



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Pedro Mendonça Machado

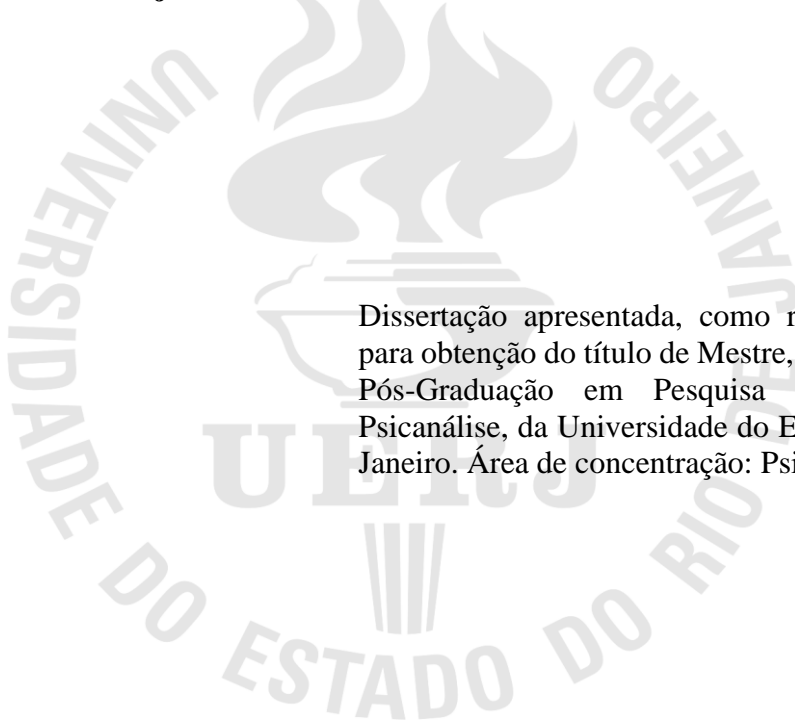
O sujeito e sua divisão entre saber e verdade

Rio de Janeiro

2023

Pedro Mendonça Machado

O sujeito e sua divisão entre saber e verdade



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Pesquisa e Clínica em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Psicologia.

Orientador: Marcos Eichler de Almeida Silva

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

M149 Machado, Pedro Mendonça
O sujeito e sua divisão entre saber e verdade / Pedro Mendonça Machado. –
2023.
114 f.

Orientador: Marcos Eichler de Almeida Silva.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Instituto de Psicologia.

1. Psicanálise – Teses. 2. Sujeito – Teses. 3. Verdade – Teses. I. Silva,
Marcos Eichler de Almeida. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Faculdade de Educação. III. Título.

br

CDU 159.964.2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Pedro Mendonça Machado

O sujeito e sua divisão entre saber e verdade

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Pesquisa e Clínica em Psicanálise, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Psicologia.

Aprovada em 30 de outubro de 2023.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos Eichler de Almeida Silva (Orientador)
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof. Dr. Vinicius Anciães Darriba
Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dr.^a. Fernanda Theophilo da Costa-Moura
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2023

DEDICATÓRIA

À Benjamin e Cecília.

AGRADECIMENTOS

Ao querido professor Marcos Eichler por sua orientação, pelo seu apoio e por sempre estar disposto a ouvir;

Aos professores Vinicius Darriba e Fernanda Costa-Moura pelas pontuações e participações na minha banca de qualificação;

Aos meus queridos colegas do grupo de pesquisa por provocarem inúmeras discussões que auxiliaram neste trabalho;

À querida professora Ana Paula Lettiere por me encorajar em minha jornada;

À minha família pelo apoio;

À Larissa por tudo;

À CAPES pelo apoio financeiro.

Falar é incorrer em tautologias.
Jorge Luis Borges

RESUMO

MACHADO, Pedro Mendonça. *O sujeito e sua divisão entre saber e verdade*. 2023. 114 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

A presente pesquisa trata da divisão entre saber e verdade e das consequências das articulações entre estes conceitos para o sujeito em psicanálise, isto é, o que tal divisão, que se busca sustentar no percorrer do trabalho, implica para o sujeito no qual a psicanálise opera. Tomando esta questão como referência, a pesquisa partiu do questionamento da cientificidade própria de Freud em remissão os contornos que Lacan propõe para este problema, ou seja, tomando o problema da cientificidade da psicanálise enquanto uma questão de divisão entre saber e verdade para o sujeito. O trabalho então faz um contraponto retroativo entre a abordagem que Lacan toma da discussão entre ciência e psicanálise com a obra de Freud. Primeiramente, procura-se identificar os pontos desta divisão proposta por Lacan na obra freudiana e, subsequente a isto, extrair neste contexto material para se pensar a respeito da ciência para Freud. Nos desdobramentos da pesquisa a questão da divisão entre saber e verdade vai se aprofundando nas proposições que Lacan enuncia a respeito do tema, com uma ênfase nas implicações para o sujeito em seu ensino, passando, assim, pelas elaborações a respeito do sujeito da ciência e do ato analítico. Por fim, o trabalho tenta extrair maiores consequências a respeito da apropriação de Lacan do conceito de significante, da linguística moderna, e de sua elaboração a respeito do objeto *a*, justamente para tentar elucidar a formulação lacaniana de que em psicanálise a verdade incide enquanto causa material, sendo essa causa material a própria incidência do significante no sujeito, e por ser o objeto *a* o ponto onde ele concebe um sujeito dividido entre saber e verdade.

Palavras-chave: Psicanálise. Saber. Verdade. Sujeito. Objeto *a*.

ABSTRACT

MACHADO, Pedro Mendonça. *The subject and its division between knowledge and truth*. 2023. 114 f. Dissertação (Mestrado em Psicanálise) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

The present research deals with the division between knowledge and truth and the consequences of the articulations between these concepts for the subject in psychoanalysis, that is, what such a division, which is sought to sustain in the course of the work, implies for the subject in which psychoanalysis operates. Taking this question as a reference, the research started from the questioning of Freud's own scientificity in reference to the contours that Lacan proposes for this problem, that is, taking the problem of the scientificity of psychoanalysis as a question of division between knowledge and truth for the subject. The paper then makes a retroactive counterpoint between the approach Lacan takes to the discussion between science and psychoanalysis with Freud's work. First, it seeks to identify the points of this division proposed by Lacan in Freud's work and, subsequently, to extract in this context material to think about science for Freud. In the unfolding of the research, the question of the division between knowledge and truth is deepened in the propositions that Lacan enunciates on the subject, with an emphasis on the implications for the subject in his teaching, thus passing through the elaborations regarding the subject of science and the analytic act. Finally, the paper tries to draw greater consequences regarding Lacan's appropriation of the concept of signifier, of modern linguistics, and of his elaboration regarding the object *a*, precisely to try to elucidate the Lacanian formulation that in psychoanalysis the truth incurs as a material cause, this material cause being the very incidence of the signifier on the subject, and because the object *a* is the point where he conceives a subject divided between knowledge and truth.

Keywords: Psychoanalysis. Know. Truth. Subject. Object *a*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Conjunto do Sujeito e do Outro	67
Figura 2 - Esquema da Alienação e da Separação.....	69
Figura 3 - Diagrama do Ato analítico	70
Figura 4 - Grupo de Klein	70
Figura 5 - Diagrama das massas amorfas de Saussure	85

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1	VERDADE E SABER NA OBRA FREUDIANA.....	18
1.1	O debate do saber e da verdade.....	19
1.2	O saber e a sexualidade.....	25
1.2.1	<u>O saber e a histeria.....</u>	26
1.2.2	<u>O pequeno Hans e as pesquisas sexuais.....</u>	33
1.3	A verdade e a realidade.....	36
1.3.1	<u>O homem dos lobos e o problema entre realidade e verdade.....</u>	37
2	AS IMPLICAÇÕES DA DIVISÃO ENTRE SABER E VERDADE	48
2.1	Freud e sua epistemologia própria.....	50
2.2	Descartes, a ciência e o cogito.....	56
2.3	A equação dos sujeitos.....	62
2.4	O ato psicanalítico e sua interseção com o cogito.....	67
3	O SUJEITO DIVIDIDO ENTRE SABER E VERDADE.....	75
3.1	A materialidade do significante.....	80
3.2	O saber e o gozo.....	89
3.3	Objeto a e o problema da causalidade.....	97
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	104
	REFERÊNCIAS.....	109

INTRODUÇÃO

A psicanálise com sua experiência da provas de que há uma relação entre saber e verdade distinta daquela concebida pela tradição filosófica de correspondência, ela instaura um outro paradigma, de não contiguidade. A partir do momento em que Freud escuta na fala de seus pacientes uma posição bem particular diante do saber é elaborado uma hipótese que modifica a própria relação do saber com a verdade, pois a verdade de seu adoecimento será tomada como desconhecida para o próprio sujeito mesmo ele tendo o saber sobre tal verdade, ele não sabe que sabe sobre aquilo que o determina pois há um não querer saber sobre esta verdade. Ou seja, ao propor o inconsciente a relação do sujeito com o saber sobre a verdade que o determina será tomada como estruturalmente dividida em psicanálise, há uma verdade que causa, mas que não se sabe.

Desde a aurora do pensamento humano há um intrincamento entre saber e verdade. O problema de um se entrelaça com o problema do outro, o limite de um confunde-se com o limite do outro. Poderíamos talvez especular afirmando que o pensamento humano ao surgir fez implicar-se saber e verdade. Neste sentido Lacan (1953-54/2009) sinaliza o fato de que é somente a partir do questionamento do saber sobre o que é ou não é que há um porquê de existir um verdadeiro e um falso. Sem isto não há razão de existir esta dimensão da verdade, as coisas deixam de ser ou não ser.

A grande novidade do pensamento freudiano não é trazer para a discussão a concordância ou não entre um saber e uma verdade, ou por outro lado a própria possibilidade de um saber e a existência de uma verdade, tais questionamentos (e muitos outros envolvendo o saber e a verdade) são antigos e recorrentes dentro da filosofia. A grande virada freudiana é que tal divisão está implicada no pensamento humano, não é só uma questão para a razão, ou para as disciplinas filosóficas, para a epistemologia ou a lógica, é uma questão para a própria estrutura psíquica, há uma cisão na psiquê, há um consciente, mas há também um inconsciente e é este que determina o primeiro e não o contrário. Freud propõe com sua teoria uma distinção para o sujeito entre saber e verdade, pois o inconsciente será o lugar desta verdade que ele desconhece e ao mesmo tempo o saber que o determina sem que ele o saiba. Tributário da lógica inaugurada por Freud, Lacan (1966a/1998) irá então afirmar com todas as letras que esta divisão é experimentada pelo sujeito.

Tal consideração teórica a respeito da divisão entre saber e verdade empreendida pelo programa de Freud não é articulada de maneira explícita por ele, é Lacan com seu ensino que evidencia tal divisão, e isso coloca em marcha uma discussão que irá implicar em última instância todo o pensamento humano e sua consistência, seguindo a investida freudiana. Do início ao fim de seus seminários e escritos ele irá se referir a esta divisão entre saber e verdade. Lacan revigora o que há de mais inaugural no pensamento de Freud, e faz isto sob o signo da verdade e do saber. Termos que fazem jus ao alcance dos pressupostos freudianos. Dito isto, o presente trabalho se propõe a investigar esta divisão entre saber e verdade, questionando quais seriam as consequências de tal divisão para a psicanálise e qual sua importância para este campo.

O questionamento a respeito de tal divisão que motivou a presente pesquisa é fruto de outra interrogação, aquela relativa a posição da psicanálise diante do infindável debate epistemológico a respeito do conhecimento e de seus parâmetros de confiabilidade e certeza. Ao seguirmos a crítica pungente de Lacan a respeito da ciência podemos deixar de lado a ingênua questão que insiste em retornar ao campo de debate, seja ele entre psicanalistas ou acadêmicos, relativo as condições que a psicanálise teria ou não para se tornar uma ciência. Deixando isto de lado podemos então vislumbrar uma questão que é bem delimitada por Lacan em seu texto fulcral para compreendermos sua crítica a este debate, que é a interrogação a respeito da posição da ciência e da psicanálise frente a verdade (LACAN, 1966a/1998). Em *A ciência e a verdade*, Lacan estabelece de início um ponto muito particular da ciência e é sobre este ponto que a psicanálise irá operar: o sujeito da ciência. Como veremos mais a frente, este sujeito não é qualquer um, é fruto da ciência, mas ela, a ciência, não opera sobre ele e sim a psicanálise. Este sujeito implica um rechaço de todo o saber que com isso culmina com o sujeito em um ancoramento no ser. Lacan então desloca o debate para outro lugar, irá trabalhar a ideia de que a ciência não quer saber nada da verdade enquanto causa, e que a sua incidência na ciência deve ser reconhecida como causa formal enquanto na psicanálise a verdade é acentuada em seu aspecto de causa material, fazendo referência aqui à teoria das causas de Aristóteles. Essa causa material em psicanálise não pode ser interpretada de outra forma se não como a incidência do significante. “Reencontramos aqui o sujeito do significante [...]. Veiculado pelo significante em sua relação com outro significante, ele deve ser severamente distinguido tanto do indivíduo biológico quanto de qualquer evolução psicológica classificável como objeto da *compreensão*” (ibid., p.890, *grifo nosso*). Lacan ainda retira mais uma consequência deste pensamento: “essa teoria do objeto *a* é necessária [...] para uma integração correta da função,

no tocante ao saber e ao sujeito, da verdade como causa” (ibid.). Assim, o debate epistemológico em psicanálise não pode ter outro centro se não o sujeito, e este bem específico. Este que por implicar a incidência do significante separado de sua significação e em relação com outro significante faz do sujeito uma experiência de divisão, ele é tomado numa divisão constitutiva.

O que se pretende com este trabalho é demonstrar que a posição da psicanálise frente a verdade faz ela se posicionar de forma distinta diante do saber. Isso se deve ao modo próprio que a psicanálise escuta o sujeito. Se ela pode falar sobre uma divisão entre saber e verdade é por esta divisão ser experimentada pelo sujeito, que por sua vez é escutado em uma análise. Há um problema na própria forma como o saber é constituído, já que há uma problemática em jogo com a verdade do sujeito. Ao dar ouvidos a este sujeito Freud escuta uma verdade que não pode ser ouvida pela lógica do saber vigente.

Se formos datar o surgimento do conhecimento tal qual o conhecemos hoje, ou seja, “um saber ligado a determinadas exigências de *coerência*” (LACAN, 1954-55/2010, p.13, *grifo nosso*), é quase unânime que seria na Grécia antiga, com os diálogos platônicos, onde Sócrates faz surgir este “saber prévio a todo progresso ulterior da ciência como experimental” (ibid.). É em seus diálogos que verificamos algo como uma elaboração, um edifício que é erigido através de proposições, fundamentando um ancoramento para o conhecimento humano, um saber ligado, uma sobreposição entre saber e verdade, inaugurando segundo Lacan algo novo na subjetividade humana. Ou seja, a construção do conhecimento humano implica uma consequência para a próprio sujeito, uma consequência para a maneira que ele é concebido no discurso e no tratamento que ele recebe subsequente a isso.

Para Lacan (1954-55/2010) o mesmo Sócrates que faz surgir este saber percebe que há algo que a ciência não vai poder transmitir, algo da ordem da excelência do ser humano, a *areté*, traduzido comumente por virtude, algo que não pode ser ensinado. Lacan se pergunta o que se passou de Sócrates até aqui, muita coisa é claro, mas ele joga luz a respeito do surgimento da noção do eu e como somos levados a pensar que quando algo surge como novo, por exemplo esta noção do eu, é como se ela existisse desde sempre. O pensamento é “algo cuja existência se impõe a quem não o pensou” (MILNER, 1996, p.8) e o pensamento sobre o eu surge e se impõe antes mesmo da técnica de Freud surgir. Esta ideia do homem contemporâneo a respeito de si mesmo, o eu, uma noção meio ingênua pois pode lhe parecer natural, algo como já dado, mas que lhe é ensinada por diferentes meios, surge então antes de Freud. Neste sentido a tese de Lacan é que aquilo que Freud inaugura “em sua origem, transcende esta ilusão que,

concretamente, exerce uma ação sobre a subjetividade dos indivíduos” (LACAN, 1954-55/2010, p.12).

A busca pelo conhecimento ao longo da história pode se confundir com uma busca em direção à verdade, pelo menos *a priori*, ou ao menos uma busca por um critério de verdade a respeito daquilo que é ou não é. Neste sentido é necessário distinguir o conhecimento do saber para Lacan. Saber será trabalho por Lacan (1969-70/1992) não como um acúmulo de informações, ou representação, como se supõe no conhecimento, mas como uma questão de estrutura, “trata-se precisamente de algo que liga, em uma relação de razão, um significante S1 a um outro significante S2” (ibid., p.30). Além desta distinção, o caminho que o conhecimento toma na história, culminando com a ciência moderna, irá fazer com que ela, a ciência, se esqueça da dimensão da verdade (LACAN, 1966a/1998), dimensão “que é exercida em alto grau pela psicanálise” (ibid., p.884). Assim, para Lacan (1960/1998) o empreendimento de Freud se trata de uma reintegração da verdade ao campo da ciência. Mas para tal o saber é deslocado de sua lógica, se trata em psicanálise de um outro saber, e por isso a lógica do significante concerne mais ao campo em questão do que a lógica do conhecimento como um saber ligado à determinadas exigências formais da razão.

O saber tomado por essas perspectivas elementares (S1 e S2) para Lacan irá implicar o sujeito de uma forma que o conhecimento, ou a representação não conseguem, pois se trata nesta lógica de representante e não de representação: “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (1960/1998, p.833). As vias que esta concepção abre é justamente aquela que irá apontar para o fato de que o sujeito é trabalhado e trabalha o próprio saber, o inconsciente como estruturado como linguagem é este saber bem específico. Se a psicanálise deve vir a se tornar uma ciência do inconsciente deve partir da premissa de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem (LACAN, 1964a/2008), e a estrutura mínima da linguagem é escrita por Lacan em termos de S1-S2.

