *a*” (idem, p.158). Ou seja, postula a anterioridade do objeto *a* em sua função de mais-de-gozar em relação ao pensamento. E continua em seu embate conceitual ao evidenciar que, se o que importa na elaboração de um discurso é a visada de ensino, e para isso precisa ser um discurso que se sustenta, o que exige acolher o real, então conclui Lacan, o discurso da filosofia sobre a repetição não se sustenta. E acrescenta para fechar a sua argumentação sobre a disjunção filosofia ou repetição, que delírio ou não, prefere dizer – “não é possível desempenhar o papel que convém a transmissão de um saber sem ser psicanalista” (idem, p.158).

No seminário sobre o avesso da psicanálise Lacan (1969-1970) articula repetição, saber e gozo. Mas, voltemos um pouco ao seminário anterior, onde ele inicia essa articulação, buscando espelhar-se para desenvolver uma teoria da repetição no cálculo das seqüências de Fibonacci e no formalismo matemático, de uma forma livre, pois não segue os passos estabelecidos pelos formalistas para desenvolvimento de uma teoria. Isso se justifica no desdobramento de seu projeto, pois à medida que os impasses clínicos põem em exigência uma abordagem do afeto, é claro para Lacan, a necessidade de acolher o que na formalização matemática constitui-se como um problema a ser enfrentado₁.

Arbitrariamente Lacan postula *Existe o Um*, o traço unário (LACAN, 1968-1969/2008, p. 126). E a seguir postula *Existe o a como função de perda* (idem, p.126) para adiante afirmar que o *a* nada tem de arbitrário, pois ele é efeito do primeiro postulado. E recorre à proporção áurea₁ para “medir” a relação entre o efeito da perda e o lugar chamado Outro ou medir o campo do Outro como Um, através da perda. Para realizar essa “medida”, Lacan, apoiado na matemática, diz não ser necessário saber nada sobre a natureza da perda.

Ao introduzir o tema da repetição afirmando que a repetição atende a uma exigência de gozo, Lacan traz para o desenvolvimento de suas formulações sobre a repetição o que até então havia deixado de lado ou mesmo rejeitado da concepção freudiana de pulsão de morte, o retorno ao inanimado. E articula esse retorno à repetição. Ao afirmar que a repetição não se reduz a ciclos de necessidade e satisfação, pois ela põe em jogo o ciclo do desaparecimento da vida, identifica a repetição, nesse seminário, com o retorno ao inanimado. O inanimado aqui é o gozo, pois diz Lacan, “a repetição se funda em um retorno ao gozo” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 43-44).

Ao dizer que o inanimado é o gozo, que esse necessita a repetição, e por sua vez, que esta se funda em um retorno ao gozo, Lacan realiza uma leitura da pulsão de morte que não encontramos no discurso freudiano. Com efeito, pois ao dizer que o inanimado é o gozo e condicionar o gozo à repetição e esta ao gozo, reúne os movimentos da pulsão de morte apresentados por Freud a um único movimento.

Introduz, assim, outra leitura do advento do sujeito para articular esse advento com a repetição e o gozo. Assim, assinala Lacan, o advento do sujeito implica na

extração de uma marca, concebida por Freud, em “Psicologia das massas e análise do eu” (1923), como um traço único, o elemento mínimo da identificação primeira com o

Por exemplo, o logicismo matemático diante da descoberta dos paradoxos procurou contorná-los através de novas definições, já o formalismo matemático diante dos teoremas de Gödel sobre a incompletude e a inconsistência, procurou elaborar uma versão modificada do programa formalista de Hilbert (SILVA, 2007, p.135-136, 208)

outro, da relação mais precoce entre o eu e o outro, em que o eu toma do objeto amado, o pai, apenas um traço (idem, 82). Lacan dá ao traço unário o estatuto de significante e situa-o antes do sujeito, no Outro. E, em um paralelo com a afirmação de que no começo era o verbo, ressalta que, ao arranjar-se com esse verbo, o sujeito nada mais faz do que arranjar-se com o real. Assim, mostra o caminho necessário a todos para se fazerem sujeitos, e ratifica dizendo que é no traço unário “que tem origem tudo que interessa a nós, como analistas” (idem, 44), o que não implica em ficar preso nas artimanhas da origem do sujeito. Para Lacan, é o que a sequência de Fibonacci permite inferir, pois na regra de formação dessa sequência de Fibonacci, qualquer número pode ser tomado como primeiro termo e não importam quais sejam eles, todas as seqüências obtidas pela mesma lei de recorrência apresentarão as mesmas características e convergirão para o número áureo ou o inverso dele.

Seguindo a direção com que Lacan trabalha podemos extrair do seminário 17 a seguinte fórmula, onde se articula repetição, significante e gozo.

O mais-de-gozar expressa na repetição a forma como cada falante sujeita-se à lei da castração e ordena sua cadeia significante.

Para articular o traço unário, a repetição e o mais-de-gozar, Lacan encontra no número áureo e na sua relação com a sequência de Fibonacci, a ferramenta necessária - uma série numérica obtida a partir de dois números apenas e a repetição de uma mesma lei. Entendemos que, para Lacan, o que importa não é uma aplicação da sequência de Fibonacci como faz a biologia, mas o modo de formação dessa sequência e suas características.

Destaquemos algumas características básicas desta sequência que consideramos deve ter sido um achado para Lacan mostrar - a existência de um limite para o gozo e para a repetição.

Vale observar que, nesse seminário, Lacan apresenta uma seqüência e, ao apresentar a definição formal da divisão dessa seqüência, utiliza outra definição de seqüência que não leva a obter a seqüência apresentada, mas uma inversa. Para nós trata-se de um engano, que não compromete o que ele está pretende ao recorrer à seqüência de Fibonacci.

Numa seqüência de Fibonacci, importa as suas características mais do que os termos numéricos obtidos dos dois primeiros termos e de sua definição. O que importa nessa seqüência é a forma como ela se comporta do ponto de vista matemático e sua convergência para o número de ouro.

O modo de formação da seqüência de Fibonacci impede que ela seja uma seqüência finita, pois ela é obtida, a partir do 1, da repetição deste termo e de uma lei de recorrência de 2ª ordem₂, a saber, a lei que associa a cada termo a soma dos dois termos imediatamente anteriores.

1 1 2 3 5 8 13 21 34 55 89 144 ...

A seguir divide cada termo obtido pelo termo imediatamente superior formando assim uma nova seqüência₃.

1 $\frac{1}{2}$ $\frac{2}{3}$ $\frac{3}{5}$ $\frac{5}{8}$ $\frac{8}{13}$ $\frac{13}{21}$...

É por esta seqüência de Fibonacci que Lacan se interessa para abordar o objeto *a* como mais-de-gozar. Observemos que o denominador de qualquer termo da seqüência é o numerador do termo seguinte. Há, portanto, na obtenção de cada termo da seqüência, a repetição de um número anterior, mas em outra posição. Conseqüentemente, ao mesmo tempo em que os números se repetem, repetem em uma posição diferente da anterior.

Observemos também que os termos desta seqüência oscilam, pois o segundo termo é menor do que o primeiro; o terceiro termo é maior do que o segundo; o quarto é menor do que o terceiro, e assim, por diante. A seqüência, portanto, não é crescente, como também não é decrescente.

Além disso, essa sequência apresenta uma especificidade, cada termo pode ser

2. Definir uma sequência por recorrência, ou recursivamente, consiste em defini-la por intermédio de uma regra que permita calcular qualquer termo da sequência em função dos antecessores imediatos. Uma recorrência é dita de segunda ordem se cada termo da sequência é expresso em função dos dois antecessores imediatos. No caso da sequência de Fibonacci, é expresso pela soma, ou seja,

$$a_{n+1} = a_{n-1} + a_n.$$

3. Pode-se dividir cada termo da sequência pelo imediatamente anterior, e nesse caso, obtém outros termos na nova sequência, que seriam inversos. Esse procedimento não altera as características da sequência.

reescrito na forma de uma expressão decimal:

$$1 \quad 0,5 \quad 0,666... \quad 0,6 \quad 0,625 \quad 0,615... \quad 0,619... \quad 0,617...$$

Desse modo podemos observar que à medida que se avança na sequência, a diferença entre um termo e o termo imediatamente anterior vai ficando cada vez menor vai se aproximando de um limite, que é número irracional: 0,618 ... chamado pelos gregos de número de ouro⁴.

Essa sequência também pode ser reescrita na forma da fração unitária

$$1 \quad \frac{1}{1+1} \quad \frac{1}{1+\frac{1}{1+1}} \quad \frac{1}{1+\frac{1}{1+\frac{1}{1+1}}} \quad \frac{1}{1+\frac{1}{1+\frac{1}{1+\frac{1}{1+1}}}}$$

Lacan, no seminário 16, responde a partir da razão áurea que a relação do traço unário com o objeto a como mais-de-gozar é igual a 1 mais o efeito da perda, ou seja, $1+a$ (LACAN, 1968-1969/2008, p.131).

E, no seminário em que estamos trabalhando neste estudo, o seminário sobre o avesso da psicanálise, Lacan considera a barra da sequência como o sinal de divisão do sujeito, e estabelece que sobre ela tem-se o traço unário, o 1, e sob ela, a adjunção do a com a primeira repetição do 1. Dessa forma, reescreve a sequência de seguinte maneira:

$$1 \qquad \frac{1}{a+1} \qquad \frac{1}{a+\frac{1}{a+1}} \qquad \frac{1}{a+\frac{1}{a+\frac{1}{a+1}}}$$

4. A descoberta de que o limite da sequência de Fibonacci é o número de ouro ou número áureo causou grande surpresa aos matemáticos. São dois conceitos distintos, pertencentes a campos distintos da matemática, número áureo e convergência de seqüências, formulados em períodos distantes um do outro. O número áureo teve o seu desenvolvimento ligado às questões geométricas, enquanto a sequência de Fibonacci teve o seu desenvolvimento ligado a problemas de cálculo - taxa de crescimento de reprodução de animais.

Parece-nos que com esse recurso, Lacan tem como principal objetivo mostrar a articulação entre o traço unário, a repetição e o mais-de-gozar, ou seja, a relação entre significante, repetição e gozo e pensar a repetição submetida a uma dinâmica que converge (idem, p. 151-152 e LACAN, 1969-1970/1992, p.148-149).