Lacan abre o seminário sobre o eu na teoria de Freud (1954-55/2010) completamente tomado pelas discussões relativas ao diálogo *Mênnon* e influenciado pela conferência de Alexandre Koyré sobre este diálogo em específico, este que será uma referência decisiva no ensino de Lacan para se tratar a respeito das relações problemáticas entre psicanálise e ciência. No diálogo, Sócrates é interrogado por Mênnon a respeito da virtude, se ela poderia ser ensinada (PLATÃO, 2020). Durante a conversa Sócrates vai entorpecendo o interlocutor com seus questionamentos e o resultado disto é uma verdadeira demonstração da maiêutica socrática, é neste diálogo que Platão elabora a respeito da teoria da reminiscência e do conhecimento

enquanto sendo uma amarração da opinião verdadeira. Lacan irá tirar como consequência deste diálogo uma certa relação ambígua entre o saber e a verdade. Iremos voltar na discussão da leitura lacaniana deste diálogo mais à frente no terceiro capítulo, mas podemos introduzir aqui o aspecto sensível de Lacan em notar que esta articulação própria do pensamento humano entre saber e verdade irá determinar a concepção da noção de eu, influenciando o indivíduo, mas ao mesmo tempo deixando um resto aí que escapa nesta relação ambígua.

Pensando neste panorama a presente pesquisa se dedica as relações entre o saber e a verdade frente ao sujeito em psicanálise. A partir daquilo que já foi colocado aqui, não podemos confundir o eu com o sujeito em psicanálise, pelo contrário, o que se pretende demonstrar na pesquisa é justamente que o sujeito é fruto, é material, é um resto de uma operação que visa certo tipo de separação entre o saber e a verdade, já o eu, curiosamente se encontra em seu surgimento no pensamento humano no mesmo momento de uma certa coadunação entre o saber e a verdade, e não qualquer amarração que possa ser feita entre eles, uma bem específica, fruto de um campo que denega sua própria verdade criadora. Aqui as discussões de Lacan a respeito do *cogito* cartesiano são indispensáveis como veremos.

Nenhuma destas noções (saber, verdade e sujeito) são trabalhadas por Freud como no ensino de Lacan, mas é possível ler na obra de Freud as implicações que suas ideias colocam para a articulação entre o sujeito, a verdade e o saber. Sua técnica de certa forma fura esta noção do eu que lhe é previa, buscando abolir as noções precedentes, e isto tem suas consequências: o descentramento do eu em relação ao sujeito. Já Lacan trata de uma certa ambiguidade entre o saber e a verdade ao longo de todo o seu ensino. De ponta a ponta estas palavras estão em seu vocabulário, o que nos coloca um desafio ao tentar ler nele uma única concepção para ambos os termos.

Tendo isto em vista, no primeiro capítulo foi feita uma pesquisa a respeito da problemática apresentada aqui, passando rapidamente pela tradição filosófica a fim de contextualizar na história a relação do saber com a verdade no pensamento humano. Foi feita também uma pesquisa de tal debate na obra freudiana, e para tal é preciso esclarecer que este é um problema posto por Lacan, nos termos do vocabulário de Lacan, então o que podemos encontrar na obra de Freud é uma divisão entre saber e verdade que não está evidente, muito menos posta com estes termos. Ao retornarmos aos textos de Freud a partir de uma leitura ao estilo de Lacan certas passagens do texto deixam de ser meras passagens e passam a ter outras consequências para a teoria. É possível identificar certa antecipação por parte de Freud daquilo que ainda viria a estar na cena do debate de outras disciplinas, e este aspecto é frisado por

exemplo por Lacan naquilo que diz respeito ao que a linguística moderna viria a teorizar, há uma antecipação na descoberta de Freud da instância do significante em comparação com o surgimento da linguística enquanto ciência. Há de um lado a formalização desta instância pela linguística e do outro lado o peso da verdade que a interpretação dos sonhos abriu o caminho (LACAN, 1958/1998). Freud lida com um objeto que as ferramentas conceituais de seu tempo não conseguem dar conta de sua abrangência.

Passamos então por textos no qual Freud irá trabalhar com a questão do saber e com a questão da verdade, há textos em que ele elabora coisas a respeito tanto do saber quanto da verdade, mas é sob a rubrica de algumas teorizações que podemos identificar uma insinuação à uma pretensa divisão entre os dois termos. Seja no processo do recalque, que cria uma cisão no psíquico entre representante e o montante de afeto, ou da suposição de uma verdade inconsciente e um sentido nos sintomas, ou de um não querer saber sobre seu desejo, há ali uma perspectiva de que o saber está descolado de uma verdade, que há uma verdade em causa no qual o sujeito não sabe que sabe. Não é possível ler, com todas as letras, a intenção de Freud de tal hipótese, mas juntamente com Lacan, podemos dizer que Freud não sabia do alcance daquilo que desvendava a respeito do inconsciente, sua descoberta é maior do que qualquer uma de suas pretensões.

Tentamos extrair da experiência freudiana nos *Estudos sobre a histeria* alguma consequência para este debate, já que é ali que Freud se depara com um saber que era na verdade um não-saber. Outro ponto a ser trabalhado são as implicações da verdade em jogo na realidade no caso do homem dos lobos e o debate que o caso do pequeno Hans abre para a teoria freudiana do saber e da sexualidade na infância. Percorreremos então esses e outros textos da obra de Freud que possam ajudar a refletir sobre o tema.

Já no segundo capítulo buscamos nos aprofundar na ciência de Freud, na sua epistemologia, tendo como pano de fundo o questionamento sobre a posição própria da psicanálise diante desta divisão do sujeito e dos problemas que ela encontra diante da cientificidade de sua própria disciplina. O que buscamos é interrogar qual a relação que o próprio Freud teria com o saber e com a verdade, pois é ele que inaugura uma disciplina que se propõe a trabalhar a partir de um novo paradigma, ele que tem a ciência como um ideal. O que fica patente é que a ciência de Freud não é qualquer uma, e que há uma diferença significativa na forma como Freud irá tratar deste tema (que para ele não era uma questão para sua disciplina) e Lacan, que por ter uma outra ideia do que é a ciência já não acredita em um ideal de ciência para a psicanálise.

A discussão epistemológica é uma discussão muito mais ampla do que Freud e Lacan fazem referência, mas buscamos o ponto nodal desta problemática para a psicanálise, buscando extrair deste ponto a grande contribuição para o debate. A hipótese do sujeito da ciência elaborada por Lacan é uma referência importante. Pesquisamos a respeito de tal formulação em seu ensino e procuramos trabalhar sua dimensão neste debate que Lacan empreende entre saber e verdade. Com isso se faz necessário retomar pontos importantes de seu texto *A ciência e a verdade*, e questões a respeito da articulação que Lacan faz entre o *cogito* cartesiano e a psicanálise, neste sentido as contribuições de seus conceitos de alienação e separação são importantes, desenvolvidos no seminário 11, fruto de seu interesse pela teoria dos conjuntos. E nesta mesma trilha ele trabalha de forma direta o ato psicanalítico em sua relação com o *cogito* no seminário 15, também se utilizando da teoria dos conjuntos e os esquemas de grupo de Klein.

Tendo através do primeiro e do segundo capítulo buscado ampliar a presente discussão, no terceiro capítulo nos aprofundamos nas consequências de tal divisão. Buscamos nos aprofundar na ideia lacaniana de que tal divisão é experimentada pelo sujeito nos questionando: experimentada como? Levando em conta a importância da teoria dos significantes para Lacan, importância da linguística para este debate em seu ensino, buscando partir deste ponto visto que sua referência no artigo sobre a ciência e a verdade é a integração do sujeito no tocante ao significante. Fizemos um estudo de textos pontuais do autor no qual ele trata de suas ideias a respeito do significante e sua primazia em relação ao significado, influenciado por Saussure e Jakobson, Lacan radicaliza os termos elementares para a linguística vir a se tornar uma disciplina científica, pois encontra ali a lógica latente que Freud elabora a respeito do inconsciente e mais do que isso, as suas implicações para o sujeito, o quanto que o sujeito se encontra nesta estrutura, onde um significante representa um sujeito para outro significante.

Se busca também nesse terceiro capítulo investigar as formulações lacanianas a respeito do saber, enquanto cadeia significante, e mais, o seu ponto de impossível, onde há um limite, o que no seminário 7 ele inscreve como sendo o Gozo, pois nem tudo é significante. Mas ao investigarmos o saber em seu ensino nos deparamos com suas formulações a respeito do saber ser o Gozo do Outro. Assim, procuramos tecer comentários a respeito desta problemática promovida pela ideia de saber enquanto uma estrutura significante (S1-S2) e do gozo. O que a carreta em Lacan na criação de um conceito homólogo ao de mais-valia, a ideia de mais-degozar, o que permitirá implantar o gozo nesta cadeia significante.

Tendo bem claro as implicações que o significante engendra para o surgimento do sujeito, e o saber enquanto gozo, a questão que se evidencia é o objeto *a*. Conceito dos mais

difíceis, por fazer limite ao conceito, mas é o efeito mais radical que o formalismo lógico articula (COSTA-MOURA & COSTA-MOURA, 2011). Como já citado aqui, Lacan afirma ser este objeto “*petit a*” que sustenta o sujeito entre saber e verdade, e é justamente na tentativa de dar consequências a tal formulação que buscamos no terceiro capítulo circunscrever o lugar de causa deste objeto. A relação então entre significante e o objeto *a* enquanto causando o sujeito, seja enquanto objeto causa de desejo ou mais-de-gozar, evidencia o sujeito dividido entre saber e verdade. E é esta formulação lacaniana que coloca implicações epistemológicas para a psicanálise. Não podemos escapar da relação paradoxal entre o sujeito do inconsciente e o objeto *a*. É em sua relação com este objeto, que lhe causa, que o sujeito experimenta uma divisão entre saber e verdade.

Nos primórdios da psicanálise, ou talvez em sua pré-história, em 1890, Freud escreve um artigo defendendo um novo tratamento, com o título *Tratamento psíquico (Tratamento anímico)* ele sustenta um ponto vista pouco difundido naquele período, ou talvez mais precisamente impensável, um tratamento por meio de palavras. Freud argumenta em favor do poder das palavras e como seria possível tratar o anímico por “meios que inicial e diretamente terão efeito sobre o anímico” esses meios seriam as palavras, “ferramenta essencial do tratamento anímico” (FREUD, 1890/2019, p.19). Sabemos que em uma análise o sujeito é posto para falar, incorrer em seu discurso com palavras, mas o que diferencia a psicanálise em relação a qualquer outro tratamento ou até mesmo uma conversa é justamente por restituir o poder das palavras, que em nosso cotidiano não passam de uma “magia empalidecida” (ibid.). Freud neste artigo talvez esteja antecipando justamente as consequências que Lacan irá tirar dos efeitos da materialidade do significante. Se Freud aponta para este caminho antes mesmo de criar a psicanálise e por sua vez Lacan tenha não só postulado que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, mas apontado que este fato seria o ponto de partida da cientificidade da psicanálise, é necessário então recolher ainda hoje os efeitos da inscrição do ser no campo da linguagem, e o resultado, o que se produz desta inscrição, o seu corolário é o objeto *a*, seja enquanto mais-de-gozar, seja enquanto causa de desejo.

1 VERDADE E SABER NA OBRA FREUDIANA

Para iniciar o questionamento teórico a respeito da verdade e do saber em psicanálise é necessário retornar ao seu criador, interrogar à sua obra se podemos extrair dali alguma discussão a respeito do que nos propomos nesta pesquisa. Ao propor um retorno a Freud o ensino de Lacan de certa forma trouxe um paradigma a cada nova pesquisa em psicanálise: retornar aquilo que Freud ousou em dizer em seus textos, cartas e manuscritos. Se a psicanálise é uma experiência se faz necessário o testemunho de seu criador, ou seja, a leitura de sua própria experiência. Podemos então identificar em Freud toda uma posição *sui generis* diante da complexidade que foi dar uma consistência teórica e conceitual aos seus achados clínicos, ou seja, a formalização do funcionamento dos fenômenos psíquicos inconscientes. E esta posição é tão particular que a leitura de sua obra ainda é uma exigência, assim dizendo, ainda não se esgotou as consequências que podemos extrair dela.

Ao olharmos para a obra freudiana o saber e a verdade são ambos tratados de maneira singular, mas não evidente, e a hipótese que podemos formular é a de que esta maneira freudiana de olhar para o saber e para a verdade faz da posição do sujeito ponto de referência para o tratamento destes dois termos em psicanálise. Como veremos o saber em sua obra é tratado pela via da sexualidade, da pulsão, enquanto a verdade pela via da fantasia, das memórias e que culmina com a ideia de uma verdade histórica. Pela escrita de Freud, no seu relato, percebemos que esta abordagem não é por acaso, que na verdade ela se impõe a ele através da fala dos pacientes, ou seja, de sua escuta ele não poderia ignorar o fato de que no próprio surgimento da relação do sujeito com o ímpeto ao saber a sexualidade estava presente e que nos relatos biográficos existia uma dissonância entre a realidade e a própria memória de seus pacientes, de que existia um fantasiar e que uma certa virtude da verdade incidia na história vivida ficcionalmente pelo paciente.

Mas estes questionamentos não são um privilégio da disciplina de Freud, há na filosofia um extenso questionamento a respeito tanto da verdade quanto do saber, e é importante termos isto em vista justamente para localizar o lugar de onde a psicanálise formula esta divisão, que defendemos ser um lugar muito distinto daquele proposto pelos debates filosóficos pois se dá a partir da escuta do sujeito, ou seja, não é possível excluir das formulações da psicanálise o sujeito que está implicado na sua fala em análise.

1.1 O debate do saber e da verdade

É bem claro que esta problemática entre saber e verdade concerne ao campo da filosofia. Sendo a filosofia o campo da tradição do conhecimento humano, da crítica de todo o pensamento e por isso também do saber em si, ela tem a verdade como um de seus centros gravitacionais onde um emaranhado de corpos celestes segue seu curso ao redor deste centro de massa densa, problemática, que atrai todos os tipos de teorias e concepções, ou seja, saberes. Seja enquanto ideal a ser alcançado no processo do conhecimento, seja enquanto material mesmo de discussões filosóficas, a verdade é um enigma. Se a verdade é um enigma, o saber mesmo mantendo seu trajeto em sua direção não consegue ou não pode chegar à verdade pois seu enigma (seguindo a metáfora dos corpos celestes) é como um buraco negro, um ponto no universo com uma densidade tamanha que consegue capturar até mesmo a luz. O saber gira em torno deste enigma, talvez por isso e por outros inevitáveis problemas devido ao material no qual se constitui enquanto um saber, ou seja, a própria linguagem, ele possui suas inconsistências e seus embaraços, não consegue apreender tudo, algo sempre lhe escapa. Se a verdade é um enigma o saber é inconsistente.

Desde Platão é possível ver uma discussão a respeito desta divisão e aproximação entre saber e verdade (BALBI, 1997). Isso só pode ocorrer por surgir uma dúvida a respeito do suporte e da possibilidade do conhecimento. Os questionamentos epistemológicos não estão presentes nos pré-socráticos, o conhecimento não é um problema para estes, “estes pensadores acham-se animados ainda por uma confiança ingênua na capacidade da razão humana” (HESSEN, 1968, p.39). Segundo Hessen (ibid.), os primeiros a colocarem o problema do conhecimento e com isso fazer com que o dogmatismo de certa forma se coloque como impossível dentro da filosofia foram os sofistas.

Neste contexto Platão em sua empreitada contra os sofistas, ao tentar sustentar uma concepção de conhecimento que possa sustentar uma verdade através de um saber faz também problematizar a conformidade entre um e outro, para então poder coaduná-los. Na voz de Sócrates ele vem amarrá-los com seu mito da reminiscência e da opinião verdadeira, a *ortodoxa* (PLATÃO, 2020). As “equações menonianas” trazem então algo que Lacan (1954-55/2010) irá dizer que são da ordem da função da verdade como em seu estado nascente. Ao fazer da opinião verdadeira amarração para se ter conhecimento, se evidencia uma certa debilidade do próprio saber em relação a certa virtude da verdade. Esta “degradação” como Lacan irá chamar, não é

mais evidente em nenhum outro canto do que na própria psicanálise. Platão não deixa de problematizar esta relação, sua argumentação a respeito do processo do conhecimento e sua definição de verdade levam em consideração a separação entre saber e verdade para então se fazer sobrepujar um no outro.

Ao longo de toda a filosofia podemos identificar esta relação interdependente entre saber e verdade nas próprias definições clássicas daquilo que seria a concepção da verdade. No próprio curso do saber de definir o que é a verdade ele, o saber, se agarra a ela. A concepção tradicionalmente aceita é tida em um outro diálogo platônico, o *Crátilo*, onde Sócrates irá definir a verdade da seguinte forma: “a proposição que se refere às coisas como elas são, é verdadeira, vindo a ser falsa quando indica o que elas não são” (PLATÃO, 1973, p.121, 385b). Esta verdade como correspondência colabora com a colocação de Lacan a respeito da existência da verdade se justificar por causa de um questionamento do saber sobre o ser ou não ser das coisas, a verdade aparece como virtude do saber, da proposição que diz sobre o que é ou não é. Outro que formalizou a verdade nestas perspectivas foi Aristóteles: “[...] falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é; verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é” (ARISTÓTELES, 2002, p.179, 1011b). E seguindo esta mesma tradição S. Tomás de Aquino irá definir a verdade como adequação da coisa ao intelecto: “*veritas est adaequatio rei et intellectus*” (Quaestiones disputatae de veritate. Quaestio 1, Articulus. 1).

Immanuel Kant também entra nesta lista de filósofos que concebem a verdade nestas perspectivas, ele pressupõe uma “definição nominal da verdade, a saber, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto” (1787/1999, p.95). Mas ele extrai desta lógica que “é impossível apontar um critério suficiente e ao mesmo tempo geral da verdade” (ibid.) visto que a referência do verdadeiro se detém àquilo que o conhecimento pode enunciar sobre seu objeto, se ele, o conhecimento, trata de outro objeto sua veracidade será também outra.

Não há apenas esta concepção de verdade na tradição filosófica e nem é rara a coexistência de mais de uma definição de verdade (ABBAGNANO, 2007), cada uma irá exercer ao longo da história da filosofia sua influência e ganhara sua importância de acordo com sua problemática específica. Neste debate ainda há a necessidade de se distinguir *definição de verdade* e *critério de verdade*. Mas esta definição de verdade como correspondência historicamente sempre esteve presente na filosofia. É possível ver o quanto ela é bem utilizada, quase que necessária, para filósofos tanto da escolástica quanto para os lógicos modernos, estes últimos tentam dar um fundamento não metafísico, desvinculando-a de qualquer hipótese desta

natureza, mas não abrem mão de uma definição de verdade enquanto correspondente à um saber confiável, seguro, garantidor.

E se tratando de saber confiável o que podemos dizer sobre o processo do saber? Em seu próprio nome a Filosofia designa seu ímpeto pelo saber, seu amor pela sabedoria, um desejo de conhecimento (HESSEN, 1968). Suas aspirações ao conhecimento lhe fazem também questionar a própria possibilidade do conhecimento, sua natureza, suas formas e seus critérios. Há inevitavelmente diversas concepções de conhecimento, sejam elas racionalistas ou empiristas, para nomear as mais tradicionais e vigentes no pensamento filosófico. Iremos tratar em certo ponto a respeito das discussões epistemológicas, mas a marca que podemos extrair de imediato a respeito do conhecimento é a impossibilidade de ele abrir mão de uma certa lógica interna que pretende dar subsídios para sustentar um saber livre de dúvidas ou ceticismo, ou seja, que aspire ao saber ideal que seja garantidor de certezas. Essencialmente o problema do conhecimento é a relação entre sujeito e objeto (HESSEN, 1968). Este dualismo pertence ao problema da origem do conhecimento. Se a psicanálise subverte este dualismo, quais os efeitos para a discussão sobre as possibilidades e a materialidade do conhecimento quando a questão do sujeito e do objeto são problematizadas da forma que são no campo da psicanálise?

Ao longo da história a relação, no pensamento humano, da verdade e do saber irá definir mudanças de paradigmas em relação à própria constituição do conhecimento. Um momento pontual da história e que demonstra certa mudança de paradigma na concepção das relações entre saber e verdade é o surgimento da ciência moderna. A relação entre saber e verdade é posta em um outro panorama, diferente destes colocados até então por Platão e toda a filosofia, mesmo sendo a partir da própria filosofia do conhecimento, da epistemologia, que a ciência pode se sustentar em uma lógica que visa a apreensão de um conhecimento dado como certo por respeitar parâmetros pensados e construídos pela própria razão humana, a fim de garantir um saber confiável.

Todo este debate é muito caro à ciência, mesmo os cientistas dela se afastando. O método já está dado, não faz parte da ciência de certa forma o questionamento de seus procedimentos técnicos, laboratoriais, eles entraram na esteira da produção, uma produção acéfala, que de certa forma denega sua origem problemática dentro da filosofia. A ciência não é uma filosofia, mas sua origem é a partir destes mesmos problemas no qual a filosofia propõe soluções possibilitando a ciência se sustentar.

A ciência moderna, um verdadeiro pleonasma visto que ela inaugura a modernidade e visse versa, parte então de algumas soluções para o problema do conhecimento, sem isto ela

não é passível de credibilidade, sofreria o abalo do ceticismo, da dúvida de suas certezas. O conhecimento, o saber, não é dado como certo *a priori* desde que o homem se propôs a mínima dúvida, é necessário um esforço prévio a toda produção de conhecimento de uma lógica epistemológica para sua sustentação diante da dúvida. Assim a teoria do conhecimento, ou epistemologia, como uma disciplina filosófica propõe-se entre outras coisas a estudar a questão da demarcação, estudar os critérios de cientificidade, e a partir destes critérios conseguir demarcar o que é ou não uma ciência e também estudar os processos de desenvolvimento dos conhecimentos científicos. Vale salientar que como nos aponta Japiassu (1977) a epistemologia não tem o intuito de criar dogmas científicos, “Seu papel é estudar a gênese e a estrutura dos conhecimentos científicos” (ibid., p.38). Assim, a epistemologia se faz necessária para todo aquele que se pretende questionar sobre a cientificidade de uma disciplina, ou o próprio conhecimento enquanto uma possibilidade. Mas isso não é tão simples assim, por causa das implicações filosóficas e lógicas os filósofos da ciência, os estudiosos da epistemologia, os teóricos do conhecimento, nunca estão de comum acordo em relação a esses parâmetros e critérios “cada enfoque epistemológico elucida a atividade científica a seu modo. Cada um tem uma concepção particular do que seja a ciência” (ibid., p.10). Para o autor, o campo da epistemologia é um campo polêmico, já que encontramos trabalhos nesta área que não possuem pontos em comum, e até mesmo outros que se excluem mutuamente. O saber é um problema visto que ele não é dado como certo, é uma construção, é fabricado pelo pensamento humano.

Mas onde se encontra a psicanálise neste debate? Ela também faz conformar-se a verdade e o saber? A resposta mais clara (mas não por isso menos complexa) para esta questão é o próprio inconsciente, que de antemão podemos dizer que subverte estas questões de sobreposição e até mesmo a própria divisão desta relação. Se há uma descoberta que pode colocar em evidência a irredutibilidade da verdade ao saber é a descoberta de que há um inconsciente e que a sua verdade incide sobre o sujeito enquanto causa, mesmo ele não tendo um saber sobre isso. O que é o inconsciente se não um saber que não se sabe, mas que tem efeitos e certa virtude da verdade?

A obra de Freud, sua pesquisa, a psicanálise, podem ser encaradas como uma verdadeira produção que possui como horizonte a desconstrução de ilusões. Esta empreitada pela desilusão promovida por Freud afeta demasiadamente o campo do saber e do conhecimento humano, terreno este no qual Freud sempre ousou não só contribuir, mas deixar sua marca. O campo do saber é então abalado, devido ao seu empuxo às ilusões, por esta nova técnica de pesquisa e clínica que promove uma degradação do saber em virtude da verdade. Mas aqui não cabe uma

dicotomia entre dar ênfase na verdade ou no saber, pois o problema da filosofia não é vão, sua dificuldade se deve mais ao objeto de seu dilema do que às suas inúmeras saídas teóricas deste problema, estas são tentativas de solucionar este verdadeiro impasse da razão humana.

Este trabalho então parte da ideia de que em psicanálise há uma divisão entre saber e verdade. Não só há esta divisão para o sujeito como ela, a psicanálise, coloca em marcha este processo de divisão. Se como aponta Lacan é na psicanálise que podemos encontrar de forma extremamente clara a degradação do saber em relação à verdade, é também em psicanálise que a relação destas duas miríades das reflexões filosóficas não será reduzida na sobreposição de uma em relação à outra ou em uma definitiva separação das duas. Lacan (1966a/1998) irá ilustrar esta divisão através de um modelo topológico: a banda de Möbius, o que podemos encarar como um modelo único e particular de divisão e sobreposição. Se nos determos em um ponto na banda, claramente há uma divisão entre os dois lados, mas ao percorrer a superfície percebemos que só há um lado. Como, então, esta divisão entre saber e verdade é experimentada pelo sujeito?

Freud em sua obra não simplificou o saber apenas à certas exigências de coerência e sentido, ele foi além de pressupor meramente um saber consciente, de uma racionalidade mapeável, analisável, inscritível. A verdade no qual ele obstinadamente coloca no lugar do ideal da ciência, em sua prática não é encarada de forma reducionista em meros enunciados passíveis de serem elaborados, teorizados ou ditos, ela não serve apenas para emprestar certas virtudes ao conhecimento, ela é experimentada na análise, mas isso ele só irá notar ao longo de sua experiência enquanto analista, como veremos. E se tratando de experiência, esta divisão entre saber e verdade coloca outras implicações para o sujeito: Como o sujeito reconhece a verdade que lhe diz respeito? Como ele experimenta a dúvida no pensamento sobre um saber qualquer? Qual é a verdade do sujeito? Quais os efeitos no sujeito daquilo que dele ele não sabe?

Freud entende já na *Interpretação dos sonhos* que no inconsciente não há contradição, ou seja, aqui podemos tirar como consequência que não se trata de um verdadeiro ou de um falso no inconsciente, e isso irá implicar o sujeito de tal forma que Freud escuta certos ruídos nas falas de seus pacientes que lhe faz pensar nesta relação que o sujeito tem com a verdade de uma outra forma, o sujeito experimenta a verdade de forma distinta daquela que se pretende idealizar na razão humana.

De antemão podemos pressupor uma concepção de verdade subjetivista em psicanálise, mas não é isso que este trabalho pretende sustentar, pelo contrário, a questão da verdade em psicanálise, principalmente na obra freudiana, parte de um lugar mais além destas definições

filosóficas a respeito de um determinado princípio que rege ou não determinada teoria. Muito mais do que relativizar uma verdade universal a psicanálise também não deixa de ser pragmática nem mesmo dogmática em certos aspectos de sua teoria e prática. Para não cair em um reducionismo daquilo que possa ser uma verdade do sujeito, o presente trabalho visa problematizar esta verdade em psicanálise. Mais do que um caráter de veracidade ou falsidade a psicanálise acentua o aspecto ficcional da estrutura da verdade para o sujeito, o efeito que se cria a partir da própria relação do sujeito com a linguagem enquanto um ser falante.

A descoberta do inconsciente revela o quanto o saber é incompleto, demonstrando uma impossibilidade por parte do sujeito de ter um saber sem lacunas, falhas, e isso diz respeito essencialmente sobre o saber de si. Não foi a psicanálise que descobriu os limites do saber, mas desde que surgiu esta noção do eu parece ter sido ela quem fez retornar este “não saber” que foi recalçado para de certa forma fazer surgir esta noção impregnada do eu, que sabe, e que é senhor em sua própria casa. Nas palavras de Lacan “o inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu” (1954-55/2010, p.17) e é justamente fora deste meio que algo se expressa como sujeito “o mais não reconhecido no campo do eu” (ibid.).

Podemos nos referir a uma citação esclarecedora a respeito da convicção que podemos ter em relação a psicanálise, frente ao debate sobre sua cientificidade, que permanentemente duvida de seu método e de seus achados teóricos. Sándor Ferenczi abre um de seus textos de forma belíssima, tratando de como a convicção em psicanálise também não vem de forma consistente apenas através de um desejo ou uma vontade de acreditar neste campo e em suas interpretações, ele fala isso não apenas aos que se pretendem estudar a teoria, mas essencialmente para os pacientes que se submetem ao tratamento, eles também não estão livres desta dúvida, sabemos que existe um grande obstáculo também na análise, a resistência. Dito isso, ele afirma ser necessário ter experimentado a psicanálise, seu método, suas interpretações, na própria carne:

As interpretações analíticas, mesmo que pareçam cativantes e notáveis, não poderão levar à *convicção* somente por meio do material psíquico suscitado pela associação livre, mesmo que o paciente o deseje e se esforce nesse sentido. Tal convicção não implica a impressão do caráter indiscutível, exclusivo da verdade. Tudo se passa como se a reflexão lógica, a compreensão intelectual não permitissem chegar, por si sós, a uma verdadeira convicção. É preciso ter tido uma vivência afetiva, ter experimentado na *própria carne*, para atingir um grau de certeza que mereça o nome de ‘convicção’. Assim, o médico [ou o cientista, o filósofo] que só estudou a psicanálise nos livros, sem se ter submetido pessoalmente a uma análise profunda nem adquirido a experiência prática junta dos pacientes, dificilmente poderá estar convencido da correção dos resultados da análise. Pode conceder-lhes um certo crédito, ao ponto de se avizinhar, às vezes, da convicção, mas a dúvida recalçada subsiste em segundo plano. (FERENCZI, 1991, p.185, *grifos nossos*).

A resposta para tal problema é a transferência entre analista e analisando segundo o autor. Há algo impossível de ser transmitido pela via do intelecto, da teoria, do saber consciente. É isto que faz a psicanálise ter problemas por exemplo em responder à pergunta de como se faz um analista. Se é no divã e não na leitura somente dos textos de Freud é justamente por causa de algo que não se transmite ali, pela via do intelecto e que é necessário ser experimentado na carne. Há uma verdade aí que não se é reconhecida pela via do saber, e se for é sempre uma meia verdade, pois o saber não pode recobrir tudo, e a psicanálise leva em conta esta verdade que não pode ser toda recoberta.

1.2 O saber e a sexualidade

Há o inconsciente e isto sabemos em decorrência do trabalho de Freud, um trabalho de pesquisa, uma investigação por respostas referentes as perguntas que seu ofício lhe suscitava. Uma busca por explicações causais que lhe trouxessem uma compreensão sobre os fenômenos observados por ele em sua clínica.

A psicanálise surge então derivada de uma busca, muito particular, pelo saber, mas o que Freud encontra é algo incongruente ao saber que se espera encontrar em uma pesquisa, o que ele encontra é um tipo de não saber, uma lacuna naquilo que o sujeito sabe de si e de seu sintoma, é um não-saber no centro de seus questionamentos, o que se transforma em seu objeto de elaboração teórica, o inconsciente. Mas a incongruência não termina por aí, o inconsciente também não deixa de ser ele mesmo um saber, um não-saber que tem efeitos, um outro tipo de saber, um saber antinômico, inconciliável com as estruturas do conhecimento e da própria consciência. Mas é um saber, e é isto que Lacan nos diz: “o que Freud sustenta como o inconsciente supõe sempre um saber, e um saber falado. O inconsciente é inteiramente redutível a um saber” (LACAN, 1975-76/2007, p.127).

Assim, ao tratar sobre o inconsciente, *Unbewusste*, aquilo que é “não-sabido”, tudo o que diz respeito ao saber em psicanálise será tratado tendo como ponto de referência os efeitos deste não saber no sujeito. A forma como o sujeito se relaciona com seu saber, seja ele inconsciente ou consciente, seja ele sabível ou recalado, é o que irá determiná-lo em suas relações e posições ao longo da vida, pois o saber trabalha o sujeito e é trabalhado por ele

(DINIZ, 2006). Talvez essa seja a grande diferenciação que a psicanálise faz e pode fazer a respeito do saber sobre o sujeito enquanto uma teoria que fala sobre o humano, o sujeito não pode ser apreendido como um objeto isolado do próprio processo de construção de um saber, como um objeto a ser apreendido naquilo que podemos saber sobre ele, o sujeito transcende as características de um objeto passível de ser conhecido, sabido. O sujeito irá se relacionar com o saber então de maneira decisiva, estruturante, não apenas pelos aspectos objetivos do saber, por uma via intelectual, que vise ao conhecimento, mas também pelos efeitos do saber enquanto inconsciente.

Há alguns trabalhos no qual podemos nos debruçar que de forma passageira tratam da questão do saber, são neles que Freud irá trabalhar a ideia de um não saber e de uma vinculação entre o saber e a sexualidade. São os *Estudos sobre a histeria*, uma pequena passagem dos Três ensaios, o caso do pequeno Hans e o texto sobre Leonardo da Vinci.

1.1.1. O saber e a histeria

É nos *Estudos sobre a histeria* que irá ocorrer a primeira problemática em relação ao saber na obra de Freud (TEIXEIRA & MEDEIROS, 2015). Trabalho feito em conjunto com Breuer e que segundo Freud seria impossível determinar a sua contribuição a este texto, sendo ele muito mais um “produto intelectual de Breuer” (FREUD, 1925/2011, p.95) do que dele próprio, será tido por muitos como ponto de partida da psicanálise, e no prefácio à segunda edição Freud reconhece nesta obra aquilo que seria os primeiros passos de uma longa jornada. Também é a primeira ocorrência na obra freudiana do verbo *verdrängen* (FREUD & BREUER, 1893-1895/2016, p.29). O termo aparece para tratar de uma certa intenção do doente em esquecer alguma coisa ou acontecimento relativo à algum trauma¹. O que será melhor formulado após a apresentação dos casos clínicos, pois o que Freud começa a demonstrar de comum nos casos é o fato das pacientes não saberem ou não lembrarem o evento ocasionador dos sintomas, por isso a formulação da ideia de que elas sofreriam de reminiscências (ibid.). Ou seja, um conteúdo afastado da consciência, fora do campo de conhecimento, do saber consciente, exerce influência sobre o sujeito, culminando na formação de seus sintomas. Isso

¹ O recalque será elaborado por Freud de certa maneira que funcionará como um mecanismo que instaura uma verdadeira separação entre saber e verdade, entre representante psíquico e montante de afeto, o que será mais bem demonstrado durante as investigações de Freud sobre a histeria.

devido ao mecanismo do recalque, recalque e sintoma, um não-saber que causa o sujeito e uma verdade desvinculada de seu sentido e de sua compreensão, enigmática.

Como iremos ver melhor no próximo capítulo, Freud se entusiasma com a clínica de Charcot, vislumbra seu potencial para elucidar sua curiosidade a respeito daquilo que na histeria era “inexplicado”, pela falta de uma origem somática e pelas demonstrações de Charcot de não ser um “fingimento”, mesmo sendo possível a sua recriação sintomática através do método hipnótico. A psicanálise surge ao procurar na fala das pacientes histéricas uma causalidade para seus sintomas, um sentido, o ponto de surgimento, uma conexão causal, e logo no primeiro parágrafo dos *Estudos* essa tarefa se apresenta com certa dificuldade “em parte porque muitas vezes se trata de vivências cuja discussão é desagradável para os doentes, mas sobretudo porque eles realmente não se lembram, e muitas vezes não fazem ideia da conexão causal entre o evento desencadeador e o fenômeno patológico” (ibid., p.19).