Podemos inferir então que, ao estreitar a relação entre repetição, significante e gozo, Lacan faz da repetição, uma repetição significantizada.

Seguindo a direção proposta por Lacan e algumas de suas formulações sobre a repetição nesse seminário, vamos tentar admitir a possibilidade de uma correspondência entre alguns enunciados que caracterizam a sequência de Fibonacci e os enunciados trabalhados por Lacan nesse seminário em relação à repetição.

Fundamental para se obter a sequência de Fibonacci não é o número do qual se parte, mas a repetição de uma lei de recorrência de segunda ordem². Essa formulação nos leva a considerar a argumentação encontrada de forma esparsa no seminário 17 e que reunimos na seguinte formulação: o mais-de-gozar expressa na repetição a forma como cada falante se submete à lei da castração e ordena sua cadeia significante. A castração é determinada pelo significante-mestre, ou seja, é uma função essencialmente simbólica cujo agente define o pai real, e é dessa operação que surge a causa de desejo (LACAN, 1969-1970/1992, p.121). Desse modo, Lacan realiza uma amarração entre o objeto *a* como causa de desejo e o objeto *a* como mais-de-gozar a partir da convergência da sequência de Fibonacci e o número áureo (idem, p.148-149).

A sequência de Fibonacci é uma sequência infinita e enumerável que converge, isto é, admite um limite. Essa imagem possibilita a afirmação lacaniana - o traço unário

nunca está só, ele arrasta consigo “um enxame de significantes” (idem, p.143) e de que há um limite ao gozo, como ilustra e permite inferir a sequência de Fibonacci.

As especificidades dessa sequência servem para Lacan mostrar que não importa a origem, a divisão original, mas a existência desse ato que deixa como marca o traço unário, o primeiro significante, o ser marcado como um, de onde todos procedem, pois basta uma única repetição para o advento do sujeito e para sua inscrição no motor da repetição, o mais-de-gozar (idem, p.17).

A aposta de Pascal e as sequências de Fibonacci constituem estratégias em que Lacan se apóia, junto com a filosofia das matemáticas, para realizar uma abordagem da economia psíquica, exorcizando a intensidade pulsional. Longe da posição assumida no seminário sobre a ética, em relação à transgressão, Lacan mostra que sua aposta para iluminar a repetição nos seminários 16 e 17 é no jogo de azar e no cálculo e conjura o acaso.

A categoria de mais-de-gozar é uma forma de colocar a dimensão intensiva dentro de um enquadre do cálculo, seja como metáfora ou não, e sugerir uma relação entre o limite do gozo e um número irracional.

Após o percurso pela sequência de Fibonacci e o número áureo, Lacan mostra a importância que dá a matemática com seus formalismos para a psicanálise ao dizer que são os números e sua manipulação na matemática grega, nos métodos de exaustão de Arquimedes, no cálculo infinitesimal do século XVII, que possibilitou o surgimento da ciência e seus desdobramentos. Dessa forma de fazer ciência pode surgir outra concepção de verdade, advinda de uma combinatória submetida a um processo de formalização. E é a luz dessa forma de fazer ciência que a psicanálise pode emergir como um saber sobre o ser falante (idem, p. 150-151).

Capítulo 4

O excesso pulsional no ensino de Lacan

A concepção de pulsão de morte decorre de uma obrigação da qual Freud sente-se impelido a revelar com espanto - a descoberta de intensidades que não conhecem ordenação. São pulsionalidades dispersas a nos afetar.

Freud descobre essas pulsionalidades dispersas em experiências tão distantes uma da outra: a experiência de dor e a experiência do brincar. Ambas levaram à descoberta de algo fora do campo da representação. A problematização do fora não incide sobre a tópica, mas sobre pulsionalidades que não têm representantes psíquicos. E o convocam a registrar em seu arquivo do além do princípio do prazer algo que via e não acreditava.

Não se trata de um fora a invadir o psíquico e o corpo, mas de nossa condição de existência. Antes do princípio do prazer entrar em cena, o que se tem são intensidades pulsionais a nos afetar, intensidades que não conhecem a economia prazer-desprazer.

Nosso percurso aqui, nesse capítulo, é acompanharmos com nossa leitura como Lacan abordou as intensidades pulsionais. Praticamente não encontramos essa expressão nos seminários e textos escritos do Lacan, mas energia pulsional e excesso pulsional. Então perguntamos de que forma ele tematiza a energia e o excesso pulsional em seu ensino. A tematização do pulsional aparece com a concepção de energia no início do seu ensino e com a concepção de gozo transgressivo no seminário sobre a ética.

Partimos da hipótese de que a exigência de uma formalização da psicanálise inspirada no formalismo matemático desvia Lacan da economia pulsional, de um campo de intensidades dispersas. Não abandonamos essa hipótese, mas, à medida que caminhamos com nosso trabalho, problematizando a economia pulsional no ensino de Lacan, uma idéia que ainda não havíamos nos dado conta começou a tomar corpo. Se, por um lado, o projeto de formalização da psicanálise impede o acolhimento da economia pulsional, por outro lado, é desse recurso que Lacan se serve para responder a questão econômica. Vamos incluí-la aqui, nesse trabalho.

Nesse capítulo, vamos realizar uma leitura sobre o excesso pulsional nos seminários *A ética da psicanálise* (1959-1960), *De um Outro ao outro* (1968-1969), *O avesso da psicanálise* (1969-1970) e *Mais, ainda* (1972-1973). Nessa leitura, nos deparamos com a relação que Lacan estabelece entre gozo e significante. Para Miller essa relação está presente em todo o ensino de Lacan. E é em função do registro em que vai insere o gozo, se no registro do imaginário, do simbólico ou do real que a relação é definida. (MILLER, 2005, p.77)

4.1. – Energia ou intensidades?

No discurso freudiano do projeto, encontramos a distinção entre excitações que estão ligadas à experiência de satisfação e excitações que estão ligadas a uma experiência dolorosa. Se as primeiras dependem da relação prazer-desprazer, as segundas dependem de um acontecimento, que invade o psiquismo rompendo seu escudo protetor. A dor psíquica não é concebida como uma experiência de desprazer. O que diferencia a experiência de dor do desprazer é a desorganização que ela produz no psíquico em função da intensidade das excitações.

Na hipótese de Pontalis (2005), após enunciar a experiência de satisfação e a experiência de dor, Freud segue os avatares da experiência de satisfação até postular o além do princípio do prazer, e trazer novamente a dor quase contra vontade para o seu discurso. O para além, diz Pontalis, é a dor (PONTALIS, 2005a, 266-269).

No discurso freudiano de além do princípio do prazer, a problematização não incide mais sobre as intensidades relacionadas à histeria. Não se trata mais das histéricas

com suas histórias de sedução traumática ou com suas fantasias dissimulando o que se passa na ordem de sua gramática erótica. Não é de Eros doente que se trata, pois o material que Freud encontra agora fala de experiências de dor intensa, do acontecimento insuportável, do que era impensável, que congela o tempo e põe em cena o corpo. O que se apresenta é da ordem do horror, pois advém das neuroses de guerra, dos sonhos de neuroses traumáticas, enfim da descoberta de um excesso traumático que põe em desarrajo a economia do princípio do prazer. É da ordem do espanto, pois descobre que, na experiência do brincar, nem sempre está em jogo o prazer. Descobre e nos mostra, para nossa perplexidade, a presença de algo, intensidades que não são da ordem de uma experiência do prazer ou de desprazer, pois não foram submetidas a um conflito psíquico.

Enquanto caminha com uma concepção de psiquismo regulada pela economia do prazer-desprazer, Freud aborda as intensidades ligadas à pulsão sexual como energia da pulsão. No discurso freudiano, a concepção de pulsão sexual admite, como um dos componentes da pulsão, a energia sexual, também chamada de libido. Essa energia responde pela dimensão quantitativa da pulsão sexual que se manifesta ligada aos processos de investimentos e desinvestimentos (FREUD, 1915/1987, p.217).

Na problematização que levanta sobre o narcisismo e a constituição do eu, Freud (1914) diferencia libido do eu e libido do objeto. A libido do eu refere-se ao processo de tomar o próprio eu como objeto de investimento. E, enquanto não postula o além do princípio do prazer, concebe as desordens psíquicas como decorrentes de uma má distribuição da libido no psiquismo, como por exemplo, um aprisionamento da libido pelo eu, ou de um escoamento excessivo da mesma.

Em sua breve teoria da libido, Freud concebe a libido como a manifestação dinâmica, quantitativa na vida psíquica da pulsão sexual. Entendemos que, ao utilizar o termo quantitativo, Freud não está visando um cálculo dessa energia, mas ressaltando o aspecto intensivo do psiquismo. Colabora com nossa interpretação a afirmação freudiana em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921) de que a dimensão quantitativa da libido não é mensurável.

Como já assinalamos no capítulo 1, no período que antecede ao seu ensino, Lacan deixa a pulsão sexual de fora de suas reflexões, à exceção do termo libido. Mas, trata a

libido como energia ligada à pulsão de morte, e não à pulsão sexual, a partir da leitura da física matematizada, ou seja, através de uma linguagem matematizada.

Em “Para além do princípio de realidade” (1936) Lacan separa, de um lado, a fenomenologia freudiana para fazer uma elegia à realidade, e, de outro lado, a metapsicologia, com os termos libido, energia, trabalho, força pulsional, tendência ao inanimado, considerados imprecisos e obscuros. Tais termos deveriam ser desprezados ou então tomados, se necessário, como equações a expressar uma relação entre os termos, ou então, a partir de outro referencial que não o fisicalismo biológico de Freud. É o que acontece com o termo trabalho, que, no discurso freudiano, aparece como extraído da termodinâmica, e, no discurso lacaniano desse período, é extraído da dialética hegeliana do senhor e do servo.

Com o objetivo de retirar do conceito de libido qualquer visada substancialista e qualquer ligação desse conceito com a ordem da natureza, Lacan assimila o conceito energético de libido à “notação simbólica que expressa uma equivalência entre os dinamismos que as imagens investem no comportamento” (LACAN, 1936/1998b, p.94). A libido deve ser tratada não como uma força de vida, mas como uma constante que pode vir a ser cifrada para expressar o equilíbrio das imagens. Situa, portanto, a libido no registro do imaginário. Essa assimilação da libido a uma linguagem simbólica irá acompanhá-lo em vários textos.

Como vimos no capítulo 1, no texto “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953) Lacan, ao realizar uma crítica à teoria das pulsões do discurso freudiano dos três ensaios, exclui o conflito pulsional, e com ele, o excesso pulsional. Mais, adiante ao tratar da interpretação e do tempo na técnica analítica toma dois artigos um de Edward Glover sobre os efeitos terapêuticos da interpretação inexata; e outro de Robert Fliess, sobre o silêncio, para afirmar que a satisfação na fala não é o que interessa a técnica analítica, mas sim, a fala verdadeira. (LACAN, 1953/1998b, p.263-265, 302-303)

No seminário sobre o eu na teoria e na técnica freudiana, Lacan pergunta, “energeticamente, o que é o psiquismo?” (LACAN, 1954-1955/1985, p.100). A pergunta de Lacan é curiosa, na medida em exclui o termo sexual, e tem conhecimento de como Jung tratou a questão energética, e da posição de Freud frente a essa questão.

Estaria admitindo uma energia para o instinto de morte, forma como ele se refere à pulsão de morte, nesse seminário?

A pergunta, “energeticamente, o que é o psiquismo?” corre ao longo desse seminário, para, ao final do seminário, introduzir o desejo como falta na ordem simbólica, e situar a libido, eu e narcisismo do mesmo lado, do lado do imaginário.

Para responder à questão levantada, a concepção do psiquismo é condicionada à metáfora da máquina. O psíquico é uma máquina de sonhar, cujo trabalho de produção de símbolos não se faz sem perda. Mas, vale lembrar que a máquina que interessa a Lacan é a máquina computacional. Nesse seminário, interpreta o retorno ao inanimado afirmado no discurso freudiano como uma das presentificações da pulsão de morte, não como a morte do vivo, mas a da intersubjetividade. E propõe uma curva desenhando os caminhos da vida, não por um progresso ou evolução, mas por saltos, tropeços e perdas irreversíveis (idem, p.99).

E se liga Hegel a Freud, o faz interpondo entre eles máquina a vapor, e também, a entropia, como um símbolo para tratar da quantidade de informação que se perde com o funcionamento da máquina. O cuidado de Lacan, é assinalar que, não se deve tomar a entropia na relação do ser vivo como a morte ao pé da letra. E é essa crítica que dirige à Bernfeld e suas articulações entre entropia, pulsão de vida e pulsão de morte. Para Lacan, o contra-senso, o absurdo está em ter feito uma analogia ao pé da letra entre entropia de Karl Mayer e pulsão de morte. Mayer, investigado a fisiologia da respiração nas colônias holandesas de Java, associou ao vermelho vivo do sangue de um de seus pacientes a queima de oxigênio e ao calor dos trópicos. E a partir daí expressou, através de uma lei matemática, a perda irreversível dos sistemas que envolvem combustão, energia circulando (PRIGOGINE, 1997, p.90-91).

O que importa na entropia de Karl Mayer para Lacan não é a problematização de Mayer, o ponto de partida que o levou a chegar ao segundo princípio da termodinâmica, mas a forma como esse pode ser expresso, por uma manipulação simbólica. (LACAN, 1954-1955/1985, p.107-108) No seminário 17, volta à noção de entropia para abordar o excesso como mais-de-gozar.

Nesse tempo de seu ensino, o do seminário sobre o eu na teoria freudiana, Lacan realiza uma crítica a concepção freudiana da organização libidinal apresentada em “Três ensaios sobre a sexualidade” (1905). Depois, apresenta a libido pelo viés quantitativo

como uma unidade de medida suposta, mas não determinada. Para, ao final, afirmar a libido como o “nome daquilo que anima o conflito fundamental que se acha no âmago da ação humana” (idem, p.270, 281). Podemos entender aí, nessa afirmação, seguida à de que a noção de libido é condição para se falar de desejo, a exigência de seu pensamento em manter separado o mundo da natureza do mundo do desejo. A seguir, dá ênfase à noção de desejo como falta, desejo como desejo de nada, para com isso, descolar da expressão desejo sexual a interpretação fisiológica do termo sexual.

A fim de evitar qualquer relação da libido com uma energia da natureza, prefere associá-la a um mito. Assinala, então, que só podemos falar da libido através do mito (idem, p.279-288).

Se, no seminário sobre o eu na teoria freudiana, Lacan propõe abordar a libido como mito, em “Posição do Inconsciente” (1960/1964) inventa um mito, o mito da lâmina. E convida o leitor a acompanhá-lo nesse mito, imaginando os rompimentos que ocorrem no momento do nascimento do filho do homem. “Ao quebrar o ovo faz-se o Homem, faz-se também o Homelete”, diz Lacan. O Homelete designa a libido no discurso freudiano, ou seja, é um órgão vivo e imortal, que representa a perda irrecuperável do ser vivo por ser ele um sexuado (LACAN, 1960-1964/1998b, p.859-864).

E, ao voltar a esse mito no seminário sobre os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, trata o Homelete por lâmina e compara seu movimento ao movimento de uma ameba, por essa sobreviver a toda a divisão. E, ao que se perde na divisão, a esse resíduo libidinal, Lacan chama de objeto *a* (idem, p.186).

A busca de um mito científico para abordar a libido mostra a retirada do conceito de libido do registro do imaginário e de sua assimilação pelo desejo, para inseri-la no registro do real por um breve período de tempo, quando então substituirá esse termo pelo gozo.

Miller delimita no percurso de Lacan, três avatares da libido, no registro do imaginário, no registro simbólico e no registro real, e afirma que em todos esses avatares, a concepção de libido, em Lacan, sempre esteve relacionada ao instinto de morte ou à pulsão de morte (MILLER, 2005, p.170).

Seguindo a direção dada por Miller, podemos dizer que a partir do texto “Posição do inconsciente” (1960/1964) Lacan inicia um trabalho de reflexão que levará a abandonar o termo libido e fazer do gozo a especificidade de seu ensino.

4.2. - O gozo da transgressão

O ponto problemático para Lacan no discurso freudiano de 1905 sobre a sexualidade e no de 1914 sobre o narcisismo é sublimação. Mas, parece-nos que o que torna a sublimação problemática, para Lacan, é ser uma das aventuras da pulsão, está associada à organização libidinal no referido discurso. É aí, em nosso entender, que reside a problematização maior de Lacan no seminário *A ética da psicanálise* (1959-1960). O que fazer com a ligação da libido freudiana com a rede dos signos, pergunta Lacan? (LACAN, 1959-1960/1995, p.117). E, diz que não é a economia dos afetos que irá possibilitar avançar no problema da sublimação, mas “algo mais opaco e obscuro, ou seja, as noções energéticas da metafísica analítica” (idem, p. 129).

Encontramos nos anos 1959-1960 um Lacan, marcado por suas leituras de Sade, Kant, Heidegger e Hegel, que considera essencial introduzir o termo *das Ding*, a Coisa para abordar a pulsão de morte, e tomar como tema de seu seminário a ética da psicanálise, que até então não tinha sido objeto de uma tematização pela psicanálise. Refere-se ao termo *das Ding* de várias maneiras. Assim, a Coisa, apreendida miticamente, é o vazio central, é também o objeto de incesto – a mãe, o único bem proibido. Não existem outros. A Coisa é o que possibilitaria a satisfação pulsional e, portanto, fonte de extremo bem e de extremo mal. Ambos os extremos insuportáveis para sujeito. A Coisa pode ser representada pelo vaso nas mãos do oleiro, que, ao modelá-lo, introduz o vazio e o pleno no mundo. A Coisa é o lugar do real, anterior a qualquer simbolização, de onde se põe o ser em causa, e abre-se para possibilidade de criação.

Com o recurso de *das Ding*, Lacan dedica-se então a elaborar outra concepção de pulsão de morte disjunta da libido como havia feito até então. E faz questão de mostrar sua recusa em tratar a pulsão de morte como uma energética, uma energética sem representação. Lemos aí uma recusa em tratá-la como intensidades sem representação.

Essa recusa nos leva a confirmar que, no seminário sobre o eu na teoria e na técnica freudiana, ao perguntar sobre a energia do psiquismo, refere-se à energia da pulsão de morte. E que, do referido seminário para o seminário sobre a ética, Lacan encontra na dimensão histórica para conceber a pulsão de morte e na inserção do gozo no registro do real uma forma de abandonar algo que fácil se abria, em sua concepção, para os odores da natureza.

A inserção da pulsão de morte no âmbito histórico articulada com a cadeia significativa exige a cisão entre o princípio do nirvana ou aniquilamento e a pulsão de morte, e a submissão da tendência e da energia ao princípio do nirvana. Essa cisão nos mostra que Lacan está considerando a pulsão de morte como um princípio (idem, p. 258-260).

Para sustentar essa cisão, retoma o trabalho de Bernfeld, já criticado no seminário sobre o eu na teoria e na técnica freudiana, para mostrar o engano deste ao tomar a noção de entropia para tratar da energia da pulsão de morte. No parêntese “A pulsão de morte segundo Bernfeld”, introduzido no capítulo sobre o gozo da transgressão, Lacan substitui as intensidades pulsionais pela Coisa, e situa a Coisa no campo da ética.

Para Lacan, em “Além do Princípio do Prazer” (1920), Freud substitui a natureza por um sujeito, e em “O Mal estar na civilização” (1930[1929]) oferece, com a concepção de pulsão de destruição, a possibilidade de afirmar que o domínio de criação ex nihilo introduz a ordem significativa no mundo natural, avançando ainda mais na direção de uma psicanálise fora do plano da natureza.

Mas, para dar uma interpretação criacionista da pulsão de morte, Lacan recorre às suas leituras de Sade. E, para precisar a função do desejo na experiência analítica, e mostrar a barreira entre o real e o simbólico e entre o real e o imaginário, Lacan toma o discurso de Bataille sobre o erotismo, e dele extraí o termo transgressão para introduzi-lo na psicanálise associado-o à concepção de gozo de Sade.

O sistema do papa Pio VI, que se encontra no livro *História de Juliette* (1797), e o manifesto - *Franceses, mais um esforço se quereis ser republicano*, que se encontra no livro *A Filosofia na Alcova* (1795), ambos de Sade, servem a Lacan, para ilustrar sua concepção de pulsão de morte e introduzir o gozo da transgressão.