Diante da dificuldade de trazer à consciência a lembrança das vivências do paciente o método utilizado era o da hipnose. Também utilizada por Charcot, mas para outros fins. Breuer e Freud pretendiam curar a histeria com este novo método “catártico”. Fazendo retornar as lembranças através da hipnose as pacientes poderiam “ab-reagir” ao trauma vivenciado no passado.

Freud se depara com outra dificuldade em particular: não conseguia hipnotizar com facilidade os pacientes. Mas é neste ponto em que ele se posiciona em favor do saber inconsciente, no sentido de que a hipnose era apenas uma ferramenta que facilitava o acesso à um saber que já estava lá: “decidi partir do pressuposto de que minha paciente também *sabia tudo* que de algum modo tivesse significado patogênico e que se tratava apenas de forçá-la a comunicá-lo” (ibid., p.160, *grifos nossos*). Segundo ele, sem a hipnose ele conseguia ter noção dos motivos que ocasionaram o “esquecimento” e que eles eram frequentemente intencionais e sua eficácia era apenas aparentemente bem-sucedida, o que possibilitava o seu retorno.

Ele então chega, depois de estudar alguns casos e fazer suas investigações, à seguinte conclusão: “os acontecimentos importantes do ponto de vista patogênico [...] são fielmente conservados pela memória, mesmo quando parecem esquecidos, quando falta ao doente a capacidade de recordá-los” (ibid., p.163). Ou seja, o paciente sabe, mesmo supondo não saber. Toda a teoria neste ponto de sua trajetória está diretamente ligada à memória e ao recordar, não à toa os autores concluem que as histéricas sofrem de reminiscências. O saber aqui também está ligado as lembranças do doente a respeito de seu adoecimento, sua falta de lembranças é encarada como um não querer saber.

Podemos pontuar um caso específico relatado nos *Estudos* no qual Freud descreve um estado particular em que sabemos e não sabemos ao mesmo tempo de acordo com uma fala de sua paciente. O caso é o de Lucy R. uma mulher de 30 anos que era preceptora na casa de uma família dos arredores de Viena, que ao apresentar um quadro de “rinite supurativa crônica”, tinha perdido completamente a capacidade olfativa, mas era “perseguida” por um forte cheiro de “torta queimada”. Segundo Freud ela também se sentia deprimida, cansada, com falta de apetite e a cabeça pesada. Chamadas por Freud de “sensações subjetivas do olfato”, essas alucinações que aconteciam com certa frequência foram interpretadas como sendo um sintoma histérico permanente. Freud não consegue utilizar o método da hipnose na paciente, procura uma outra saída se utilizando da pressão na testa, fazendo então a análise com a paciente o tempo todo em estado de vigília.

Tendo como ponto de partida o sintoma olfativo Freud questiona a paciente a respeito do surgimento do cheiro de torta queimada, ela detalha então que tinha ocorrido há dois meses, quando recebeu uma carta de sua mãe e as crianças de que tomava conta ao verem a carta tomaram-na de sua mão para impedi-la de abrir pois possivelmente era uma carta para seu aniversário que estava por vir, as crianças brincavam e ela ficou muito encantada, mas logo sentiu um cheiro muito forte, tinham esquecido a torta cozinhando. Há um conflito de afetos nesta recordação, pois o que Freud consegue verificar é que a paciente tinha a intenção de viajar para ver a mãe, mas lhe afligia abandonar aquelas crianças. O motivo era uma intriga entre as funcionárias da casa, o que lhe fez entregar uma carta de demissão, e por isso estava neste período de suspensão pois iria deixar a casa. Mas há um porém, no leito de morte da mãe das crianças Lucy R. tinha prometido cuidar das crianças com todas as suas forças, assim estava quebrando esta promessa. A cena diz respeito então a uma vivência de afetos contraditórios, que durante a brincadeira com as crianças e a carta da mãe, fizeram ela lembrar os motivos de sua decisão e de sua promessa, mas o cheiro da torta conseguiu superar sua perda do olfato de fundamento orgânico.

Mas Freud não se dá por satisfeito: “tudo parecia bastante plausível, mas algo me faltava” (ibid., p.168). Ele procurava o motivo que levava este conflito a uma histeria, “por que tudo isso não permaneceu no terreno da vida psíquica normal?” (ibid.). Por que isso levou à uma conversão? “Pela análise de casos semelhantes, eu já sabia que, para a aquisição de uma histeria, uma condição psíquica é indispensável, a saber, que uma ideia seja intencionalmente

[recalcada]² da consciência e excluída da elaboração associativa” (ibid., p.168-169). Assim, com a hipótese de que existia um recalque em vigor e que o motivo para tal era uma sensação de desprazer, uma “incompatibilidade da ideia a ser [recalcada] com a massa de ideias dominante no Eu” (ibid.) Freud sustenta que havia algo que Lucy R. deixava ainda obscuro, em suas palavras “se empenhava em esquecer” (ibid.).

É neste ponto que Freud comunica sua interpretação à paciente, ele demonstra no texto claramente sua coragem ao fazer tal coisa, pois ainda não existia aquilo que viria a ser o que é a psicanálise, ou seja, ele estava nas vias de descobrir os efeitos da interpretação. Ele então diz: “Não acredito que essas sejam todas as razões para seu sentimento em relação às duas crianças; antes presumo que esteja apaixonada por seu patrão, o diretor, talvez sem se dar conta disso você mesma, e que alimente em si a esperança de ocupar efetivamente o lugar da mãe” (ibid., p.169-170). A resposta então da paciente é de confirmação diante da interpretação feita por Freud, e mais, diz: “não o sabia de fato, ou melhor, *não queria sabê-lo*, queria tirar isso da minha cabeça, nunca mais pensar a respeito; creio, aliás, tê-lo conseguido nesses últimos tempos” (ibid., *grifos nossos*). Em nota de rodapé Freud ressalta que esta seria a melhor descrição de um estado singular em que o sujeito sabe e não sabe ao mesmo tempo. A interpretação feita por Freud não dá fim aos sintomas, mas abre um novo percurso de análise fazendo surgir novas lembranças ligadas ao patrão, que posteriormente ajudaram a dar fim aos sintomas.

A descrição da paciente e todo o mecanismo envolvendo a formação de seu sintoma fazem Freud se deparar com um inconsciente que é da ordem de um não querer saber, e este estado de saber e não saber ao mesmo tempo surge bem delineado pela paciente, em seu comentário Freud diz que “só podemos compreendê-lo quando nós mesmos já nos achamos nesse estado” (ibid., p.170).

Outro relato que faz parte desta obra e que podemos tirar algum proveito relativo ao saber é o caso da Srta. Elisabeth Von R. Ao relatar o caso desta paciente ele afirma novamente sua insatisfação diante da fala da paciente sobre o surgimento de seus sintomas, isso porque a história contada pela paciente não elucidava a causa da doença. Segundo ele os médicos se contentavam com a simples resposta de que uma paciente com aqueles sintomas era mais uma histórica por constituição. Ele deixa claro que as perguntas que ele gostaria de ter respostas tinham uma certa formulação que escapava àquilo que era habitual entre os médicos da época

² No original a palavra utilizada é *verdrängt*, na versão consultada o tradutor opta por traduzir o termo para “afastada”, levando em consideração os caminhos teóricos que o termo terá na obra freudiana optamos por traduzir por “recalcada”.

(FREUD & BREUER, 1893-1895/2016). Assim, diante do primeiro relato de sua paciente Freud não encontra nada, mas ele insiste em sua aposta de que havia ainda mais para saber, “pois tinha a segura expectativa de que, das camadas mais profundas da consciência, obteríamos a compreensão tanto para a causação como para a determinação dos sintomas histéricos” (ibid., p.208).

Elisabeth Von R. chega encaminhada por um colega e relata que há mais de dois anos sentia dores nas pernas. A paciente tinha passado por um período conturbado em sua vida, de algumas perdas e sofrimentos, perdera o pai e a irmã e a mãe precisou fazer uma operação complicada nos olhos, e em todas as situações a paciente esteve presente nos cuidados com os familiares. Segundo o próprio Freud foi um de seus trabalhos mais árduos, a “primeira análise completa de uma histeria” (ibid., p.200) por ele empreendida. Freud retira desta análise muitas consequências para a sua compreensão e interpretação dos sintomas histéricos. É o primeiro caso em que ele relata detalhadamente o mecanismo da resistência. E podemos acompanhar Freud em sua descoberta ao ver como ele supõe um outro saber que a histérica lhe insistia em velar.

O primeiro surgimento dos sintomas histéricos foi durante os cuidados com o pai doente, uma dor na coxa direita. Segundo a análise há um conflito nesta ocasião entre um grupo de ideias correspondentes aos seus deveres de cuidado com o pai e seus interesses eróticos por um rapaz que estava enamorada. Segundo Freud devido as suas autorrecriminações optou pelo primeiro e devido a isso criou-se a dor histérica. A conversão histérica seria então consequência do processo de recalque da ideia erótica, retirando-a da consciência, o afeto ligado a tal ideia seria convertido em dores somáticas, o lugar da dor era o mesmo onde o pai repousava suas pernas enquanto ela fazia seu curativo. Mas muitas coisas ficaram ainda muito enigmáticas na história relatada pela paciente, Freud supõe mais uma vez que há ainda mais a si saber a respeito da gênese dos sintomas histéricos, da noção de defesa e a respeito da “formação de um grupo psíquico separado mediante o ato de vontade que leva à defesa” (ibid. p.226).

Assim, a paciente tinha de fato melhorado, no entanto as dores voltavam de tempos em tempos. A certeza de Freud em suas hipóteses teóricas sobre seu método era tão nítida que a conclusão que ele tirava era a de que “o imperfeito sucesso terapêutico correspondia à análise incompleta”. Freud de certa forma sente falta de um saber, isso claramente provoca sua ânsia por investigar mais as possibilidades de seu método, faz-lhe querer escutar mais sua paciente, fazendo com que ela fale cada vez mais.

O que surge desta nova interrogação de Freud à paciente é um material que já tinha aparecido antes referente à irmã e ao cunhado. A irmã estava doente por causa de sua segunda gravidez, ela veio a falecer por causa desta gestação, mas o que surge como novo neste relato é a afeição por parte de Elisabeth em direção ao seu cunhado. Em relação a isso Freud descreve que a paciente tinha uma personalidade forte e muito independente, se dedicando quase que exclusivamente a família e não se preocupando em estabelecer um matrimônio. Mas a paciente começa a relatar situações que lhe fazem se dar conta de seu interesse pelo cunhado. Até que Freud interpreta sua paralisia nas pernas da seguinte maneira:

no momento de horrível certeza de que a irmã amada havia morrido sem se despedir delas, sem ter seus últimos dias confortados pelos seus cuidados – no mesmo momento, um outro pensamento atravessara de súbito o cérebro de Elisabeth, um outro pensamento que agora, incontestavelmente, de novo se apresenta, o pensamento que, como um raio fulgurante, disparou através da escuridão: ‘agora ele está livre outra vez e posso me tornar sua mulher (ibid., p.225).

Neste ponto de sua obra Freud se refere à separação entre grupos de ideias, e que as resistências se opõem a certos pensamentos intragáveis “impelia para fora da associação” ideias e cenas que possuíam certo efeito traumático. Freud não se refere a nenhuma divisão entre saber e verdade, mas sua descrição nesta obra do mecanismo do recalque e dos fenômenos que deflagram a resistência nos fazem nos deparar com uma descrição nítida de uma separação entre uma ideia e seu montante de afeto, entre um saber, um conhecimento e um desejo, entre um sentido e o seu sintoma.

A paciente chega ao seu consultório com o grupo de ideias relativo à sua afeição pelo cunhado separada de seu conhecimento, de sua consciência. Ao vir à consciência esta interpretação Freud se depara com o efeito devastador da “readmissão da ideia recalçada”. A paciente ao ouvir a interpretação de Freud grita, reclama de enormes dores e rejeita veementemente a explicação. O recalque é uma defesa, diante de um saber insuportável.

Em sua análise crítica do caso Freud detalha como o sentimento que a paciente tinha pelo cunhado “existia em sua consciência à maneira de um corpo estranho, sem entrar em relação com o resto de sua vida ideativa” (ibid., p.238), para ele isso demonstrava aquele estado já mencionado no caso de Lucy R.:

esse estado de simultaneamente saber e não saber, o estado característico de um grupo psíquico apartado. Outra coisa não queremos dizer, ao afirmar que essa inclinação não lhe era ‘claramente consciente’; não queremos dizer que se trata de uma qualidade inferior ou um grau menor de consciência, mas sim de uma separação entre o livre trânsito associativo de pensamentos e o conteúdo ideativo restante (FREUD & BREUER, 1893-1895/2016, p.238).

Freud então situa a histeria através do mecanismo de recalque que irá afastar uma ideia intolerável que desperta a defesa. Sua concepção do próprio tratamento demonstra a associação entre o saber e tomada de consciência e o não-saber como desconhecido (TEIXEIRA & MEDEIROS, 2015), o saber então está vinculado com o recordar e o não-saber com o ato de esquecer, de apartar da consciência certo grupo de ideias, mas o montante de afeto ligados a elas fica livre, não é recalçado, resta algo que será convertido em sintoma histérico, ou seja, a histeria sente na própria carne sua verdade, ou pelo menos a verdade sobre seu sofrimento, mas completamente desvinculado de um saber, de um conhecimento sobre tal. Freud conclui então que “o não saber dos histéricos era pois, em verdade, um mais ou menos consciente não querer saber” (FREUD & BREUER, 1893-1895/2016, p.379).

Segundo Teixeira e Medeiros (2015) este saber articulado com o esquecer e a memória será apresentado por Freud em seus ensaios entre 1898 à 1905. E o que podemos ressaltar nesta abordagem do saber por parte de Freud é que o não-saber é o que se esquece, aquilo que se quer esquecer por seu caráter sexual e por isso mesmo traumático, e isso fica bem claro pelo conteúdo dos esquecimentos das pacientes histéricas. Mas essa relação entre o saber e o sexual será ainda mais explorada por Freud, como veremos.

As autoras citam diversas passagens de textos deste período entre 1898 à 1905 como *O mecanismo psíquico do esquecimento* (1898), *Lembranças encobridoras* (1899), *Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901) e *Fragmento da análise de um caso de histeria* (1905[1901]). Para elas há uma mudança no tratamento que Freud faz do saber em uma passagem dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), elas se referem ao trecho que trata sobre as pesquisas sexuais infantis, que é na verdade acrescentado aos *Três ensaios* apenas em 1915, mas sua elaboração teórica é a mesma daquela feita por Freud no período em que tomou conhecimento do caso do pequeno Hans, que veio ser publicado em 1909. O caso faz Freud investigar as relações que o impulso de saber teria com o próprio desencadear da sexualidade infantil. Ele chega a publicar neste período textos que tratam sobre o tema como *O esclarecimento sexual das crianças* (1907) e *Sobre as teorias sexuais infantis* (1908). Esse último texto é justamente o trecho dos *Três ensaios* acrescentado em 1915. Podemos então localizar no pequeno Hans o surgimento de uma outra pesquisa por parte de Freud a respeito do saber, que seria o seu caráter indissociável com as pesquisas sexuais infantis, isto é, com a sexualidade.

1.1.2 O pequeno Hans e as pesquisas sexuais

O pequeno Hans abre novas perspectivas para à até então nova técnica que Freud estava colocando em prática. A primeira criança a ser analisada (em condições muito particulares devido ao contexto do caso) pela psicanálise. Para a nossa pesquisa, como já foi dito anteriormente, é com este caso que Freud irá constatar uma relação intrincada do saber com a sexualidade desde a tenra infância. Seria difícil de medir as consequências do impacto que esta elaboração terá para a teoria psicanalítica, pois se o saber recalcado das históricas tinha em seu conteúdo uma questão sexual, aqui vemos o saber como fruto da própria sexualidade.

É neste ponto de sua obra que Freud conclui que “ânsia de saber e curiosidade sexual são inseparáveis, ao que parece” (FREUD, 1909/2015, p.129). No texto *Sobre as teorias sexuais infantis* Freud observa que o impulso ao saber não se manifesta de forma espontânea, a pulsão de saber não é derivada de uma “inata necessidade de causalidade” (FREUD, 1908/2015, p.394), ela está atrelada à sexualidade, mas não se vincula apenas a ela, “sua ação corresponde, por um lado, a uma forma sublimada de apoderamento, e, por outro lado, ele trabalha com a energia do prazer de olhar” (FREUD, 1905/2016, p.103), o fato da sexualidade ser fator particularmente significativo é por estar relacionado diretamente ao seu surgimento, ou seja, os problemas sexuais despertam esta pulsão. O que Freud nota é que o sexual então aparece para a criança de maneira enigmática, e isto desperta uma produção psíquica de teorias no intuito de dar conta deste não-saber, Freud emprega o termo “teorias”, mas outra produção intelectual ligada à curiosidade sexual, à esta falta de um saber sexual, é a fantasia, outra produção intelectual que é fruto de uma ligação entre o impulso de saber e a sexualidade.

A partir do que Freud teoriza sobre o surgimento da pulsão de saber, do interesse da criança pela pesquisa, sua curiosidade e sua elaboração de teorias sobre a sexualidade podemos constatar que “sexualidade e saber estão originalmente e intimamente ligados para o sujeito” (DINIZ, 2006). O autor é claro em sua observação, a questão do saber para o sujeito “se trata de uma simultaneidade entre o florescimento da vida sexual e o início da vida intelectual” (BRITO, 2007, p.52).

O saber então em psicanálise, no que diz respeito ao sujeito, está vinculado à sexualidade, ao sexual. Não é apenas no caso do pequeno Hans que este vínculo se apresenta claramente, Freud retira suas conclusões a partir das atividades das crianças, daquilo que ele

escuta dos neuróticos sobre o que eles lembram conscientemente da infância e das construções inconscientes derivadas da psicanálise com neuróticos.