Importante para Lacan, é que o texto de Sade, possibilita-lhe abordar o vazio central, e também mostrar que o gozo necessita o Outro (idem, p.246-247). Necessita

também de uma operação significativa para moderar o excesso de gozo, domesticá-lo. Além disso, evidencia a diferença entre nós e os gregos afirmando que se para os gregos o que importava era a tendência, para nós é o objeto.

Para Pio VI, personagem de Sade em seu livro *Historie de Juliette*, a destruição, a guerra, a discórdia, os crimes e o mal buscado pelo mal são condições necessárias para a reprodução, a perpetuação e a ordenação da natureza. A eliminação dessas ações destruidoras realizadas pelo homem deixaria a natureza entregue ao império demasiadamente violento de um de seus três reinos, e acarretaria, com isso, a destruição total, pois é isso o que agrada a natureza. Dessa forma, Pio VI afirma em seu sistema a necessidade da destruição para recomposição e regeneração da natureza.

Lacan colhe essas idéias desse personagem de Sade para ilustrar sua concepção de pulsão de morte. Opõe a pulsão de morte à tendência ao retorno ao inanimado, para tomá-la em seu caráter paradoxal apenas, como pulsão de destruição e como busca de sentido, exigência de simbolização. Pressupõe a cadeia significativa através da afirmação “no começo era o verbo, o significante”, para inscrever a pulsão de morte numa dimensão histórica, conjugando destruição e criação ex nihilo. A pulsão de morte é vontade de destruição para recomeçar sob novos custos. Submetida a essa vontade de destruição está à relação do homem com o prazer e a lei.

Mas, a que lei Lacan se refere?

A Lei fundamental, escrita com L maiúsculo, necessária ao homem para se defrontar com o seu desejo, é a lei da castração, cuja inscrição na fala, como uma impossibilidade, mostra o que está para além da barreira, o real. A castração concerne à morte simbólica, que instala a cisão entre gozo e desejo (idem, p. 353-357). O gozo é o excesso alcançável somente se ultrapassar o limite do princípio do prazer.

Em seu projeto de seguir Sade, nesse seminário, Lacan constrói, a partir da máxima kantiana, a máxima sadeana:

“Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar
de outrem quem quer que seja, de tomá-lo como instrumento de prazer”.

(LACAN, 1959-1960/1995, p.100)

Nesse imperativo do libertino de um gozo absoluto, de dizer tudo sem deixar nenhum resto, Lacan descobre um excesso irreduzível. Se a possibilidade do suplício

eterno da vítima é uma ficção cara a Lacan para afirmar o caráter indestrutível do Outro na fantasia, o direito ao gozo absoluto, que se impõe às vítimas sadeanas sem levar em consideração o seu consentimento, possibilita avançar na primazia dada à noção de gozo.

O gozo da destruição, do excesso, do mal buscado pelo mal, que exige transpor limite, Lacan chama de gozo da transgressão, mostrando sua interlocução na época, com pensadores da transgressão, como Bataille e Blanchot. E condiciona o acesso ao gozo o ultrapassar limite e o reconhecimento deste à Lei.

Ao ir a Sade para se servir de suas idéias, Lacan o faz ao seu jeito, pois, no sistema de Sade, a destruição da natureza exige a energia da crueldade, e ele não quer saber da natureza. Além disso, em *A filosofia na alcova* (1795), Sade reúne o que os saberes ocidentais separaram durante séculos, razão e erotismo, teoria e prática, pensar e falar. Por essa razão, Lacan faz uma cisão no sistema de Sade, ao por de um lado a destruição, e do outro lado, o excesso. Vale destacar também que, a tarefa do filósofo libertino Dolmance de educar a jovem Eugénie nos caminhos da libertinagem exige uma associação estreita, íntima, entre fala e gozo, que Lacan separa nesse seminário.

O corpo, ao se tornar uma peça da máquina sadeara, perde suas fronteiras, e deixa de lhe pertencer em absoluto, a não ser como veículo de seus prazeres e dos outros. Sade circunscreve o corpo a uma espécie de gozo em que o sujeito se despersonaliza. Para melhor servir à natureza, faz-se necessário arrancar a segunda vida do indivíduo, levá-lo até o aniquilamento completo, e não apenas assassiná-lo.

Uma de suas peças – o carrasco sadeara – sem nenhum freio, alimentada pela imaginação, inflige na outra peça sofrimento e a despedaça por um instante ou a destrói completamente. A seguir a máquina se desfaz, e a peça vai recompor com outras peças outra máquina.

O acesso ao gozo da transgressão, argumenta Lacan, exige a inclusão do despedaçamento do corpo da vítima pelo libertino para uma satisfação instantânea, lido pela psicanálise como objetos parciais. Assim, o acesso ao gozo da transgressão põe em cena um forçamento. Razão que leva Miller (1993), a tratar o gozo da transgressão como gozo maciço.

Lacan opera, assim, um corte no mundo: de um lado, o domínio do simbólico, e onde situam o desejo, a pulsão de morte e o significante; e do outro, o domínio do real,

onde situa o gozo da transgressão. A relação entre gozo e significante estabelecida por Lacan nesse seminário é de disjunção (MILLER, 1999, p.93).

Mas, essa concepção de gozo traz problemas ao ensino de Lacan. Procurando escapar das formulações freudianas sobre a economia pulsional que para ele constitui-se em fonte de mal entendidos e ambiguidades por não serem passíveis de uma apreensão conceitual pela via da estrutura, Lacan adota os termos transgressão e excesso de um discurso que se opõe à razão calculadora, que pensa a experiência de transgressão a partir da sensibilidade e não de uma apreensão da razão científica (BATAILLE, 2004, 98).

Diante desse embaraço conceitual, necessário se faz encontrar como saída um caminho de formalização do gozo.

4.3. - O mais-de-gozar

Lacan renuncia a continuar pensando o gozo como o gozo da transgressão para abordá-lo numa forma despedaçada, parcializada, pela via dos objetos da pulsão. Encontra, assim, na introdução do objeto *a* como resíduo uma forma de substituir a linguagem fisicalista do discurso freudiano pelos matemas, que se constituem a via por excelência de seu ensino.

A introduzir uma teoria sobre o objeto *a*, Lacan concebe como um resto, causa da divisão do sujeito. No seminário *A angústia* (1962-1963), ao introduzir a divisão do sujeito, afirma que está ocorre se e se somente se deixa cair um resto. Tomar a divisão da aritmética como metáfora possibilita Lacan evocar dois sentidos da divisão, do resto como falta e do resto como excesso. No seminário sobre a angústia, o objeto *a* é abordado como falta na função de causa de desejo. E, no seminário 16, *De um Outro ao outro* (1968-1969), Lacan dá ênfase ao objeto *a* como falta e como excesso ao lhe atribuir uma nova função, a de mais-de-gozar.

Para mostrar o abandono do termo transgressão e introduzir uma abordagem do gozo que lhe possibilita manter-se fiel ao seu ensino, Lacan, convoca o termo renúncia para enunciar que o *mais-de-gozar é uma função de renúncia ao gozo, sob o efeito de*

um discurso (LACAN, 1968-1969/2008, p. 19). Introduz como vimos no capítulo 3 dessa tese, numa homologia com a mais-valia de Marx o objeto *a* como mais-de-gozar.

Vimos no capítulo anterior que, Lacan recorre à contagem da aritmética como foi desenvolvida a partir do retorno realizado pelos matemáticos aos seus fundamentos, para articular a repetição com o mais-de-gozar. E porque Lacan tem necessidade da aritmética para o desenvolvimento de suas concepções sobre o gozo?

Acontece que, o retorno aos fundamentos da matemática, resultou na teoria dos conjuntos, na lógica matemática com seus paradoxos, no formalismo matemático e nos teoremas de incompletude e inconsistência da aritmética. Parece-nos que, ao encontrar esse material, Lacan pode vislumbrar e abrir uma forma de abordar uma economia sem sentir-se ameaçado pelo risco de ver o seu ensino escorregar para um abismo sem fundo, um puro acaso, a transgressão, a dimensão trágica da existência e as intensidades ou excessos pulsionais que não conhecem princípio de ordenação.

Nesses dois seminários, o seminário *De um Outro ao outro* (1968/1969) e o seminário *O avesso da psicanálise* (1969/1970), Lacan mostra que não se trata mais do gozo transgressivo de Sade, e que, mais ainda, não se trata mais de considerar o termo transgressão.

Na concepção de Bataille (2004), a transgressão significa um acordo com o excesso. Por um movimento instantâneo de violência, afirma não o corte, não a transposição de um limite, mas uma explosão fragmentária entre os seres ou entre suas partes. É o que ocorre no erotismo dos corpos, pois, aí, na despossessão de si no jogo dos órgãos, busca-se arrancar o ser dos parceiros de sua descontinuidade. Ambos são tomados por uma violência cega, ao mesmo tempo em que uma interdição vaga e fundamental faz oposição à liberdade dessa violência. Ocorre uma desagregação da parte feminina e, dessa forma, abre-se para a possibilidade de fusão dos dois seres e a destruição do ser fechado que ainda se encontrava em estado de existência descontínua. Essa busca de continuidade possível para além de si é a exigência de uma nova descontinuidade.

Assim, cabe ressaltar que, em tal pensamento, a transgressão não significa uma supressão pura e simples da interdição, mas um movimento em que a suspensão momentânea da interdição poderia possibilitar a manifestação do excesso e seu consumo. Não há preocupação em Bataille em separar o mundo da natureza do mundo

da cultura, mas em mostrar a separação entre o mundo do trabalho, da razão calculadora e o mundo do erotismo. A transgressão está fora de qualquer linguagem do cálculo, articulada com o erotismo (BATAILLE, 2004, p.97-105).

Birman (2006) evidencia que não se pode tomar o termo transgressão na psicanálise, sem o cuidado de ver de que modalidade de transgressão se trata. Numa modalidade de transgressão, essa é tomada como perversão, ultrapassagem do limite estabelecido, noutra a proposta é tomá-la inspirada na concepção de Bataille, como descontinuidade e ruptura em que, o risco de morte é assumido em busca de novas possibilidades de existência.

Lacan agora segue com seu ensino em direção oposta ao do pensamento de Bataille, e assinala isso em seus seminários 16 e 17, ao dizer que não articula o mais-de-gozar com a transgressão. Podemos constatar isso quando recorre à experiência analítica para dizer que não se trata de transgressão, mas de queda, “queda de algo que é da ordem do gozo – um bônus” (LACAN, 1969-1970/1992, p. 17). Segundo Miller (2005), Lacan mostra sua depreciação por uma abordagem do gozo pela via da transgressão ao recorrer o termo resto. Acrescentamos que tem uma dupla visada, pois esse vocábulo é extraído da linguagem do cálculo aritmético.

Para o Lacan dos seminários em que estamos trabalhando nesse item 4.3 basta ter, como no cálculo e na sua linguagem, um número, a repetição desse número e a repetição de uma mesma lei que uma sequência infinita de números pode ser formada com a particularidade de tender, convergir para um limite.

Como já foi dito no capítulo 3 dessa tese, Lacan nesses seminários mergulha no formalismo matemático do início do século XX, e se resguarda, pois sua aderência não é uma aderência estrita. Podemos dizer que Lacan se serve do formalismo matemático no que ele interessa para o desenvolvimento de uma teoria e também no que causa mal estar e considerado como impedimento ao avanço de uma teoria.

Se o formalismo matemático procurou assegurar uma forma de funcionar sem sujeito, Lacan afirma que isso não impediu a existência do matemático e a formalização de um discurso que se sustenta sozinho. E, extraí daí, as consequências, o sujeito do inconsciente ou da enunciação, para justificar sua aproximação do formalismo matemático, e propor uma prática lógica para a psicanálise. Além disso, considera o

processo de formalização da matemática como a chave que possibilitou o desenvolvimento da lógica matemática.

No seminário *De um Outro ao outro* (1962-1963) Lacan enumera algumas condições da linguagem lógica que importam ao seu ensino. Primeiro, ser uma linguagem sem equívoco, ou seja, uma linguagem-objeto. Segundo, a linguagem ser pura escrita, em que nada se constitui como interpretação. A partir dessas condições, Lacan demarca dois tempos resultantes desse processo de formalização. O tempo da perplexidade dos matemáticos e da descoberta de que seu campo mais seguro, a base do de seu edifício, comporta incompletude, e a segunda descoberta de que ele também comporta inconsistência (LACAN, 1962-1963/2008, p.89-101).

Ao encontra nesse processo a revelação da presença de outro sujeito, mostrado pela lógica matemática, não o sujeito que fez o corte, mas o que emerge desse corte, Lacan prepara o terreno para introduzir uma distinção no campo do gozo. Há o gozo e o mais-de-gozar e eles são diferentes um do outro. O mais-de-gozar corresponde não ao gozo, mas à perda de gozo (idem, 110-114).

Se, anteriormente, ao introduzir o gozo transgressivo no seminário sobre a ética, enunciou a impossibilidade de formalização do gozo, com o surgimento do mais-de-gozar o que se descortina é a possibilidade de formalização do objeto *a* em sua dupla função, como causa de desejo e como mais-de-gozar.

Se a função de causa é articulada à verdade, o mais-de-gozar é articulado nesse seminário à produção de saber. Desde o seminário sobre a angústia que Lacan faz uma distinção entre verdade e saber. Mas é no seminário com que estamos trabalhando aqui neste tópico que o saber será objeto de demarcações da especificidade que ele adquire na psicanálise.

Há gozo. Há saber. Há psicanálise, postula Lacan no seminário *De um Outro ao outro* (1962-1963). E se nos fizerem acreditar na conjunção entre poder e saber, é necessário, diz Lacan, enunciar a disjunção entre esses dois termos, para por em evidência a conjunção entre saber e gozo. Conjunção esta posta em jogo por Freud, nos ensaios sobre a sexualidade, na descoberta da curiosidade sexual e da ordem do saber. E daí, enuncia Lacan “o que a psicanálise revelou, por sua vez e que antes não se suspeitava, é aquilo que se produz no saber, isto é, o objeto *a*” (LACAN, 1968-1969/2008, p.332)

Nesse seminário, Lacan dá os passos para chegar à gênese lógica do mais-de-gozar, ou seja, buscar através da linguagem da teoria dos conjuntos e do cálculo os recursos para mostrar que o mais-de-gozar é passível de uma formalização. Essa direção tem como visada também responder à exigência constante, por parte de seus interlocutores, de uma abordagem econômica do psiquismo. Podemos ver essa preocupação de Lacan, em seu seminário sobre o avesso da psicanálise, quando ele diz que vai responder a cobrança de que ele trate da economia psíquica com objeto *a* na função de mais-de-gozar. E, ilustrar a sua articulação com a repetição e o traço unário com o cálculo da sequência de Fibonacci.

Se Lacan encontra na sequência de Fibonacci, o recurso para articular mais-de-gozar e repetição, encontra no número áureo o recurso para evidenciar a relação entre as duas funções do objeto *a*, uma ligada à dimensão de falta, a causa do desejo, e a outra função ligada à dimensão do excesso, o mais-de-gozar.

No seminário sobre a angústia, ressalta o estatuto do objeto *a* como causa de desejo e postula a angústia como um afeto que tem um objeto. No seminário sobre o avesso da psicanálise, no capítulo “Conversas nos degraus do panteão”, em que responde às várias interpelações feitas, afirma que, durante o período que vai do seminário sobre a angústia ao seminário que está ministrando, pode construir o objeto da angústia, extraindo da economia política de Marx, a noção de mais valia (LACAN, 1969-1970/1992, p. 139). Podemos enunciar então que, para Lacan, a angústia não existe sem o excesso na economia do falante, mais precisamente, sem o objeto *a* em sua função de mais-de-gozar.

Um dos caminhos pelos quais Lacan explica a perda de gozo nesse seminário é através do mito do pai da horda primitiva, criado por Freud em “Totem e tabu” (1913). Neste, o pai é o senhor de todas as mulheres e tiranicamente interdita aos filhos o acesso a elas, expulsando-os da horda quando cresciam. Senhor do gozo absoluto, provoca inveja e ódio nos filhos, que coletivamente matam-no e comem-no. Comemoram o ato criminoso em uma refeição totêmica, esperando com este ato incorporar o poder do pai, que eles também amavam.

Segundo Lacan, os irmãos, tomados pela culpa e pelo desgaste da rivalidade para ocupar o lugar do pai real, estabelecem entre eles um acordo em que todos têm o direito ao exercício da sexualidade, mas não têm direito ao gozo sem limites. Ou seja, nenhum

poderá ocupar o lugar do pai. Com isso, a lei é instaurada e passa a circular entre os irmãos. O assassinato do pai da horda funda a cultura, abrindo espaço para a criação de um pai simbólico, pai edipiano, que transmitirá ao seu filho que o exercício da função paterna tem como condição a submissão à lei. Por outro lado, o pai real morto não goza daquilo que tem para gozar. No entanto, mantém o gozo sob sua guarda, o que leva Lacan a afirmar que o real é impossível. Esse impossível é o que “não pára de não se escrever” (LACAN, 1972-1973/1996, p.127), pois a renúncia ao gozo não foi total, como mostra a repetição. Ela se funda em um retorno do gozo, que se faz pela via do discurso, retorno este sempre fracassado, pois esta máquina só funciona desperdiçando gozo.

Com já foi assinalado, há um deslocamento no pensamento de Lacan nesses tempos dos seminários 16 e 17 em relação ao seminário sobre a ética. Encontramos, em alguns seminários seus, a afirmação que o único seminário que ele reescreveria é o seminário sobre ética, ao mesmo tempo em que vemos, no desdobramento da concepção de gozo em seu ensino, a recusa do gozo da transgressão introduzido nesse seminário. E a recusa da transgressão é o que nos leva a considerar que a reescritura desse seminário excluiria sua concepção desse gozo impossível, e excluiria também a dimensão trágica da psicanálise.

No seminário sobre a ética, a partir das incidências da concepção de falta entre o mito freudiano do assassinato do pai e a pulsão de morte, Lacan traz de volta à psicanálise a experiência trágica do homem moderno revelado nos discursos freudianos, a partir da pulsão de morte e abandonada pelos analistas. Mas, pela via do desejo como falta, dando-lhe outro sentido, distinto do descoberto no discurso freudiano, da leitura de Deleuze.

Em *Repetição e Diferença* (2006), um fio é tecido ligando sentido do trágico no discurso freudiano ao sentido vislumbrado por Nietzsche, a morte de Deus. Bruno (2004) mostra, em sua análise sobre a dimensão trágica da existência, a diferença entre a abordagem de Lacan e de Deleuze, e conclui que ao considerar a pulsão de morte como vontade de outra coisa, Lacan manteve a psicanálise na dialética conflitual (BRUNO, 2004, p.220)

Da leitura realizada sobre a problemática do excesso nos seminários 16 e 17, extraímos algumas proposições para evidenciar a forma como o excesso é concebido, e

para evidenciar as relações estabelecidas por Lacan entre esse excesso, repetição e significante.

O mais-de-gozar é a mais valia da economia psíquica.

Parte da mais valia de Marx para introduzir o objeto *a* em uma nova função, a mais-de-gozar, e de faz uso do formalismo matemático para estabelecer uma estrutura lógica para o mesmo. E faz dele o motor da economia psíquica procurando mostrar que a dimensão econômica também tem um lugar em seu ensino.

Lacan propõe uma homologia entre o mais-de-gozar e a mais valia. A mais valia é o resíduo que aparece no valor da mercadoria e que corresponde ao tempo de trabalho do operário além do necessário. Esse tempo excedente é implícito no contrato de trabalho e é apropriado pelo capitalista.

Assim, se C' é o valor da mercadoria então $C' = c + v + p$ em que c é a soma de dinheiro investida em meios de produção, v é a soma de dinheiro investida em força de trabalho e p é o único valor original que aparece nesse processo em função da força de trabalho do operário em um tempo suplementar (MARX, 1867/1946, p.161).