Há um trabalho de pesquisa que nos demonstra claramente este vínculo entre o saber e o sexual se desdobrando na infância é um trabalho sobre a inibição intelectual em crianças que estão no período de alfabetização, ou seja, na entrada do mundo da linguagem escrita. Este trabalho escrito por Santiago (2005) demonstra através de casos particulares e por uma crítica à teorias vigentes no tratamento das dificuldades de aprendizagem escolar dois pontos que dizem respeito ao saber e ao sujeito. Primeiro como o sujeito é apagado em suas particularidades no tratamento dado a ele pelo saber pedagógico, psicológico e médico, através de um discurso cientificista que culmina na segregação; e segundo como há uma dificuldade, que não é por acaso, do sujeito com o saber, como as questões de um outro saber, aquele inconsciente, interferem diretamente na aquisição do saber pela via cognitiva.

Através de alguns casos de crianças que são diagnosticadas com alguma dificuldade de aprendizagem, seja na matemática ou na gramática, a autora nos demonstra que ao serem submetidas a um tratamento psicanalítico revelaram claramente um impasse relativo ao saber sexual, o que inibia o desenvolvimento escolar. Assim é notado como as questões edipianas do sujeito estão imbricadas em seu saber, se misturando à ele, pois aquilo que determina a consciência e o que move o sujeito ao impulso de saber está ligado às pulsões, ao sexual, e este em psicanálise é da ordem do traumático, de uma falta. As crianças se deparam com uma falta de inscrição do sexo, ou seja, há um furo no saber e no sexual, há um impossível de saber e “a formulação de um *furo no saber* nos permite afirmar haver uma relação do saber com a sexualidade. Outra indicação dessa relação estaria no surgimento do interesse por tal saber” (BRITO, 2007, p.51).

Voltando ao texto freudiano, há um saldo das teorias sexuais infantis para as fantasias neuróticas, surgindo “a crença fantasística na onipresença do pênis nos dois sexos, a mais importante e universal teoria sexual infantil, assim como a expressão ‘ameaça de castração’” (JORGE, 2010, p.53). Mas como Jorge (ibid.) nota no texto, Freud em nenhum momento se utiliza da palavra fantasia para se referir as teorias infantis, “embora fique patente que é das fantasias que está tratando” (ibid., p.54). Mas o que podemos extrair como uma conclusão teórica desta produção fantasística da criança, que irá fazer parte de sua fantasia neurótica é que há uma necessidade de a criança criar teorias, fantasias, sobre o sexual por lhe faltar o “saber instintivo sobre o sexo” (ibid.).

Outra significativa elaboração de Freud sobre o saber está em um ensaio escrito sobre Leonardo da Vinci (FREUD, 1910/2013). Figura excepcional, Freud investiga sobre sua ânsia de saber a partir de uma lembrança relatada por Leonardo referente a sua infância. Ele procura em determinado momento do trabalho investigar os caminhos por onde a ânsia de saber das crianças podem percorrer, vinculado a isso ele estabelece que a intensidade de muitas pulsões relativas ao cotidiano das pessoas, nas atividades profissionais, está vinculada ao reforço de energias pulsionais originalmente sexuais, se inclui nisso o próprio ato de pesquisa, o trabalho de um pesquisador. Chamando então de pulsão de pesquisa (*Forschertriebes*) ele encontra três destinos diferentes para ela: inibição neurótica (o trabalho de Santiago [2005] é testemunha deste destino); ruminação compulsiva; e a sublimação, o caso de Leonardo será sustentado por Freud como um exemplo deste último destino.

São estes os caminhos que a ânsia de saber infantil podem se destinar: na primeira ela se junta ao destino da sexualidade, tendo sua energia libidinal inibida, fazendo com que a vida intelectual talvez se limite por toda a vida; já no segundo destino o ímpeto intelectual, por sua força, é capaz de superar o recalque sexual que lhe atinge, assim “a pesquisa sexual suprimida retorna do inconsciente como ruminação compulsiva”, como a fonte da ânsia de saber infantil está banhada em sua sexualidade este retorno do ímpeto intelectual consegue, por se tratar de uma pesquisa sexual, “tingir as operações intelectuais com o prazer e a angústia dos processos sexuais propriamente ditos [...] mas o caráter interminável da pesquisa infantil se repete igualmente no fato de que esse ruminar não tem fim” (FREUD, 1910/2013, p.139), não tem fim pois a satisfação sexual é impossível de ser saciada e porque falta a inscrição de um saber sexual; o terceiro destino, a sublimação, escapa tanto ao primeiro destino, a inibição, como também à compulsão neurótica ao pensamento pois “a libido se furta ao destino do recalque, ao sublimar-se em ânsia de saber desde o início e juntar-se a vigorosa pulsão de pesquisa reforçando-a”(ibid., p.140).

Com todos esses pontos levantados referentes a como o sujeito se relaciona com o saber em sua constituição, o que resta ao psicanalista, seja na psicanálise em intensão ou na psicanálise em extensão, é sempre levar em conta na construção de seu próprio saber, ou seja, em sua pesquisa, enquanto particular em cada análise o fato de o saber inconsciente ser um não-saber com efeitos decisivos para o sujeito em sua estrutura e além disso possuir suas peculiaridades relativas ao sexual. A psicanálise então não pode ter em seu horizonte uma condução da análise que vise a um ideal pedagógico por exemplo, ou seja, que vise à uma educação da pulsão, pois isto seria negar as implicações daquilo que do saber é da ordem do

sexual, a elaboração do sujeito sobre suas próprias queixas não se dá de forma intelectualizada. Não atoa como já dito aqui a formação psicanalítica não passa apenas pela leitura teórica, pois o saber inconsciente é de outra ordem, ele possui suas ligações com a própria sexualidade, e que ambos, tanto saber quanto sexualidade, por estarem vinculados inconscientemente, são furados, possuem uma falta, ou são faltosos, e é considerando o furo tanto no saber quanto na sexualidade que a psicanálise se encontra em um outro lugar.

1.2 A verdade e a realidade

Não há como desvencilhar a posição de Freud diante dos dilemas do conhecimento e da verdade do mundo de sua posição na clínica. Verdadeira demonstração do que de fato é o empreendimento de uma busca por um saber e por uma verdade, mas não qualquer saber e muito menos qualquer verdade. Sua precisão aos detalhes da fala dos pacientes, suas interpretações, seu anseio para que o paciente pudesse falar livremente sem amarras nas escolhas das palavras, tarefa essa impossível, mas que faz revelar a peculiaridade daquilo que Freud procurava proporcionar com um pedido aparentemente simples de que o sujeito se dispusesse a falar. O que Freud procurava era a própria verdade do sujeito, e para isso era preciso ultrapassar este saber consciente que a psicanálise demonstra ser um verdadeiro obstáculo para a irrupção de um saber que é outro.

Podemos ver que a questão do saber na obra freudiana inaugura seus questionamentos a respeito do inconsciente e irá coadunar-se com a sexualidade, mas não é possível ver aí uma formulação conceitual do saber, talvez se tratarmos do inconsciente enquanto um saber negativo, isso se apresente com outras perspectivas. Há de fato diferenças consideráveis entre o saber consciente e o saber inconsciente e as considerações de Freud a respeito do saber iram sempre implicar o sujeito e a sua própria relação com este saber, relação esta imbricada, isto é, o saber trabalha e é trabalhado pelo sujeito.

Cabe agora encontrar na obra de Freud o percurso da ideia de verdade, após algumas leituras bibliográficas e pesquisas podemos pontuar alguns textos no qual Freud fala sobre a verdade, algumas de forma apenas a mencioná-la outras reivindicando seu estatuto ao inconsciente.

Em uma perspectiva ampla e teórica a verdade é muito cara à Freud, no próximo capítulo será mais bem trabalhado a questão de sua epistemologia própria, onde podemos ver em seu percurso como lhe era difícil barganhar com o saber afim de apreender uma verdade que estava para além das ferramentas conceituais que a razão consciente poderia lhe proporcionar diante desta outra cena que é o inconsciente. Freud tinha um programa de pesquisa, isso é muito claro, ele visa ao conhecimento, e um conhecimento que tenha como correspondência a verdade, mas ele nota o impacto que o inconsciente poderia trazer para esta relação entre saber e verdade, há momentos em que ele trata disto do ponto de vista da epistemologia, mas em sua obra o problema da verdade aparece principalmente no que diz respeito a como o sujeito irá se ver diante de uma verdade disjunta de um saber consciente sobre ela. Podemos ver isso claramente nos primeiros casos das pacientes histéricas, se tratando do saber que elas não sabiam, a referência é a verdade de seu adoecimento, mesmo que isso não fique dito explicitamente por Freud.

Quando ele, em sua obra, se referir explicitamente a verdade, podemos perceber que por um lado ele irá afirmar que há uma verdade no inconsciente e por outro ele se vera diante do problema da realidade, e ele trata isto tanto através da fantasia quanto da concepção de uma verdade histórica, mas o problema que sua clínica irá trazer para a discussão entre verdade e realidade será tão fértil que gerará frutos não só em sua obra, mas também contribuições importantíssimas no ensino de Lacan.

1.2.2 O homem dos lobos e o problema entre realidade e verdade

Há um caso publicado por Freud que dentro de todas as suas questões e seus dilemas teóricos e clínicos (que não são poucos) é levantado um tema muito rico no que diz respeito ao problema da verdade e suas relações com a realidade. É o caso de Sergei Pankejeff, apelidado por Freud de *Homem dos lobos*, por causa de sua fobia pelo animal em questão, ocasionada por um sonho angustiante com uma arvore repleta de lobos brancos. Um dos casos mais primorosos e problemáticos de sua clínica, o último grande caso a ser publicado em sua obra, que será retomado por ele até o final de sua vida, é o que mais testemunha o problema da verdade e suas conexões com a realidade. Além disso, nele encontramos todas as grandes elaborações teóricas típicas da obra freudiana, o complexo de castração, a posição totêmica do pai, a sublimação na

religião, os problemas relativos à fase pré-genital e tudo isso imbuído de aspectos relativos à sexualidade.

Sergei foi um desafio para os psiquiatras de sua época, um desafio para as pretensões diagnósticas e seu tratamento. Psiquiatras como Emil Kraepelin e Theodor Ziehen teriam desistido deste curioso caso (GAY, 2012). O homem dos lobos abre de forma clara a problemática da querela dos diagnósticos, o que aqui podemos interpretar como uma relação muito desconexa do saber elaborado a partir de certas exigências de coerências para fundamentar um diagnóstico (seja ele derivado da nosologia psiquiátrica ou até mesmo dos parâmetros psicanalíticos de diagnose) com a complexidade do fenômeno clínico que se apresenta na realidade, na experiência da clínica e da própria vivência do sujeito com seus sintomas. Há discordâncias entre os analistas que se debruçaram sobre o caso, o paciente ao longo de sua vida passou por outros analistas recebendo mais de um diagnóstico (CAMARGO & SANTOS, 2012). No próprio relato de Freud podemos notar um quadro muito particular de sintomas: fobia, conversão histérica, cerimoniais obsessivos, estados depressivos, entre outros. Podemos alçar o caso ao patamar de paradigmático, uma referência para os limites do saber em relação à verdade.

O caso traz um questionamento importante para Freud acerca da realidade e de como lidar na clínica com a falta de um índice de veracidade em relação àquilo que o paciente relata, mais especificamente a respeito de qual o dado confiável no qual ele poderia se sustentar para ter certeza de que o que o paciente relata na análise não é fruto de suas elucubrações, de um sonho, ou seja, se de fato aquilo que ele escuta ocorreu na realidade. De certa forma Freud fracassa nesta tarefa e isso é fundamental para a elaboração da ideia de realidade psíquica. Ou seja, de maneira velada a importância que Freud irá dar para uma verdade inconsciente é cada vez maior. Não irá importar se o paciente diz ou não a verdade, há uma outra verdade inconsciente que independe do dado da realidade, que irá se apresentar na análise por causa das formações inconscientes, das repetições, nos sintomas, indiferente ao conteúdo, se ele é verdadeiro ou falso, uma verdade ou uma mentira. Esta realidade psíquica é atravessada pelo desejo, que comanda e organiza esta realidade.

Sua famosa carta à Wilhelm Fliess, de 21 de setembro de 1897, repleta de uma certa empolgação intelectual diante do fracasso em solucionar um problema, nos traz sua sentença: “não acredito mais em minha *neurotica*” (FREUD, 1986, p.265), na tentativa de explicar a seu interlocutor sua conclusão Freud elenca quatro problemas sem solução que o levaram a tal afirmação. O terceiro deles nos é muito preciso em relação ao problema que o caso do homem

dos lobos irá trazer para ele alguns anos depois, Freud diz: “não há indicações de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre a verdade e a ficção que foram catexizadas pelo afeto” (ibid., p.265-6).

O relato de Freud a respeito do caso do homem dos lobos é um relato de uma neurose infantil a partir da análise de um paciente adulto. Com isso ele retira desta análise muitas consequências para sua teoria, principalmente no diz respeito a esta relação que ele pôde observar entre a neurose infantil e suas influências na vida adulta. Assim toda a análise desta neurose infantil é feita a partir das lembranças do paciente, que Freud pontua serem desprovidas de qualquer dúvida por parte do próprio paciente. Freud se impressiona com esse caráter inusitado de seu paciente em lembrar com certa clareza e certeza de cenas da sua vida infantil, em diversas ocasiões Freud procura precisar as lembranças em datas e momentos específicos na cronologia da infância do paciente.

A análise vai girar em torno de um sonho traumático, sonho tido na infância, mas que o paciente traz à análise logo quando chega. Ele sonha que está deitado na cama de noite, a janela se abre e com muito medo vê seis ou sete lobos brancos em uma árvore. Ele diz que os lobos pareciam raposas por causa de suas caudas grandes e cães por causa das suas orelhas em pé. Ele fica com muito medo de ser devorado e por isso grita e acorda de seu sono. O paciente diz que na época do sonho tinha entre 3 à 5 anos no máximo, ele ainda dá ênfase no fato de que o único movimento do sonho são as janelas se abrindo e de que a atenção dos lobos era inteiramente dirigida à ele. O sonho teve uma impressão tão forte que ocasionou sua fobia por lobos.

Freud faz uma análise de todos os fragmentos do sonho, ele é retomado diversas vezes ao longo da análise, e Freud diz que tanto ele quanto o paciente compartilhavam a opinião de que por detrás do sonho estava os motivos de seu adoecimento. Um dos pontos do sonho que chamam a atenção do sonhador era a “persistente sensação de realidade no final do sonho” (FREUD, 1918[1914]/2010, p.47), o que faz Freud supor que “o sonho se refere a um acontecimento que realmente ocorreu, não foi apenas fantasiado” (ibid.). É a partir daí que Freud irá buscar a cena real que originou o sonho traumático.

Observamos em seu relato do caso Freud buscando a cena real, trazendo a questão da realidade da cena traumática (BIANCO, 2002), há um questionamento sobre o quanto dela foi modificada por causa das fantasias e como esta modificação se dá, por quais motivos, com quais intuitos. “A construção de Freud nesse momento vai passo a passo estabelecendo esse episódio

real” (ibid., p.150). Reconstruindo a cena real a partir da interpretação do próprio sonho, da fantasia do paciente.

Há um bom material recolhido por Freud de lembranças da tenra infância de Sergei, lembranças de sua convivência com a irmã mais velha, com a babá e de suas viagens para o interior com sua família. Cenas de sedução por parte da irmã, a recriminação enfática da babá a respeito de seu onanismo e algumas outras passagens que também vão contribuir para a sua angústia de castração, como por exemplo as histórias da Chapeuzinho Vermelho, dos sete cabritos etc. Há nesses relatos um conteúdo sexual importantíssimo no qual Freud se aproveita para situar as posições que o analisando se coloca em sua fantasia. Assim, tendo conhecimento dos percursos que a sexualidade do sonhador trilhou antes do sonho e com base nas lembranças que os fragmentos do sonho remetiam ao sonhador Freud pôde analisar o sonho, localizando os deslocamentos e as condensações no intuito de interpretar a cena primária. Se junta a isso o fato do adoecimento posterior, já na vida adulta, estar ligado ao medo do pai, o paciente toma uma “postura ambivalente para com todo substituto do pai” e isso “dominou sua vida e sua conduta durante o tratamento” (FREUD, 1918[1914]/2010, p.45).

A conclusão de Freud é a de que os desejos formadores do sonho remetiam a uma satisfação sexual que ele ansiava, que por sua vez era remetida a essa cena real, a “evolução sexual antes do sonho” poderia explicar a mudança da satisfação buscada no sonho em angústia, no medo sentido durante o sonho. Freud explica:

Entre os desejos formadores do sonho, deve ter sido estimulado o mais forte, o da satisfação sexual, que ele ansiava então obter do pai. A força desse desejo conseguiu refrescar a pista mnemônica, há muito esquecida, de uma cena que lhe podia mostrar como era a satisfação sexual com o pai, e o resultado foi pavor, horror ante a realização desse desejo (ibid., p.50).

Não satisfeito, Freud se pergunta qual “imagem a

ação noturna desse anseio sexual podia ter conjurado, capaz de provocar horror tão intenso da satisfação desejada?” (ibid., p.51). Para ele, de acordo com todo o material extraído da análise essa imagem precisava se adequar a uma condição: “a convicção da existência da castração. O medo da castração tornou-se então o motor da transformação do afeto” (p.51).

A conclusão é que a cena se refere a um “coito *a tergo*”. O homem dos lobos só teria compreendido a cena aos 4 anos quando teve o sonho. Freud em sua insistência em precisar as datas das cenas rememoradas consegue chegar à idade de um ano e meio, onde Sergei teria recebido a imagem que suscitaria tal desejo sexual, produtor do sonho. Freud se refere a essa

cena como sendo primordial e além disso algumas vezes no texto se refere a ela como sendo construída, Bianco (2002, p.151) irá descrever essa cena real construída da seguinte forma: “a cena é dotada de impressões que são compreendidas, entendidas, só depois de construída - é, ainda, só depois da compreensão/construção da cena que se pode acreditar nela”.