Partindo da leitura de que a renúncia aos prazeres alimenta a empresa capitalista e é o princípio básico da moral cristã que se instala como a moral da modernidade, Lacan afirma que Freud, em sua interpretação da modernidade, nos traz a ambigüidade do além do princípio do prazer. Nessa ambigüidade, ele encontra a formulação de que *o gozo é o movimento para a morte*. (LACAN, 1968-1969, 2008, p.111) Com ela, Lacan acolhe em seu ensino o enunciado freudiano da pulsão de morte como uma tendência de retorno ao inanimado. Vale lembrar, que no seminário sobre a ética, Lacan recusa o termo tendência para a pulsão de morte.

Antes esse movimento era deixado pelo senhor para o servo, enquanto ele se enveredava pelo risco, sustenta Lacan. Mas, com a libertação do servo, rompeu-se essa destinação para todos que não apreendem um limite para gozo. Daí, postula Lacan, resultou uma partição entre o gozo e o mais-de-gozar.

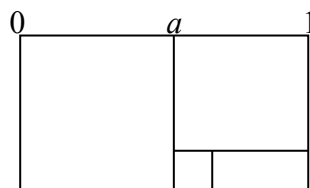
Mas, se a mais valia serve para Lacan superpô-lo ao mais-de-gozar, para dar conta da estrutura lógica desse resíduo, Levi Strauss e Saussure com seus conceitos de estrutura não oferecem mais as possibilidades de antes. Naquele tempo, do inconsciente estruturado como linguagem, a estrutura era simbólica, agora “a estrutura é real.” (LACAN, 1968-1969/2008, p.30)

O mais-de-gozar é o efeito que faz surgir a causa.

A proporção áurea e o número áureo são privilegiados por Lacan para mostrar como a causa de desejo e o mais-de-gozar estão condensados na economia psíquica. Observamos que não preocupação de Lacan nas correspondências entre a medida do segmento e a medida da base do retângulo que gera a proporção áurea. Fundamental para Lacan é utilizar a proporção áurea como imagem do afeto, o mais-de-gozar e da sua relação com a causa.

O número áureo (número de ouro) ou razão áurea conhecido desde os pitagóricos de cinco séculos a.C. resulta da extração de uma sequência de quadrados de um retângulo qualquer.

Chamamos de retângulo áureo qualquer retângulo ABCD que, se dele retirarmos um quadrado ABFE, o retângulo restante EFCD será semelhante ao original. Como a definição cobre qualquer retângulo, pode-se tomar o retângulo de base igual a 1 e o quadrado de lado igual a a .



O processo de extrair um quadrado de um retângulo áureo e obter outro retângulo áureo pode-se repetir *ad infinitum*, sendo que as dimensões de cada retângulo obtido são menores do que as dimensões do retângulo anterior.

Observando o retângulo acima temos que:

- o primeiro retângulo obtido ao extrair o quadrado de lado a tem base igual: a
- o segundo retângulo obtido ao extrair o quadrado de lado $1-a$ tem base igual: $1-a$
- o terceiro retângulo obtido ao extrair o quadrado de lado $2a-1$ tem base igual: $2a-1$

E, a seguir nesse processo, obtemos a série

$a \quad 1-a \quad 2a-1 \quad 2-3a \quad 5a-3 \quad 5-8a \quad 8-13a \quad 13-21a \quad \dots$

e uma sequência infinita de retângulos áureos cujas dimensões tendem a zero. Como os lados de um retângulo áureo são os segmentos de uma divisão áurea, pode-se estudá-lo através da divisão ou proporção áurea.

Assim, como o retângulo áureo é definido quaisquer que seja as medidas dos seus segmentos, a razão áurea também é definida qualquer que seja a medida do segmento, o que permite considerar um segmento unitário e a como um ponto interior desse segmento.

A média e extrema razão de um segmento unitário é definida através da proporção em que os segmentos de medidas iguais a 1 e $1 + a$ são lados de retângulo áureo.

$$0 \text{-----} | \text{-----} 1$$

a

$$a = \frac{1 - a}{a}$$

Fazendo o produto dos meios igual ao produto dos extremos, segue-se que:

$$1 + a = a^2 \rightarrow 1 = a^2 + a \rightarrow 1 = a.(a+1)$$

Então, voltando a igualdade acima, $1 = a^2 + a$

$$\frac{1}{1 + a} = a$$

Adicionando $\frac{1}{4}$ a cada membro da igualdade, ela não se altera. _

$$a^2 + a + \frac{1}{4} = \frac{5}{4}$$

Obtemos, então, uma equação do 2º grau com duas raízes, uma raiz negativa e outra positiva. Como $a > 0$ a solução encontrada é:

$$a = \frac{\sqrt{5} - 1}{2} \approx 0.618....$$

No seminário que estamos aqui trabalhando, o seminário sobre o avesso da psicanálise, Lacan introduz a seguinte leitura para ilustrar a relação do objeto a como causa e como efeito, mais-de-gozar.

$$\frac{1}{1 + a} = a$$

A barra significa que existe algo a passar. Postula existe o Um, o traço unário, a primeira marca. Há uma repetição do sou um. Mas essa repetição no que ela ocorre, leva consigo o afeto, o mais-de-gozar, que aparece sob a barra, $a+1$, fazendo surgir a causa que se encontra do outro lado do símbolo de igualdade.

O mais-de-gozar é a entropia da máquina discursiva.

No seminário sobre o avesso, Lacan recorre a uma combinatória de quatro letras apenas, a , $\$$, S_1 e S_2 , e a operação de um quarto de giro para apresentar os quatro discursos produzidos pelo homem a partir de Descartes. S_1 designa o significante, o significante mestre, e S_2 designa o saber ou campo de significantes, enquanto $\$$ designa o sujeito barrado e a , o mais-de-gozar.

Para Lacan, S_1 ao se dirigir a S_2 , como meio de gozo já o faz marcado pela impossibilidade de obtê-lo. Esse movimento produz um bônus de gozo, o mais-de-gozar e a clivagem do S_1 de onde emerge $\$$, produzindo o discurso do mestre, e também, a fundação do sujeito.

Ao considerar o primeiro significante S_1 como o dique e o segundo S_1 , repetido em outro nível, Lacan mostra que é o significante que faz girar a turbina produzindo entropia, ou seja, fluxos entre o sistema e o meio e uma perda irreversível - um gozo insuficiente, um pequeno bônus pela inscrição de um novo significante. Esse desperdício acarreta consigo a repetição. Mas a repetição e o gozo implicam um no outro. Inspirando-se na leitura desse seminário. Na perspectiva de Lacan esse conjunto

de elementos forma uma máquina discursiva cujo motor é a entropia, o próprio desperdício de gozo.

Lacan retoma a noção de entropia. Não, a de Karl Mayer, como faz no seminário sobre o eu na teoria freudiana, mas a de Carnot-Clausius. O que interessa a Lacan nessa noção de entropia é a diferença da de Karl Mayer é a formalização da teoria, o tratamento da entropia não como uma equação, mas como uma função. A formalização serve a Lacan para primeiro sobrepor a rede dos significantes no mundo da energética e a seguir, substituir o campo energético pelo campo do gozo.

Carnot-Clausius estabelece uma diferenciação nos processos dos sistemas dinâmicos. Existe um processo intrinsecamente irreversível e um reversível. O processo irreversível é um processo gerador de movimentos, enquanto o processo reversível só realiza movimento por indução. Concebe a entropia é uma função S cuja taxa de variação, em um sistema, pode ser expressa como a soma de suas derivadas, sendo que uma delas refere-se aos fluxos entre o sistema e o meio, e a outra, às transformações irreversíveis. Como consequência, ordem e desordem situam-se em um mesmo plano (PRIGOGINE, 1997, p.97).

Podemos extrair da articulação dos seminários abordados aqui, neste capítulo, um deslocamento no discurso lacaniano da fórmula “O desejo do homem é o desejo do Outro” para a fórmula “O saber é o gozo do Outro”. Esse deslocamento mostra a no ensino de Lacan, a existência de uma falta real e originária, sofrida pelo vivente ao ser atingido pela pulsão, que fez dele um ser sexuado e mortal. Essa é a falta presente não na causa de desejo, mas no seu efeito, o mais-de-gozar.

Mas, se no seminário *De um Outro ao outro* (1968-1969) e no seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970) Lacan realiza todo um trabalho para abordar a economia psíquica, no seminário *Mais ainda* (1972-1973) faz uma inflexão, assume a topologia introduzindo os nós, mas antes procura dar um reordenamento em seu ensino em relação ao gozo, buscando uma lógica para trabalhar o campo do gozo em seu ensino.

4.2. – O campo do gozo como exigência de um ensino

Os limites e impasses oriundos de vários lugares, de sua clínica, de seu próprio ensino, ou de questionamentos exterior ao campo, levam Lacan a realizar outra apreensão do objeto *a*. Nesse seminário afirma,

“O fim do nosso ensino no que ele persegue o que se pode dizer e enuncia o discurso analítico é dissociar o *a* e o *A*, reduzindo o primeiro ao que é do imaginário, e o outro ao que é do simbólico.” (LACAN, 1972-1973/1996, p.111)

Lacan, nesse seminário, busca tratar da relação entre gozo e fala através da lógica, das modalidades de gozo. Volta-se para a topologia e a lógica matemática. Mas, antes convida Bourbaki e o toma como inspiração para o seu projeto de formalização da psicanálise. Como vimos no capítulo 2 dessa tese, a matemática de Bourbaki é uma matemática das estruturas. E, Lacan quer encontrar na formalização realizada por Bourbaki elementos para formalizar o real e o gozo na psicanálise. Mas, de início já vemos que não se trata de importar o mesmo modo de procedimento. Se a matemática de Bourbaki, como toda matemática utiliza letras para designar um objeto matemático, no exemplo do seminário, letra para designar um conjunto, Lacan cola a letra nos termos, elas não designam, elas são os ajuntamentos (LACAN, 1972-1973/1992, p.65).

Para Lacan, somente através da matematização seria possível atingir o real, ou seja, a literalização do discurso psicanalítico em que as letras se circunscrevem a um cálculo local. E é por essa via da literalização que considerava possível a transmissão do discurso e do fazer psicanalítico. Segundo Milner, “... um matema lacaniano, enquanto literal, funciona idealmente como uma matriz de produção de proposições empíricas” (Milner, 1996, p.107).

Lacan evidencia, no seminário 20, o deslocamento posto em ação desde o seminário 16, em que a noção de estrutura que insere na psicanálise advém do formalismo matemático. Deslocamento que é mostrado no seminário 20 com três perguntas: o que é o significante? o que é um significante? E o que é o significante Um? E afirma que, nesse seminário, vai precisar do ser, do significante Um, introduzido como um axioma no ano anterior ao dizer – Há um! (LACAN, 1972-1973/1996, p.35). Então convida os seminaristas a pensar a substância gozante, de onde provém o ser falante.

Para abordar o gozo e sua relação com a linguagem a noção de estrutura matemática Bourbaki é a que inspira Lacan, valendo da simples consistência da letra busca redirecionar seu ensino para uma matemática disjunta de qualquer quantidade, proposta embutida no programa de Bourbaki.

Desse modo enuncia uma nova fórmula para o inconsciente,

“O inconsciente é estruturado como os ajuntamentos de que se tratam na teoria dos conjuntos como sendo letras.” (LACAN, 1972-1973/1996, p.66).

Interpretamos de nossa leitura desse seminário Lacan opta por uma psicanálise comprometida com a noção de estrutura e uma dinâmica subjetiva. Claro que uma estrutura que apresenta limites, como o conceito de não-relação e que exige outra lógica regendo o falante e sua relação com a linguagem. Pois, ao enunciar “Há gozo, para além do falo” (idem, p. 100) e associá-lo à palavra, ao afirmar que há gozo da palavra e que esse é isolado do Outro. (idem, 120-135), Lacan se impõe como exigência pensar como o ser falante se situa em relação à linguagem, sob o regime da função fálica.

Por essa razão introduz então os matemas da sexualidade. Alguns passos já tinham sido dados nessa direção como, a redução ao literal de alguns conceitos psicanalíticos, constituindo-se assim, no que conhecemos como álgebra lacaniana, e a busca de depuração do sujeito da psicanálise, através de uma lógica.

Os matemas consistem de quatro fórmulas proposicionais quantificáveis. Na lógica os símbolos

$\forall$ - quantificador universal

$\exists$ - quantificador existencial

$\sim$ - negação

As fórmulas $\forall x \Phi x$ e $\sim \exists x \sim \Phi x$ fazem parte da lógica e são oriundas da lógica aristotélica, conhecidas, respectivamente, como afirmação universal e negação universal.

Lacan toma estas fórmulas e acrescenta mais duas compondo uma lógica mais fraca, que não obedece ao rigor da lógica clássica. No seu ensino, x é ser falante e Φ é função fálica. Assim, os matemas

$\forall x \Phi x$ se lê todo ser falante está sob o domínio da função fálica, de outro modo da lei, e afirma assim a totalidade absoluta.

$\sim \exists x \sim \Phi x$ se lê não existe ser falante que não esteja sob o domínio da função fálica.

$\sim \forall x \Phi x$ se lê nem todo ser falante está sob domínio da função fálica.

$\exists x \sim \Phi x$ se lê existe ser falante que não está sob o domínio da função fálica, e consitui exceção..

Os matemas da sexualidade não se submetem ao rigor da lógica clássica. Tais matemas exigem uma lógica mais fraca. Importa para nós destacarmos aqui, nesse capítulo, o esforço de Lacan em levar o seu ensino pelos caminhos de uma logiciação.

Lacan afirma que, sob o regime da função fálica, o ser falante pode situar-se todo ou não-todo na linguagem. O caminho que ele percorre não é fechado. Os dados são dados, mas o ser falante escolhe e faz sua aposta com os dados postos na mesa. Situar-se do lado do não-todo implica a possibilidade de outro gozo que não o fálico, um gozo suplementar, sobre o qual as mulheres e os místicos dão testemunho. Esse gozo do qual não se sabe nada e revela a existência da falta no real.

Para Lacan os matemas são as formas de transmissão do saber. Talvez por isso, afirme quase no final do seminário mais ainda, que “a formalização matemática é nosso fim, nosso ideal”. De acordo com Miller para que o matema exerça sua função e que os analistas possam dele se servir é preciso comentá-lo. Mas, a pergunta que se fica como comentar algo cercado por uma estrutura. Bem, temos ainda Miller (1999) afirmando que nesse seminário, Lacan limita o império da estrutura através do conceito de não-relação. Ainda segundo Miller, necessário para Lacan fazer um matema é tomar o símbolo formalmente, independente de seu significado, num funcionamento automático às cegas. (MILLER, 2005, p.65)

O que fica evidente para nós, nesse seminário, é o abandono de uma abordagem econômica do psíquico ou mesmo uma economia do gozo, com a formalização dada por Lacan ao campo criado por ele.

PARA CONCLUIR

O ponto de partida de nosso trabalho de leitura se circunscreveu à problemática da economia pulsional no ensino de Lacan e à sua relação com o projeto de formalização da psicanálise.

A hipótese que norteou este trabalho foi a de que o obstáculo encontrado por Lacan para inserir a economia pulsional em seu ensino se deve ao projeto que ele abraçou e sustentou ao longo de seu percurso, a saber, o de realizar uma formalização da psicanálise tendo como ideal o formalismo matemático.

Vimos, no percurso de leitura realizado, que o ensino de Lacan teve como direção o grande esforço realizado para dar outro lugar à psicanálise no mundo, afastando-a do campo biológico e do campo psicológico.

Nossa leitura debruçou-se nos textos de Lacan e em seus seminários, procurando neles os termos, os conceitos, as fórmulas que sinalizavam a presença do pulsional e também os termos, os conceitos, as formulações do campo da matemática e das filosofias da matemática presente nesse discurso. Mas se debruçou também num trabalho de leitura sobre o nascimento da ciência moderna na perspectiva de Koyré, por esse ter sido um historiador do pensamento científico que influenciou Lacan na vocação de ciência que este atribuiu à psicanálise. No trabalho de leitura da história do cálculo e das filosofias da matemática, circunscrevemos o movimento de matemáticos como Cantor, Dedekind, Weierstrass e outros aos fundamentos da matemática. E evidenciamos as tensões entre as correntes filosóficas da matemática em relação ao conhecimento matemático e sua relação com a realidade.

Tendo em vista esse percurso, cabe assinalar alguns aspectos importantes na leitura que fizemos da problemática da economia pulsional no ensino de Lacan e, com isso, situar a nossa hipótese.

Antes, queremos ressaltar que não foi o objetivo de nossa leitura um exame crítico do uso de Lacan dos conceitos, fórmulas e enunciados matemáticos para analisar o rigor dos mesmos e evidenciar as imprecisões, enganos e erros encontrados. Até porque, como ressaltamos ao longo de nosso trabalho, Lacan não tem esse compromisso com as teorias ou sistemas filosóficos ao se servir deles para desenvolver seu pensamento.

Cabe dizer que reconhecemos a importância de Lacan nas críticas que ele endereçou à psicologia do ego, à análise das resistências, à religião, às várias idealizações da prática psicanalítica. Se ele diz que, com uma vassourinha, entrou na psicanálise, parece-nos que se fez acompanhar dela por muito e a usou com vigor. Além disso, nos surpreendemos com suas críticas endereçadas às teorias e aos conceitos dos quais se serviu anteriormente, como fez com a noção de estrutura, de gozo transgressivo e outras.

O primeiro ponto que vale assinalar é que Lacan não fez uso de uma única concepção de formalização da matemática, mas da concepção de uma linguagem matematizada como a física de Galileu, da linguagem da lógica da matemática, do formalismo matemático de Hilbert, embora não faça referência a esse, fica evidente na presença de postulados e formulações como se realizasse uma espécie de axiomatização da psicanálise. Acrescentou a esse formalismo o que, para os lógicos e formalistas, foi motivos de decepções e busca de rearranjos de suas teorias, como o paradoxo de Russell e os teoremas de Gödel. Lacan fez desses o sal que buscava para sustentar o seu projeto e marcar que não se trata de uma formalização de exclusão do sujeito, de paradoxos, da incompletude e inconsistência do Outro.

O segundo aspecto que convém ressaltar de nossa leitura é que, se admitirmos como economia pulsional o que delimitamos na introdução de nosso trabalho, que é marcada pela influência da interpretação freudiana de Birman, não é possível sustentar uma economia pulsional no ensino de Lacan, mesmo quando este cria o campo do gozo frente às exigências de elaborar uma resposta para o pulsional.

No que se afigurou de nossa leitura, se, no primeiro momento do ensino de Lacan, ele se afastou do pulsional em função de atender ao que considerava a vocação da psicanálise, à medida que se viu diante da exigência de responder sobre as intensidades pulsionais, o projeto de formalização tornou-se vital para assegurar a relação entre o gozo e significante. As oscilações, em seu percurso, entre conjunção e disjunção desses dois termos, como delimitamos nos capítulos 3 e 4, mostram como era problemático para Lacan pensar uma economia de excesso dentro de um lógica significante.

O terceiro aspecto que vale destacar se refere ao encontro de Lacan com a pulsão freudiana. Se o encontro com a pulsão sexual foi adiado e foi uma pedra no caminho de Lacan, com as noções de auto-erotismo, as excitações pulsionais ou energia da pulsão sexual, a pulsão de morte entrou cedo em seu ensino.

Mas, cabe sublinhar que a pulsão de morte aparece reduzida a sua dimensão repetitiva ou em uma leitura criativa da pulsão de morte. Lacan recusou a possibilidade de pensá-la como morte mesma do vivo. Como também desconheceu os outros dois movimentos da pulsão de morte apresentados por Freud, o de retorno ao inorgânico e o de tendência ao inanimado. Ou quando os reconheceu e inseriu em seu ensino fazendo deles algum aspecto da intersubjetividade ou da morte simbólica.

Em relação ao movimento de repetição, sublinhamos a necessidade de Lacan em recorrer à linguagem do cálculo como metáfora ou como ilustração. Acontece que, como metáfora ou ilustração, nesse momento faz o que não fez com outros conceitos, carrega junto alguns termos dessa linguagem, como o acaso do cálculo da probabilidade, a noção de limite das sequências de Fibonacci para assegurar um limite ao campo do gozo.

Em relação à pulsão sexual, as noções de auto-erotismo, excitações pulsionais ou energia da pulsão sexual colocam em cena o corte entre natureza e cultura que Lacan faz no início de seu ensino e que se esforça para sustentar, entre somático e psíquico. Também recorre à linguagem do cálculo, o teorema de Stokes, ao inserir a estrutura de borda pulsional. Esse recurso foi a forma encontrada de trazer o que era problemático para ele. Um campo intensivo.