Na quinta parte de seu texto, Freud tenta tratar de algumas questões que podem levantar controvérsias e descrenças em seu método e na exposição do caso. Uma delas segunda ele seria a desconfiança em relação a credibilidade desta tal cena, seria ela real ou construída? A resposta de Freud a este ponto é justamente o que deste caso podemos retirar como proveito para os nossos questionamentos da verdade em psicanálise:

Tais cenas da primeira infância, tal como são fornecidas pela análise exaustiva das neuroses, do nosso caso, por exemplo, não seriam reproduções de acontecimentos reais, a que se poderia atribuir influência na configuração da vida posterior e na formação de sintomas, mas sim formações da fantasia que obtêm estímulo da época madura, destinadas a uma certa representação simbólica de desejos e interesses reais, e que devem sua origem a uma tendência regressiva, a um afastamento das tarefas do presente. Se for assim, podemos nos poupar naturalmente toda atribuição espantosa referente à vida psíquica e à realização intelectual de crianças da mais tenra idade. Fatos diversos vêm ao encontro desta concepção, além do desejo de racionalização e simplificação da difícil tarefa, por todos nós partilhado. E de antemão é possível eliminar uma dúvida que poderia nascer precisamente no analista praticante. É preciso admitir que, se a mencionada concepção destas cenas infantis for a correta, de imediato nada mudaria no exercício da análise. Se o neurótico tem a má característica de afastar seu interesse do presente e ligá-lo a essas formações substitutas regressivas de sua fantasia, nada podemos fazer senão acompanhá-lo em seus caminhos e levar à sua consciência tais produções inconscientes, pois elas são, abstraindo de sua ausência de valor real, altamente valiosas para nós, como portadoras e donas do interesse que queremos liberar, para dirigir às tarefas do presente. A análise teria que transcorrer exatamente como aquela que, ingenuamente confiante, toma tais fantasias por verdadeiras. A diferença viria apenas no final da análise, após o desvelamento dessas fantasias. (FREUD, 1918[1914]/2010, p.68-69).

As cenas memoradas poderiam não ser reproduções de cenas reais, mas a questão passa a ser outra quando Freud percebe que a cena, mesmo fantasiada, ou justamente por ser fantasia e estar ligada ao desencadeamento da neurose, deveria ser tomada como verdadeira, há nelas uma materialidade tamanha que na análise ela se dá como mais do que uma realidade para o sujeito, ele a toma sem se dar conta como sendo sua verdade. A cena é construída, mas o investimento psíquico que motiva sua construção é tão real quanto a realidade, há um desejo em jogo que comanda a criação da cena.

A questão da fantasia provoca muitas reflexões filosóficas, instiga o problema da realidade da própria realidade, onde se impõe certa ânsia do pensamento por uma crença em algo verdadeiro. No cotidiano aquilo que faz parte da realidade é sinônimo de verdade, quando uma coisa é dita real ela é tomada como verdadeira. Nesse sentido, as consequências da ideia

de fantasia fazem vacilar a sustentação do saber em uma realidade até então tida como verdadeira e objetiva. Não é o caso de a fantasia desconstruir toda a realidade, em uma dúvida radical ao estilo de um solipsismo, desacreditando na possibilidade da existência de uma realidade comum a todos. É necessário então estabelecer os liames que se estabelecem entre a fantasia e a realidade. Neste sentido Freud conclui neste caso que “tais recordações, antes inconscientes, não precisam sequer ser verdadeiras; podem sê-lo, mas com frequência são distorcidas em relação à verdade, impregnadas de elementos de fantasia, exatamente como as chamadas lembranças encobridoras conservadas de modo espontâneo” (FREUD, 1918[1914]/2010, p.70).

1.2.3 Fantasia, realidade e verdade

Com essas perspectivas abertas por Freud a respeito da verdade em psicanálise, o conceito de fantasia terá sua importância na discussão das relações que o sujeito estabelece com a realidade. A realidade aqui entendida como aquela sobre a qual a ciência natural se dedica a todo instante na tentativa de poder escrever tudo o que for possível sobre ela, escrever todo o saber sobre o mundo, escrevendo-o por meio de “curvas, círculos e triângulos [...] ou, mais precisamente, em linguagem geométrica – não na linguagem do senso comum ou através de puros símbolos” (KOYRÉ, 1943/2011, p.168). Assim, tendo como pano de fundo o fato de que a ciência se estabelece como o estudo da realidade e por quantificar um saber sobre este objeto é outorgado a ela o status de conhecimento verdadeiro e seguro, devemos problematizar esta relação entre a fantasia e a realidade, tentando entender os problemas que o conceito de fantasia coloca para a psicanálise no que diz respeito aos seus parâmetros de apoio nesta realidade dita objetiva, ou seja, quais os problemas que a teorização da fantasia por Freud coloca para as relações que a psicanálise estabelece com a própria realidade.

Os problemas referentes à cena real no caso do homem dos lobos irão suscitar consequências preciosas para o campo da psicanálise, Bianco (2002) pontua que é justamente o questionamento da realidade pelas perspectivas que Freud irá colocar que permitiram de certa forma Lacan elaborar o real:

Isso que Freud insiste em manter como a realidade material é o que, depois de diversas elaborações e diferentes articulações com categorias como o simbólico e o imaginário,

Lacan irá chamar de *real*. Pois justamente o que Freud valoriza, ressalta e reconhece é que há algo que ‘comanda’, mais que qualquer outra coisa, nossas atividades, e isso é o real” (p.149).

É evidente na obra de Freud a importância que o conceito de fantasia possui para a discussão das relações que podemos estabelecer do acesso à realidade, a realidade para Freud, implicando também as considerações do funcionamento psíquico, a forma como este sistema apreende a realidade à sua volta. O conceito de fantasia vai ser decisivo para estabelecer a divisão entre realidade externa e interna, estabelecendo uma separação entre o sujeito e o mundo. O que veremos é que no ensino de Lacan isso vai se desenvolver na elaboração da realidade enquanto simbólico-imaginária e o real enquanto a parte da realidade inominável, inacessível ao sujeito, substituindo “a oposição freudiana entre realidade externa e realidade interna [...] pela oposição entre real e fantasia” (JORGE, 2010, p.11). A fantasia possui então uma “função de mediadora do encontro do sujeito com o real” (JORGE, 2010, p.9), tanto a fantasia quanto o delírio “constituem esforços simbólicos e imaginários de apaziguamento das invasões bárbaras e inassimiláveis do real. Ambos são telas que possibilitam o contato – o laço social – com o outro, o semelhante e o mundo à nossa volta” (ibid.).

Freud então com sua teoria da fantasia problematiza as relações e os contatos que o sujeito estabelece com a realidade, ele coloca a importância sobre a vida psíquica em detrimento da realidade e é ao colocar o acento desta relação na vida psíquica que ele irá ocasionar uma grande virada no entendimento das relações que o sujeito estabelece com o mundo à sua volta, “a psicanálise demonstra o quanto a realidade é claudicante para o homem, o quanto sua existência e integridade têm um estatuto frágil e subjetivo” (VIEIRA, 2003). A fantasia é a forma como a realidade psíquica lida com a realidade objetiva, não sendo então uma barreira a ela, mas a forma como temos contato com ela, constituindo então ela mesma, a fantasia, a realidade para a vida anímica.

Esta oposição entre duas realidades irá implicar em uma relação que Jorge (2010, p.10) define da seguinte maneira:

Ela implica a existência de uma abertura na relação do sujeito com o mundo externo que vem a ser preenchida por representações singulares que se repetem insistentemente, de modo a lhe oferecer alguma homeostase psíquica. Tais representações constituem uma verdadeira matriz psíquica que funciona como uma espécie de filtro em relação ao mundo externo, do qual são retirados apenas os traços que com elas se coadunam (JORGE, 2010, p.10).

A fantasia nos protege do real, que é traumático, inassimilável, nos protege desta coisa. Mas seria impreciso dizer que a fantasia taxativamente impede o acesso do sujeito à realidade,

pois ela estabelece uma relação com a realidade objetiva através de uma realidade subjetiva, é neste ponto que o valor da realidade material se perde em detrimento da própria fantasia em psicanálise. Pois se esta divisão será encarada por Lacan como uma divisão entre fantasia e real, temos que ter bem claro que a realidade passara a ser a própria fantasia, enquanto realidade psíquica, esta sim que nos importa em psicanálise, enquanto o real é esta parte da realidade que não temos acesso, que sempre ficará incognoscível.

A realidade é na verdade invadida pela fantasia (JORGE, 2010). Mas devemos sublinhar também a diferença entre a fantasia na neurose e o delírio na psicose, por isso o trabalho de Freud sobre a perda da realidade nestas duas estruturas é fundamental, ele diz que “a neurose não recusa a realidade, apenas não quer saber nada sobre ela”, já na psicose, podemos dizer que o delírio “recusa [a realidade] e procura substituí-la” (FREUD, 1924/2020, p.282). Ou seja, a fantasia invade a realidade para colocar algo de si no lugar de algo que não se quer saber. Por isso podemos reafirmar que “Para Lacan, a realidade é simbólico-imaginária, é uma construção eminentemente fantasística que, para cada sujeito, faz face ao real inominável” (JORGE, 2010, p.10). Assim só podemos ter acesso à realidade por meio do Simbólico e do Imaginário, e é isto que escapa da realidade que é inominável que Lacan irá chamar de Real.

Há assim, em Lacan, um remanejamento da divisão freudiana original entre realidade material (objetiva) e realidade psíquica (subjetiva), ressitando a primeira como eminentemente inapreensível, nomeando-a de real e distinguindo-a da segunda, constituída pela fantasia (JORGE, 2010, p.11).

A fantasia sendo a realidade subjetiva é mediadora das relações do sujeito com o real “uma espécie de tela protetora para o sujeito” (ibid., p.242), emoldurando o desejo do sujeito em um determinado objeto *a* “para fazer tela à *das Ding*” (ibid., p.243). Então se a fantasia trata do desejo do sujeito, seu valor de verdade e de realidade para o sujeito está situado aí, no que revela a verdade de seu desejo, mesmo funcionando como uma tela entre o sujeito e a realidade. Lembrando que a travessia da fantasia é o fim de análise para Lacan, ou seja, mesmo que possamos localizar na fantasia em psicanálise o valor de verdade e a verdadeira realidade psíquica para o sujeito, a análise se deve ao fato de operar sobre a fantasia. Ela vai ter então um peso maior do que o mundo e também maior do que “os sentidos propostos para alterá-la (doutrinas, psicoterapias, etc.)” (VIEIRA, 2003), ela tem esta importância por fazer o sujeito existir, não apenas como um eu, mas também como uma verdadeira singularidade de um desejo.

Como já visto, outra característica da fantasia é sua tentativa de dar conta do não saber sobre o sexual, que diz respeito a falta de inscrição da diferença sexual. Na verdade, é daí que

ela irá partir, na tentativa de inscrever algo deste real inapreensível. Lacan fala que todo a elocubração de saber do homem até o momento se deve pela falta da inscrição da diferença sexual (LACAN, 1972-1973/2008). Isso talvez diga algo sobre as relações entre saber e fantasia. Se pensarmos que a fantasia também é uma criação provocada por causa da falta da inscrição da diferença sexual. Como não relacionar isso as investigações sexuais infantis por exemplo? São a base da busca por saber e também das futuras criações fantasísticas, lembrando que como diz Freud na neurose há um não querer saber da realidade, assim temos uma relação paradoxal da fantasia com o saber e o não-saber. Ela é uma criação a partir de algo que não se inscreve, ao mesmo tempo para não saber desta coisa que não se sabe, e como bem aponta Lacan, algo que diz respeito ao sexual, derivadas das vivências infantis, onde em algum ponto a própria realidade lhe é traumática, ou seja, real, inapreensível, por isso a produção de fantasias no intuito de se proteger desta realidade que não se quer saber. “As fantasias, por sua vez, são como ecos das lembranças infantis esquecidas e/ou recalçadas. Elas mantêm igualmente uma relação com a verdade” (JORGE, 2010, p.44). A fantasia então guarda uma relação com a verdade do sujeito, com sua realidade psíquica, e com a realidade material, objetiva. Ou melhor, com o real. Pois a falta de inscrição da diferença sexual é aquilo de mais real, é fruto também do contato da criança com a realidade objetiva, com esta realidade traumática.

Podemos então argumentar que a fantasia ao ser olhada pela ótica da injunção entre saber e verdade está numa relação paradoxal, tanto com o saber quanto com a verdade. Uma elocubração de saber sobre a falta da inscrição sexual, ou seja, um não saber insuperável; uma emolduração da verdade do desejo. Sendo ela capaz de comportar algo da verdade da história do sujeito, mesmo sendo ela mesma o que impossibilite este dizer tudo sobre a verdade. Ou seja, podemos pensar a fantasia enquanto uma condição das relações que o sujeito irá estabelecer com a divisão que há entre saber e verdade? Seguindo nesta linha podemos extrair do ensino de Lacan a seguinte frase: "A verdade, digamos, por si só, tem uma estrutura de ficção" (1968-1969/2008, p.186), e ele explica não ser ficção em um sentido ilusório ou enganoso, mas na medida em que o lugar da verdade só pode ser aquele em que se produz a fala, e como não associar a fala do paciente em análise às suas fantasias? Como não relacionar a fantasia a uma ficção?

Se o valor da psicanálise é de poder operar sobre a fantasia, é então levando em conta a verdade enquanto causa no sujeito que a psicanálise pode então tratar da verdade que reside sua história, esta fantasiada, que está diretamente relacionada ao seu desejo, e que diz respeito a sua falta fundamental. Da mesma maneira que a pulsão é o conceito fronteiro entre o psíquico e

o somático, a fantasia é o conceito fronteiro entre a realidade e o sujeito, entre a realidade material e a verdade de seu desejo.

Em seu *Compêndio de psicanálise* Freud diz que “o real sempre permanecerá ‘icognoscível’” (FREUD, 1940/2014, p.161) e se junta a isto a afirmação de Lacan de que “tudo que nos é permitido abordar de realidade reste enraizado na fantasia” (1972-1973/2008, p.101). Assim, a realidade em psicanálise é tomada levando como consequência a própria formação do aparelho psíquico, e se é através deste que o sujeito (que também é formado por este aparelho) poderá se relacionar com o mundo a sua volta este mundo não é necessariamente a realidade objetiva de fato, pois “a realidade material não é o real objetivo em oposição à realidade psíquica que seria uma leitura subjetiva, do real. Tanto a realidade material quanto a realidade psíquica foram situadas a partir de uma certa distância entre o real e o simbólico” (VIEIRA, 2003). Assim, o conceito de fantasia, a ideia de realidade psíquica para Freud trata de uma discussão antiga, que vai de Platão até Kant, mas ao levar em conta os fatores de constituição do sujeito em relação ao mundo estabelece uma outra leitura desta realidade, pois é a fantasia que organiza o mundo, “organiza a maneira de aceder à realidade externa” (VIEIRA, 2003). Não há então mais espaço para esta divisão entre realidade psíquica e realidade externa, material ou objetiva, toda a realidade que o sujeito se relaciona é psíquica.

Em sua *magnum opus*, *A interpretação dos sonhos* (1900), uma extensa pesquisa, onde Freud faz inúmeras referências a diversos autores, com opiniões distintas a respeito dos sonhos, ele trata sobre um debate muito importante, no qual se dedica ao conteúdo dos sonhos e sua relação com a realidade. Há autores que divergem em relação ao tema, mas Freud de certa forma conclui admitindo uma contradição inerente ao sonho. Citando Hildebrandt, Freud irá dizer que o sonho possui inúmeras oposições e que isso o leva a contradições, uma dessas oposições é o fato de que o sonho estaria rigorosamente isolado da realidade, estaria excluído da “vida real e verdadeira”, mas ao mesmo tempo, o sonho retira seu material da realidade e de nenhum outro lugar que não da vida real. Assim, mesmo existindo um abismo insuperável entre a “realidade vivenciada em estado de vigília” e o sonho há contraditoriamente um vínculo entre ambos, não importa o quão absurdo possa ser o sonho ele “já encontrou seu lugar no nosso pensamento desperto” (1900/2019, p.33).

Mas, no avançar da pesquisa, na leitura de sua obra, nos deparamos com a seguinte citação:

O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica, tão desconhecida para nós, em sua natureza íntima, quanto a realidade do mundo externo, e nos é apresentado de modo tão incompleto pelos dados da consciência quanto o mundo externo pelas indicações de nossos sentidos. (1900/2019, p.666, grifo do autor).

O que Freud promove com sua técnica de interpretação dos sonhos pressupõe que há uma verdade no inconsciente que precisa ser decifrada, uma verdade que é da ordem da realidade psíquica, da realidade do sujeito. Não será por acaso que o sonho é para ele a via régia para o inconsciente. Há algumas passagens em sua obra que Freud reivindica o inconsciente como correspondência da verdade, manifestando seus efeitos de verdade, contemplando sua virtude. Para ele há no inconsciente verdade, a consequência desta formulação é a de que as formações do inconsciente se adequam à verdade do sujeito. Assim, nos sonhos, nos sintomas, nos chistes, nos atos falhos há verdade, pois há verdade no inconsciente, mas a censura, a resistência, as defesas, operam uma transformação no material do inconsciente, por isso mesmo a verdade pode ser dita nos sintomas, pois ela está lá sem que o sujeito o saiba.

Se há uma cisão psíquica entre inconsciente e consciente isso demonstra por lógica que há uma divisão entre um saber que opera o sujeito mas que este não possui um saber consciente sobre tal operação, e por ser um saber que causa, tem a virtude de uma verdade, a psicanálise opera uma reintegração da verdade do sujeito ao saber, mas não de qualquer maneira, muito menos utilizando qualquer método, ela coloca em jogo este mesmo saber que é inconsciente, pois é ele que determina a realidade psíquica. Dito isto, como pensar então as implicações da psicanálise com esta problemática enquanto um campo mesmo do conhecimento? Ou seja, por vislumbrar uma cisão psíquica, e não só, mas também uma cisão entre saber e verdade, como lidar com o campo de discussão que implica por si só o saber e a verdade, isto é, o panteão do conhecimento humano e da ciência? Como lidar com os seus achados teóricos que transbordam impasses para sua epistemologia própria?