O quarto aspecto que precisamos assinalar é que o motor do projeto de formalização da psicanálise está mais do que na utilização de letras, fórmulas e

postulados, como faz a matemática, mas no conceito de estrutura presente em várias teorias matemáticas, na lógica matemática e no formalismo matemático. Em pelo menos dois dos seminários com que trabalhamos aqui, o seminário *De um Outro ao outro* (1968-1969/2008) e o seminário *Mais ainda* (1972-1973/1996), salta aos olhos a presença maciça da noção de estrutura. Sem furo ou com furo, não importa, Lacan continua com a estrutura. Não a da lingüística, mas a advinda das matemáticas.

Podemos tecer como última consideração do nosso caminho nos textos aqui considerados que, no primeiro momento do ensino de Lacan, é difícil admitir uma economia mesmo que restrita ao psiquismo, dado o aprisionamento à ordem simbólica. Com a criação do campo do gozo, podemos falar em uma economia do gozo no seminário *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992). Mas, uma economia em que o excesso pulsional está submetido ao limite, em que o acaso é desvio da ordem. Uma economia que recusa o trágico e na qual o jogo da vida comporta o risco da aposta. Nesse sentido, o projeto de formalização não é um obstáculo, mas algo do que se servir. Mas, ao se voltar para o formalismo de Bourbaki e as fórmulas de sexuação, Lacan não volta a se afastar da dimensão econômica para privilegiar a dinâmica e uma estrutura que admite falha e inconsistência. É o que, de alguma forma procuramos evidenciar no final desse trabalho.

BIBLIOGRAFIA

- Ávila, G. (1985) - “Retângulo áureo, divisão áurea e seqüência de Fibonacci” In: *Revista do Professor de Matemática*, nº 6, pg. 9-14, São Paulo, SBM.
- Barker, S. (1976) - *Filosofia da Matemática*, Rio de Janeiro, Zahar Ed.
- Bataille, G. (2004) - *O erotismo*, São Paulo, ARX.
- Birkoff, G. et alli (s.d.) - *Álgebra Moderna Básica*, Rio de Janeiro, Guanabara S.A., 4ª ed.
- Birman, J. (1994) - *Psicanálise, Ciência e Cultura*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ (2001) - *Gramáticas do erotismo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- _____ (2006) - *Arquivos do mal estar e da resistência*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Blanchot, M. (2001) - *A conversa infinita*, São Paulo, Escuta.
- Boyer, C. (1978) - *História da Matemática*, São Paulo, Edgar Blücher.
- Bos, H. J. M. (1985) - *Curso de História da Matemática / Origens e desenvolvimento do cálculo*. Vol I, II, III e IV, Brasília, Universidade de Brasília.
- Bruno, M. (2004) - *Lacan e Deleuze / O trágico em duas faces do além do princípio do prazer*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- Caraça, B.J. (1978) - *Conceitos fundamentais da matemática*, Lisboa, Cosmos.
- Clément, C. (1983) - *Vidas e Lendas de Jacques Lacan*, São Paulo, Moraes.
- Costa, N. A. (1977) - *Introdução aos Fundamentos da Matemática*, São Paulo, Hucitec.
- Davis, P e Hersh, R. (1985) - *A experiência matemática*, Rio de Janeiro, Francisco Alves.

- Delacampagne, C. (1997) - *História da Filosofia no século XX*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Deleuze, G. (2006) - *Diferença e Repetição*, 2 ed. Rio de Janeiro, Graal.
- Derrida, J. (2001a) - *Estados-da-alma da psicanálise*, São Paulo, Escuta.
- _____ (2001b) - *Mal de Arquivo, uma impressão freudiana*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- _____ (2002) - *Escritura e Diferença*, São Paulo, Perspectiva.
- Duras, M. (1986) - *A dor*,
- Erikson, E. (1987) - *Identidade, Juventude e Crise*, Rio de Janeiro, Guanabara.
- Foucault, M. (2001) - *Os anormais*, São Paulo, Martins Fontes.
- Freud, S. (1987) - *Obras psicológicas completas*, Edição Standard Brasileira, Rio de Janeiro, Imago.
- _____. (1893-1895) - “Estudos sobre a histeria”, v.II.
- _____. (1895) - “Projeto para uma psicologia científica”, v.I.
- _____. (1900) - “A interpretação dos sonhos”, v.IV e V.
- _____. (1905a) - “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, v.VII.
- _____. (1905b, [1901]) - “Fragmento de análise de um caso de histeria”, v.VII
- _____. (1905c) - “Sobre a psicoterapia”.
- _____. (1908) - “Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna”, v.IX.
- _____. (1912-1913) - “Totem e tabu”, v. XIII.
- _____. (1914) - “Sobre o narcisismo: uma introdução”, v. XIV.
- _____. (1915a) - “As pulsões e seus destinos”, v. XIV.
- _____. (1915b) - “O inconsciente”, v.XIV.
- _____. (1915c) - “Repressão”, v.XIV.
- _____. (1915d) - “Reflexões para os tempos de guerra e de morte”, v.XIV.
- _____. (1917[1915]) - “Luto e melancolia”, v. XIV.
- _____. (1920) - “Além do princípio do prazer”, v. XVIII.
- _____. (1923) - “O Ego e o Id”, v. XIX.
- _____. (1924) - “O problema econômico do masoquismo”, v.XIX.
- _____. (1926[1925]) - “Inibições, sintomas e ansiedade”, v. XX.
- _____. (1930 [1929]) - “O Mal-estar na civilização”, v. XXI.
- _____. (1933[1932]) - “Por que a guerra?”, v. XXII.
- _____. (1937a) - “Análise terminável e interminável”, v. XXIII.

- Garcia-Roza, L. A. (1986) - *Acaso e repetição em Psicanálise*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Jorge, M. A. C. (2000) - *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Hans, L. (1996) - *Dicionário comentado do alemão de Freud*, Rio de Janeiro, Imago.
- Kojève, A. (2002) - *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro, Contraponto/EDUERJ.
- Koyré, A. (1991a) - *Estudos de História do Pensamento Científico*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- _____ (1991b) - *Estudos de História do Pensamento Filosófico*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- _____ (2006) - *Do mundo fechado ao universo infinito*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- Lacan, J. - O Seminário, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ (1985) - *O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*, livro 2, (1954-1955).
- _____ (1992a) - *As psicoses*, livro 3, (1955-1956).
- _____ (1999) - *As formações do inconsciente*, livro 5, (1957-1958).
- _____ (1995) - *A ética da psicanálise*, livro 7, (1959-1960).
- _____ (2005) - *A angústia*, livro 10, (1962-1963).
- _____ (1998a) - *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, livro 11, (1964).
- _____ (2008) - *De um Outro ao outro*, livro 16, (1968-1969).
- _____ (1992b) - *O avesso da psicanálise*, livro 17, (1969-1970).
- _____ (1996) - *Mais ainda*, livro 20, (1972-1973).
- _____ (1998b) - *Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ (1936) - “Para além do Princípio da realidade”.
- _____ (1949) - “O estágio do espelho formador da função do eu tal como nos é dado pela experiência psicanalítica”.
- _____ (1946) - “Formulações sobre a causalidade psíquica”.
- _____ (1948) - “A agressividade em Psicanálise”.
- _____ (1955) - “A coisa freudiana”.
- _____ (1956) - “O seminário sobre “A carta roubada””.
- _____ (1958) - “A direção tratamento e os princípios de seu poder”.
- _____ (1960) - “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache”.
- _____ (1960) - “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”.

- _____ (1960/1964) - “Posição do inconsciente”.
- _____ (1966) - “A ciência e a verdade”.
- _____ (2006) - *Meu ensino*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Levi-Strauss, C. (1989) - *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Lipschutz, S. (1972) - *Teoria dos Conjuntos*, col. Schaum, São Paulo, Makron Books do Brasil.
- Machado, N. J. (1994) - *Matemática e realidade*, São Paulo, Cortez.
- Marx, K. (1946) - *El capital*, México, Fondo de Cultura Econômica.
- McGrant, W. (1986) - *Política e Histeria, a descoberta da psicanálise por Freud*, Porto Alegre, Artes Médicas.
- Menezes, A. P. (1991) - *Haver Narcisismo*, Rio de Janeiro, aouta ed.
- Miller, J. A. (1966) - *Sutura (Elementos da Lógica Significante)*, CahiersPour L’Analyse, Seuil, Paris.
- _____ (1988) - *Percurso de Lacan – uma introdução*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ (1999) - *Os seis paradigmas do gozo*, Orientação Lacaniana 3, Paris.
- _____ (2005) - *Silet - Os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*, Jorge Zahar.
- Milner, J. C. (1996) - *A obra clara*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Nolt, J. & Rohatyn, D. (1991) - *Lógica*, col. Schaum, São Paulo, McGraw-Hill.
- Penna, A. G. (1982) - *Introdução à História da Psicologia Contemporânea*, Rio de Janeiro, Zahar.
- Pires, R. C. (2006) - *A presença de Nikolas Bourbaki na Universidade de São Paulo*, Tese de Doutorado em Educação Matemática, São Paulo, PUC.
- Pitombeira, J. - B., (1993) - “Euclides, Fibonacci e Lamé” In: *Revista do Professor de Matemática*, nº 24 São Paulo, SBM.
- Pontalis, J. (2005a) - “Sobre a dor psíquica” In: *Entre o sonho e a dor*, São Paulo, Idéias & Letras.
- _____ (2005b) - “Sobre o trabalho da morte” In: *Entre o sonho e a dor*, São Paulo, Idéias & Letras.
- Prigogine, I. & Stengers, I. (1997) - *A nova aliança*, Brasília, Universidade de Brasília.
- Sampaio, L. S. C. (2001) - *A lógica da Diferença*, Rio de Janeiro, ed uerj.
- Salmon, W. C. (1993) - *Lógica*, Rio de Janeiro, Prentice-Hall do Brasil.
- Silva, J. J. (2007) - *Filosofias da matemática*, São Paulo, UNESP.

Singh, S. (2008) - *O último teorema de Fermat*, Rio de Janeiro, Record.

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](#)