2 AS IMPLICAÇÕES DA DIVISÃO ENTRE SABER E VERDADE

É possível notar que a possibilidade do saber não é uma questão para Freud, na verdade o que o intrigava era justamente a possibilidade dos efeitos de um não-saber, de um saber que não se queria saber mas que se sabia em uma outra ordem. Já a verdade para ele não é em si enigmática, mas o seu acesso sim, pois ela reside no inconsciente e este é recoberto por resistências. A relação que o sujeito terá com sua verdade é também ponto importante em sua obra, pois ela não se dá na mesma lógica que por exemplo um sistema de pensamento que visa à um saber que pretende ter como parâmetro a própria verdade, visto que há no sujeito um não querer saber sobre a verdade de seu sintoma.

No presente capítulo, para além de pensar o saber e a verdade na obra de Freud, ou seja, se questionar se eles são encarados pelo autor como conceitos ou se existe uma discussão destes termos em sua obra, pretende-se analisar a relação que o próprio Freud estabelecia em sua pesquisa tanto com o campo do saber quanto com a dimensão da verdade, analisando as origens de sua cientificidade, o contexto de sua época e suas influências, pensando em quais medidas tal discussão se encontrava durante a elaboração de sua obra. Qual a sua forma de lidar com o saber e com a verdade que se deixa transpassar na sua obra, na sua prática clínica e também em suas pesquisas? O que esse pesquisador creditava em ambos os termos para além da formalização de concepções conceituais prévias? Este pesquisador que diante dos “enigmas do mundo” se matriculou na faculdade de medicina, iniciou seus estudos na fisiologia, passando da “histologia do sistema nervoso para a neuropatologia e, graças a novos estímulos, ao trabalho com as neuroses” (FREUD, 1926/2014, p.222).

Não seria de espantar que este mesmo Freud, ao dar prosseguimento aos seus estudos, culminando com o estabelecimento de uma nova *práxis* sobre os adoecimentos psíquicos, queira que sua nova teoria seja inscrita no *rol* das ciências. Mas partindo desta sucinta contextualização de sua formação enquanto um pensador que viria abalar o mundo das ideias, o que nos perguntamos é se há uma possibilidade de através de seu percurso traçarmos a forma como ele, Freud, se relacionou com o saber e a verdade. Não só estas perguntas animam este ponto da pesquisa, mas justamente a escolha de abordar o tema por esta perspectiva é devido ao entendimento de que ao abordarmos a relação de Freud frente à verdade algo de sua posição frente à ciência se apresenta, ao mesmo tempo que sua maneira de lidar com o saber é vital em sua descoberta daquilo que é insabível, o inconsciente. Dito isso, nossa hipótese é que sua

posição frente ao saber de sua época e aquele saber que emergia na escuta de seus pacientes foram decisivos para ele formular suas ideias e uma apreensão de uma outra verdade relativa aos sintomas e a fala dos pacientes, o que o colocou em vias totalmente novas das já trilhadas pela razão humana.

Se para Freud há um ideal de ciência para a psicanálise, o ideal para a ciência é a verdade. Em carta a Sándor Ferenczi em 1910, Freud irá dizer o seguinte: “A verdade é para mim o objetivo absoluto da ciência” (FREUD apud GAY, 2012, p.15). E neste sentido é claro para ele que a psicanálise pode invocar para si o título de ciência pois é da verdade que ela trata. Não há uma questão para Freud se a psicanálise é ou não ciência. A posição em relação a verdade para ele é decisiva e é o que define ou não uma ciência. Em sua definição de ciência Freud diz que ela “busca obter uma correspondência com a realidade [...] Essa concordância com o mundo exterior real nós chamamos de ‘verdade’. Ela é sempre o objetivo do trabalho científico” (FREUD, 1933a/2010, p.338-339).

Na condução de uma pesquisa o liame entre dúvida e certeza diante do saber é o que determina o percurso à verdade, e é esta virtuosidade em manejar a dúvida no processo do conhecimento que aproxima Freud à Descartes, mestres da dúvida metódica e de seu apogeu em certezas resolutas. Neste sentido Freud não é ingênuo e acredita estar dizendo a verdade sobre o humano, mas ele sabe que o material no qual trabalha é a verdade do inconsciente, por isso também é indispensável a distinção radical da posição de Freud e Descartes. No processo de constituição tanto técnica, epistemológica, e até mesmo de visão de mundo, a ciência não pode colocar um ponto final em seu processo de produção de um conhecimento explicativo metodologicamente válido de enredos fenomênicos. Ela sabe que o saber que produz é provisório e precário e por isso a verdade é sempre questionável. Dito isto, “se a ciência do mundo não funciona desta forma”, ou seja, manejando o jogo de forças entre a dúvida e a certeza, isso não é um problema de Freud, mas da própria ciência” se a psicanálise é recusada por cientistas pois não está em conformidade com as regras de pesquisas experimentais, estes legisladores do saber são colocados por Freud “não do lado da ciência, mas sim da religião” (COELHO, 2010, p.180).

Assim, o presente capítulo se propõe a questionar a problemática da discussão epistemológica existente a respeito da psicanálise ser ou não ciência a partir da obra de Freud, que toma de partida posições muito singulares. Mas este debate não é novo, e aparentemente não se encontra em vias de se concluir, para contornar este problema (e talvez criar outro) o método aqui utilizado é o mesmo tomado por Lacan em seu ensino, ou seja, ter como horizonte

de discussão a divisão entre saber e verdade. Deixamos de lado a querela dos métodos e das teorias do conhecimento a fim de extrair as consequências da técnica psicanalítica para a experiência do sujeito com o saber e a verdade, e tendo como pressuposto de que esta perspectiva nos abre para o entendimento do porquê da impossibilidade de se findar o problema epistemológico da psicanálise.

2.1 Freud e sua epistemologia própria

Freud é fruto da cientificidade de sua época e foi sobre este mesmo terreno que germinou suas primeiras reflexões sobre o funcionamento psíquico. Em toda a sua obra verificamos referências a respeito de sua grande estima pela ciência e seu trato com a psicanálise enquanto um campo da ciência. Há quem encare a posição de Freud como uma tentativa, com boas intenções, de sustentar a psicanálise como um saber legítimo no meio de tantas críticas sobre seu conteúdo, mas “em geral, o cientismo de sua disciplina é lembrado por ele como que *en passant*, mais como qualificação de virtudes desejadas do que como definição de método” (BEIVIDAS, 2001, p.29). Há também quem veja em Freud um verdadeiro monismo epistêmico na base de suas influências, “uma *identidade epistêmica* que se revela *mista*” (ASSOUN, 1983, p.133). Freud era herdeiro de tradições, em certa medida, heterogêneas, “herdava a tradição da psicologia e da psiquiatria alemãs pela inspiração psicopatológica; e herdava a inspiração da psiquiatria francesa pelo fascínio da clínica” (ASSOUN, 1983, p.132). O caráter monista de sua epistemologia era claramente uma certeza de que mesmo deixando de utilizar o microscópio e passando para a criação de uma metapsicologia estava, em sua posição, fazendo ciência.

A história mostra o quanto a psicanálise foi duramente criticada por questões metodológicas, filosóficas, entre outras. De Popper à Wittgenstein, passando por Heidegger (CARVALHO, 2013), críticas tanto baseadas em um dogmatismo científico, quanto em uma razão filosófica. Muitas destas críticas, feitas até hoje, e também aquelas feitas durante o surgimento da psicanálise, não são e nem eram de ordem puramente epistemológicas e sim “uma dificuldade afetiva”, como o próprio Freud esclarece, pois “quem não vê com bastante simpatia uma coisa não a compreende facilmente” (FREUD, 1917/2010, p.241), ou seja, aquilo que é da ordem das resistências. A estratégia de Freud ao afirmar tal coisa “é a de associar as resistências à Psicanálise não apenas a fatores lógicos ou epistemológicos, mas também, e

talvez sobretudo, a fatores afetivos” (IANNINI, 2019, p.97). O que Freud anuncia com sua obra, “o Eu não é o senhor em sua própria casa” (1917/2010, p.250-251), é da ordem do insuportável, isso justificaria uma parcela das críticas e aversões à psicanálise. Por isso, Freud se refere a psicanálise diversas vezes como sendo mais uma ferida narcísica da humanidade, comparado com aquelas infligidas por Copérnico e Darwin. O que Freud tenta reivindicar com a metáfora da ferida narcísica, não é apenas o caráter insuportável de suas descobertas, mas também uma inscrição na tradição científica, se aproximando dos mesmos: Copérnico e Darwin (IANNINI, 2013).

Portanto, Freud acreditava em um ideal de ciência para a psicanálise (MILNER, 1996) e queria inscrever sua origem justamente em uma filiação científica, “diferentemente de Lacan, que se esforça justamente para delinear uma outra genealogia da psicanálise” (IANNINI, 2013, p.172). Mesmo em seu ensino, postulando um retorno a Freud, “Lacan dele se separa quanto à questão do ideal da ciência: ele não acredita nisso. Mais exatamente, não acredita nisso *para a psicanálise*” (MILNER, 1996, p.30). Mas a partir da leitura de Milner (1996) é possível identificar como Lacan em seu ensino abordou esta questão, da cientificidade da psicanálise, de forma vasta e de certa maneira um tanto quanto insistente, como se fosse uma questão decisiva para a psicanálise. O que veremos mais à frente é que ao abordar a questão da divisão do saber e da verdade Lacan trata esta discussão epistemológica em sua raiz, e por isso a questão da psicanálise ser ou não ciência fica suspensa e o problema é tratado em sua origem, se é que se pode estar na origem do problema.

Em seu texto primordial para entendermos sua visão sobre a ciência Freud demonstra claramente sua opinião de que as coisas relativas ao espírito e a alma devem ser sim investigadas cientificamente, e ainda diz que sem a psicanálise a ciência estaria muito incompleta, pois “a psicanálise tem um direito especial de falar em nome da visão de mundo científica neste ponto, já que não pode ser acusada de haver negligenciado o psíquico no quadro que faz do mundo” (FREUD, 1933a/2010, p.323). O que podemos extrair desta relação que Freud estabelece com a ciência são duas características que estão na base da estruturação epistêmica de sua disciplina. Essas características são: primeiro o fato de que a psicanálise investiga e opera sobre aquilo que a ciência negligencia; segundo que pelo fato da psicanálise ser uma ciência para Freud ela pode então devolver a este objeto o seu lugar nas ciências, pois agora ele pode ser apreendido por meio de uma disciplina científica, a psicanálise. Assim, onde haveria de ser demonstrado a subversão que a psicanálise opera para poder tratar de algo que a ciência exclui de seu campo, Freud localiza em sua pesquisa, na psicanálise, a oportunidade da ciência poder estudar este

objeto, visto que não há para Freud uma divisão na demarcação dos campos da psicanálise e no da ciência. Freud lamenta que alguns de seus contemporâneos não considerem a visão de mundo científica capaz de corresponder “as exigências do intelecto e as necessidades da psique³ humana” assim, a contribuição da psicanálise à ciência “consiste exatamente em estender a investigação à esfera psíquica” (ibid.).

Como já citado aqui, em seu texto *Acerca de uma visão de mundo* (1933), a última de suas conferências introdutórias à psicanálise, ele diz claramente que a psicanálise não precisa de uma visão de mundo própria sendo a da ciência aquela que sua disciplina deve aceitar, ela não faria parte então dos outros três poderes que disputam um lugar com a ciência: a arte, a religião e a filosofia. Ela possui a visão de mundo da ciência.

Se faz necessário então entender a maneira como Freud via estas divisões metodológicas e demarcações de campo, e junto a isto, analisar as referências do ensino de Lacan a respeito das relações entre ciência e psicanálise. Vale pontuar que nos tempos atuais, diferentemente daqueles de Freud e muito distinto ainda daquilo que ele sonhava para a psicanálise, poderíamos repensar a questão da posição que Freud coloca para a psicanálise de não disputa por um lugar no mundo, ou seja, será que hoje a psicanálise pode se abster desta disputa em prol de se submeter à visão de mundo científica? Diante do surgimento de distorções na teoria freudiana, surgimento também de instrumentos técnicos de manipulações selvagens dos indivíduos por parte do campo da psicologia dita científica, não seria o caso de não se abster desta disputa para bem demarcar o campo da psicanálise em detrimento desta nomeada psicologia científica?

Por mais que Freud tenha um ideal de ciência ele também tem bem claro que “a ciência não é uma revelação”, ele diz que “ela carece, muito depois de seus primórdios, dos atributos de certeza, imutabilidade e infalibilidade, pelos quais o pensamento humano tanto anseia” mesmo assim ela “é tudo o que podemos ter” (1926/2014, p.135-136). O seu ideal de ciência não está então embasado em uma visão de uma certa ciência ideal, mas sim de que os caminhos da ciência, a visão de mundo científica, é aquilo que nos resta para a boa interpretação do mundo, sendo ela capaz de dissipar pelo seu método as ilusões e aparências que nos enganam, mas como ele mesmo salienta, ainda lhe faltam algumas características que o pensamento humano tanto anseia. Ele então tenta inserir sua teoria e prática no campo das *Naturwissenschaft*, pois para ele não há outro modo de fazer ciência que não este das ciências naturais. Como bem explica Assoun (1983) a psicanálise nasce na eferescência da querela dos

³ “Intelecto e psique”: no original Freud se refere a “Geist und Seele”, que na tradução literal seriam respectivamente espírito e alma, na versão consultada o tradutor optou por verter as palavras para intelecto e psique.

métodos, que mobilizou muitas paixões teóricas e culmina “na produção de um novo par fundador: o das *Naturwissenschaften* e das *Geisteswissenschaften*”⁴ (ibid., p.45). Assim, a insistência freudiana de rotular a psicanálise como uma ciência deve ser analisada levando em consideração como esta questão era formulada em seu tempo. Para Freud não havia diferença entre *Wissenschaft* e *Naturwissenschaft*. Não existe para Freud uma questão, ou um debate, entre ciência e psicanálise como veio a se instalar ao longo do tempo. Freud recusa esta querela dos métodos e esta é a posição epistemológica adotada por ele (ASSOUN, 1983, p.48). Tanto nega esta questão que a psicanálise, para ele, pode advogar um título especial em favor da ciência.

Mas para ela poder fazer isto foi necessária uma virada epistémica, e é neste ponto que reside ao mesmo tempo uma certa disjunção entre ciência e psicanálise. Ao se debruçar sobre os fenômenos psíquicos e teorizar a respeito do inconsciente, ele “elabora um discurso epistemológico *sui generis*” (ASSOUN, 1983, p.11). O caráter inusitado de suas descobertas exigia uma nova forma de epistemologia, a *metapsicologia*: “parece-nos apropriado distinguir com um nome especial o modo de ver as coisas que é a consumação da pesquisa psicanalítica” (FREUD, 1915a/2010, p.120-121). Em um de seus últimos textos Freud ainda viria a afirmar que: “Sem especulação metapsicológica e teorização – quase diria: sem fantasiar – não avançamos nenhum passo sequer” (FREUD, 1937/2019, p.326). Freud teve coragem em dar este passo, ele sabia o quão fecundo seria e necessário para a prática psicanalítica se ele chamasse a bruxa metapsicológica para lhe auxiliar, como ele mesmo diz (ibid.). Recusando assim um certo reducionismo (ASSOUN, 1983), ele não cede diante da especificidade de seu objeto de pesquisa, e encontra nisto uma riqueza no qual a ciência deixa de lado.

Mas podemos aqui ressaltar a linhagem epistemológica de Freud. Outro fato que corrobora para a afirmação de Freud de que a psicanálise é uma *Naturwissenschaft* é sua completa imersão na fecunda cientificidade de sua época, tendo como referências grandes mestres da fisiologia, da anatomia, mestres como Ernst Brücke, Herbart, Helmholtz, Du Bois-Reymond. Ao analisar toda a influência que Freud recebeu destes e de outros cientistas e a idiossincrasia de sua teoria e prática de pesquisa, é notável um certo tipo de posição bem específica adotada por Freud no que concerne a epistemologia de sua disciplina, como aponta Assoun (1983, p.15-16):

⁴ Wilhelm Dilthey (1833-1911) foi o principal filósofo a dar importância para a distinção entre ciências humanas e as ciências naturais.

Em nenhum lugar encontra-se mais visível a originalidade freudiana do que na linha imaginária onde ela subverte a linhagem de seu tempo, sem cessar de reconhecê-la como sua, como indica a extraordinária fidelidade de Freud ao dizer de seus mestres confessados e inconfessados.

O solo onde cresceu as influências de Freud para a elaboração de sua nova disciplina foi no fisicalismo alemão, tão importante para a ciência naquele contexto histórico. Influenciou não somente suas ideias, mas a sua maneira de trabalhar. Mas como já foi sublinhado, Freud ao mesmo tempo que mantém essa ligação com seus antecessores, isto é, se firma em um solo consistente, ele inaugura uma nova discursividade, pois “muito precocemente, Freud percebeu que a natureza do material empírico da Psicanálise exigiria do pesquisador algumas habilidades não aprendidas em laboratório” (IANNINI, 2019, p.106).

Foi escutando os relatos das histéricas que Freud pôde iniciar sua clínica e teorizar sua metapsicologia. Seguindo a influência da psiquiatria francesa, aquela de Charcot, Freud se encanta com a técnica da clínica. Transfere sua prática científica, aquela desenvolvida nos laboratórios de fisiologia e histologia, embasada na “materialidade anatômica”, para esta nova *techné* que é a clínica, assim conservando seu “fanatismo obstinado do fato enquanto tal”, mas agora com o foco no sintoma “material da objetividade clínica” (ASSOUN, 1983, p.128).

Mas devemos ter em mente e bem claro em nossa discussão que esta objetividade clínica não é qualquer objetividade. Não à toa há em psicanálise, seja ela com Freud ou Lacan, o problema da formalização desta nova prática. Pois como nos diz Iannini (2013) esta objetividade na clínica psicanalítica é “insubmissa a controle experimental, singular, refratária ao sentido” por ser “constituída através da fala do paciente e da escuta do analista”, mas é este “o ponto de partida e o ponto de chegada da teorização e da formalização psicanalítica” (p.31). Iannini (2013) sintetiza isto da seguinte forma: “Essa objetividade do fato clínico, tão prezada por Freud, será tratada por Lacan em termos de *verdade* [...] o ‘fato clínico como tal’ é, no fim das contas, também um fato linguístico, um fato discursivo: ele supõe a fala do paciente e a escuta do analista” (p.31).

A verdade em psicanálise, diz respeito ao fato clínico que é um fato linguístico. Reside em buscar na fala do paciente a verdade que lhe causa, e se a psicanálise para Freud possui a visão de mundo científica é por se dedicar obstinadamente por essas verdades inconscientes que incidem no pensamento e na fala dos pacientes.

Mas não podemos deixar de considerar que (i) a mudança de material, (ii) a necessidade de uma epistemologia *sui generis* e (iii) toda a implicação envolvendo o fato clínico enquanto um fato linguístico viriam incidir também sobre a verdade em psicanálise em detrimento da

degradação que o discurso da ciência impõe à noção de verdade. Neste ponto, podemos recorrer as elaborações de Lacan (1966a/1998) em seu texto *A ciência e a verdade*, onde ele irá demonstrar que a ciência “não quer-saber-nada” da verdade como causa, e dirá que “a incidência da verdade como causa na ciência deve ser reconhecida sob o aspecto da causa formal” e que “a psicanálise, ao contrário, acentua seu aspecto de causa material”, e explica ser esta causa material “a forma de incidência do significante” (ibid., p.890). Com essas perspectivas a dimensão do fato clínico enquanto fato linguístico ganhara outra dimensão, pois é a partir da teoria do significante elaborada por Lacan que poderemos identificar como o significante “se define como agindo [...] separado de sua significação” (ibid.), ou seja, o significante revela uma verdade destituída de saber, de significação, mesmo assim possui seus efeitos⁵.

É neste mesmo texto que Lacan irá propor uma relação paradoxal entre a psicanálise e a ciência, ao postular um sujeito da ciência e além disso afirmar que é sobre este sujeito que a psicanálise opera, este sujeito não é trivial, é fruto da ciência e é ele que nos leva a formular uma divisão entre saber e verdade, que este mesmo sujeito experimenta. Lacan localiza este sujeito em um ponto específico, no *cogito* cartesiano, isto se deve a uma concepção específica de ciência que ele importa para o seu ensino.

Lacan irá formular uma definição de ciência que tende a corroborar com a linha de pensamento no qual Freud afirma indiretamente que a psicanálise trata daquilo que a ciência não trata. A ciência se define para Lacan na impossibilidade de suturar o sujeito (LACAN, 1966a/1998). Lacan localiza no surgimento da ciência moderna o surgimento do sujeito que a psicanálise opera, este seria o sujeito da ciência. Afirmando por sua vez que seria impensável o surgimento da psicanálise antes do século XVII, fundamentalmente por uma questão lógica e não apenas histórico-cronológico-discursiva, ele localiza neste ponto da história algo de um questionamento sobre o saber que terá consequências. Seguindo a influência de Koyré, em seus estudos sobre o pensamento científico, localizando na grande virada da revolução científica a inauguração de uma física matematizada, Lacan irá sustentar uma impossibilidade no qual a ciência conduz. No esforço de matematizar a realidade, tudo o que não é passível de ser mensurado fica excluído. A perspectiva que Koyré (1973/2011) coloca é de que a física matemática substitui um mundo da imprecisão, do mais ou menos, por um mundo da medida e da precisão, cria sua própria realidade excluindo de seu campo aquilo que não é possível matematizar. Nas palavras de Darriba (2019) a física matemática constrói uma realidade

⁵ Cf. Seção 3.1 deste trabalho no terceiro capítulo.

matematizável ao perseguir esta própria realidade matematizada. Desta forma podemos concluir, juntamente com Darriba que “O sujeito da psicanálise associa-se ao sujeito da ciência que surge como efeito da sutura que ela promove, na medida em que se ‘exclui automaticamente do Universo tudo o que não pode ser submetido à medida exata” (DARRIBA, 2019, p.15). Vale ressaltar que de acordo com Koyré (1973/2011) foi Descartes o primeiro a compreender o alcance de se explicar tudo pelos números.

Lacan então deixa como referência em *A ciência e a verdade* a lógica moderna como sendo “a consequência estritamente determinada de uma tentativa de suturar o sujeito da ciência” (1966a/1998, p.875), ele cita o teorema de Gödel como exemplo que demonstra seu fracasso, este sujeito então da ciência é um correlato antinômico “já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo” (ibid.). Assim a psicanálise e a ciência convergem neste ponto de impossibilidade no qual a ciência conduz. A ciência fornece à psicanálise o material no qual ela se constitui.

À guisa de conclusão podemos então perceber que Freud tenta tratar deste objeto ao mesmo tempo formalizar um saber que tenta escapar a essas impossibilidades, mas com isso há um preço a ser pago em relação as distinções epistemológicas envolvendo os parâmetros de cientificidade. Construir um outro meio de formalização ao se deparar com o informalizável, um pensamento que não se pensa, uma verdade destituída de saber, descentrada em relação ao Eu, um sujeito não identificado ao Eu, ou aos termos de Lacan, o real. Para ele o impossível é o real, e o real é da ordem daquilo que não se inscreve, mesmo com a invenção de um mundo matematizado. Mas a psicanálise não recua diante do inconsciente, deste real, Freud insiste em formalizar algum saber sobre este insabível, mesmo que para isso seja necessário criar um novo campo distinto do discurso científico, mas se apropriando de seus dejetos, de seus restos.

2.2 Descartes, a ciência e o cogito

Na introdução deste capítulo foi mencionada a aproximação entre Freud e Descartes e a importância de suas diferenças. Essa análise é fundamental para se tirar as consequências daquilo que Lacan nomeia como sendo o sujeito da ciência, este sobre a qual a psicanálise opera. Para decompor as implicações colocadas por Lacan nesta afirmação é fundamental seguir as mesmas referências utilizadas por ele, e neste caso uma grande referência para sua

interpretação da ciência é Alexandre Koyré, filósofo, já citado aqui, pesquisou e escreveu sobre a história da ciência.

Substantivo feminino, do latim *scientia*, que significa “conhecimento”, é um resultado de grandes avanços do pensamento humano ao longo dos séculos, que comumente não se refere a qualquer tipo de conhecimento, mas sim a um conhecimento específico, atribuído de um grau de certeza alto. Comumente se atribui o surgimento da ciência moderna, esta que triunfou ao longo dos séculos até o presente momento, à revolução científica, que se deu por uma verdadeira crise, ou revolução espiritual no século XVII, onde houve uma “disseminação geral do ceticismo e do livre pensamento” (KOYRÉ, 1957/2006, p. 5).

Seguindo as contribuições de Koyré, como fez o próprio Lacan (1966a/1998), a respeito de seus estudos sobre a história do pensamento científico, verificamos que estes aspectos da revolução científica são frutos de “um processo mais profundo e mais fundamental” onde o homem perde “seu lugar no mundo, ou dito talvez mais corretamente, perde o próprio mundo em que vivia e sobre o qual pensava” e diante disto “teve de transformar e substituir não só seus conceitos e atributos fundamentais, mas até mesmo o quadro de referência de seu pensamento” (KOYRÉ, 1957/2006, p.5-6). Um processo de corte em relação ao pensamento anterior, o da idade medieval. Ou seja, há um antes e um depois da ciência moderna.

Neste ponto cabe a contribuição de Elia (2010) que esclarece que “a expressão ‘ciência moderna’ contém um certo pleonasma: a ciência surge como moderna.” (p.11). O fato de que a ciência surge como um corte ao pensamento antigo faz dela moderna, ela rompe com a episteme antiga pois ela própria é moderna, poderíamos dizer também que é ela que inaugura a modernidade. Como veremos mais à frente, a psicanálise é tributária desta ruptura, deste corte da ciência, do pensamento moderno. Sem o corte feito pela ciência no século XVI e XVII, Freud não poderia ter inaugurado a psicanálise no século XX, tanto no que se refere aos avanços do conhecimento e do pensamento humano, como também do questionamento a respeito do sujeito. E isto por que o corte da ciência inaugura um universo infinito que terá implicações também na ideia do Ser quanto no Saber:

A substituição do cosmo finito e hierarquicamente ordenado do pensamento antigo e medieval por um universo infinito e homogêneo implica e impõe a reformulação dos princípios básicos da razão filosófica e científica, bem como a reformulação de noções fundamentais, como a de movimento, a de espaço, a do *saber* e a do *ser*. (KOYRÉ, 1951/2011, p.3, grifos nossos).

Um novo modo de conhecer se opoñdo ao raciocínio escolástico e teológico, privilegiando a razão humana e que tem seu sucesso devido a inauguração de um novo método,

o método científico. Segundo o próprio Koyré (1956/2011, p.57) “Os problemas metodológicos desempenham um importante papel durante os períodos críticos da ciência”, pois os problemas relacionados ao método estão localizados principalmente na relação que se mantém entre as teorias e os fatos. O que neste trabalho podemos ter como perspectiva da própria relação entre o saber e a verdade, ou seja, com as discussões sobre o método se cria um novo paradigma entre as teorias e os fatos. O objetivo da metodologia científica é “fixar as condições que a teoria deve satisfazer para ser aceita e estabelecer os diversos métodos que nos permitem decidir se uma dada teoria é válida ou não” (ibid.).

Assim, a revolução científica foi uma revolução de método, segundo Chalmers (1993) o método da ciência moderna começa com Francis Bacon no início do século XVII, ele então propõe “que a meta da ciência é o melhoramento da vida do homem na terra e, para ele, essa meta seria alcançada através da coleta de fatos com observação organizada e derivando teorias a partir daí” (ibid., p.20). Bacon então, partindo da ideia de que “todo conhecimento tem como fonte de percepção a observação” (LAKATOS & MARCONI, 2017, p.62), irá sistematizar o método indutivo, que também é conhecido como empirismo que terá como grande defensor o filósofo britânico John Locke.

Contemporâneo a Bacon, outro pioneiro foi Galileu, o primeiro teórico do método experimental. Para ele a ciência “não tem como principal foco de preocupação a qualidade, mas as relações quantitativas. Seu método pode ser descrito como *indução experimental*, que leva a uma lei geral, por intermédio da observação de certo número de casos particulares” (LAKATOS & MARCONI, 2017, p.34). Vale ressaltar aqui que esta mudança de uma preocupação qualitativa para uma quantificação do método, é percebida por alguns teóricos como uma mudança de grau, enquanto outros interpretam como uma mudança de natureza da pesquisa, como nos aponta Koyré (1956/2011). Ou seja, uns acham que a preocupação quantitativa tem um grau mais apurado, mais próximo de uma ciência ideal, outros que existem pesquisas de natureza diferentes e não necessariamente mais próximas ou não do ideal de ciência. Esse ideal da ciência é marcado pelo triunfo da medição inaugurado pela ciência moderna como nos esclarece Koyré (1953/2011, p.303):

É essa busca da precisão quantitativa, da descoberta de dados numéricos exatos, desses “números, pesos, medidas”, com os quais Deus construiu o mundo, que forma o objetivo e determina, assim, a própria estrutura das experiências da ciência moderna.

Voltando ao método de Francis Bacon, ele, assim como Galileu, dará importância “a observação e a experimentação dos fenômenos, pois somente esta última pode confirmar a

verdade: uma autêntica demonstração sobre o que é verdadeiro ou falso somente é proporcionada pela experimentação” (LAKATOS & MARCONI, 2017, p.35). Em síntese a indução seria um processo objetivo e seguro, que começaria com a observação, como por exemplo sustentam Bacon e Galileu, a partir das proposições observacionais, que se podem afirmar com base na observação, se extrai as leis e teorias que constituem o conhecimento científico, as proposições gerais, desta forma a lei representa um tipo de generalização da experiência.

Mas a efervescência da revolução científica não tem apenas o método indutivo e o empirismo como único fruto de seus questionamentos. Também no século XVII, Descartes inaugura seu método, dando grande importância ao processo dedutivo, que segue a lógica inversa da indução: partindo de proposições gerais extrai proposições particulares. O pensamento de Descartes, elaborado em sua obra sobre *Discurso do método* (1637/1979), dá início a um movimento conhecido como racionalismo, se opondo ao empirismo. E Descartes possui uma grande influência na matematização da ciência moderna, Galileu também tem um papel fundamental neste processo, creditando na matemática o conhecimento seguro e verdadeiro.

Koyré (1930/2011) irá discordar em parte desta ideia dita por Chalmers (1993) e comumente aceita de localizar em Bacon o início da ciência moderna, sustentando a teoria de que “a história não opera através de saltos bruscos; e as divisões nítidas em períodos e épocas só existem nos manuais escolares” (ibid., p.7). Assim, com uma visão historicista da ciência ele conclui que:

A história não é inalterável. Modifica-se, à medida que nos modificamos. Bacon era moderno quando a maneira de pensar era empirista. Mas não o é mais, numa época de ciência cada vez mais matemática, como a nossa. Hoje, é Descartes que é considerado o primeiro filósofo moderno. Assim, em cada período histórico e a cada momento da evolução, a própria história está por ser reescrita, e a pesquisa sobre nossos ancestrais está por ser empreendida de maneira diferente. (KOYRÉ, 1930/2011, p.8).

Poderíamos aqui entrar em uma ceara de discussões epistemológicas a respeito do salto necessário entre a discussão filosófica da possibilidade do conhecimento para a formalização do método científico estruturado em vias de garantir um conhecimento seguro. Mas tentando extrair o ponto mais nevrálgico para o problema do saber e da verdade, e neste ponto principalmente naquilo que diz respeito ao sujeito da ciência enunciado por Lacan, é indispensável nos determos em um ponto bem específico da história: o *cogito* cartesiano.

É então Descartes que irá revolucionar a filosofia moderna, e com isso dará início a uma verdadeira revolução do método científico com suas ideias. Em seu livro *Discurso do método*

(1637), Descartes conta toda sua trajetória onde foi instruído nas letras (Gramática, História, Poesia e Retórica) desde criança, com a garantia de que com esses estudos poderia chegar a ter um conhecimento seguro e verdadeiro e por isso dedicou-se a todos estes saberes. Mas, ele conta que ao terminar os estudos e com isso ser considerado mais um da classe dos eruditos, muda de opinião, pelo seguinte motivo: “me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância.” (DESCARTES, 1637/1979, p. 30). Insatisfeito com o conhecimento de sua época, ele busca criar seu próprio método para conhecer aquilo que lhe era possível conhecer dentro da infinidade divina.

A revolução do método, operada por Descartes, também parte de uma nova concepção do saber. Através da intuição da infinidade divina, Descartes chega à grande descoberta do caráter positivo da noção do *infinito* que domina sua lógica e sua matemática. (KOYRÉ, 1951/2011, p.2, grifo do autor).

Como seu maior desejo era a busca pela verdade e, ao mesmo tempo, se encontrava descontente com os saberes que estudou durante a vida, ele então cria seu próprio método, que tinha uma característica fundamental, o encaminhamento da dúvida. É isto que podemos ver na primeira proposição criada por ele: “jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal” (DESCARTES, 1637/1979, p. 37). Não queria aceitar nada *a priori* como verdadeiro caso houvesse, por menor que fosse, algum resquício da dúvida. Como já dito neste trabalho, a revolução espiritual que modificou o pensamento do século XVII teve como característica o ceticismo e o livre pensamento, o que Descartes faz duvidar de tudo. Radicalizando a dúvida, e qualquer conhecimento que sobrevivesse a esta radicalidade ele poderia constatar sua certeza.

Mediante isto, Descartes (1637/1979), na quarta parte de sua obra sobre o método, tem medo de compartilhar suas primeiras meditações pois eram, ao seu ver, muito metafísicas e ele acreditava que não iriam agradar a todos. Ao colocar em jogo a dúvida ele passa então a duvidar não só daquilo que há dúvidas de fato, mas também duvidar daquilo que se tem direito de duvidar, ou seja, tudo. Em busca da verdade absoluta Descartes passa então a encadear a dúvida metodicamente: “por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida” (DESCARTES, 1637/1979, p. 46). Mas, como da dúvida ele chegaria a verdade absoluta?

É neste ponto que Descartes chega ou *cogito*. Cabe aqui recortar o trecho de sua obra onde ele articula o pensamento que se tem nos sonhos com os pensamentos em estado de vigília,

que para a psicanálise, mais especificamente para a pesquisa inaugural de Freud, possui sua importância. Assim, ele passa a duvidar do pensamento, de sua existência, e com isso algo se impõem a ele:

Considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertados nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*⁶, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (ibid., p. 46, *grifos nossos*).

Descartes se depara com uma coisa que lhe era impossível de duvidar, e se não haveria dúvidas disto, então ele havia encontrado a verdade absoluta que procurava: “eu sou”. Da dúvida metódica, ele extrai a certeza indubitável. Vorsatz (2015) pode contribuir para o entendimento de que por mais paradoxal que seja é neste ponto, de dúvida radical de Descartes, que ele chega a certeza mais concreta, a um impossível de duvidar. A autora demonstra o caminho lógico percorrido pelo pensamento de Descartes, ou seja, os caminhos percorridos pela dúvida metódica: “No interior da dúvida, isto é, sob o seu domínio, mesmo que pense falsos pensamentos e deles possa duvidar, ao duvidar não posso duvidar que penso e que duvido, e nesse exato momento uma certeza se impõe: ‘sou’” (ibid., p.256). Outra forma de compreender o Cogito é segundo Elia (2010, p.12) que diz: ““não posso não estar certo de que, ao duvidar de tudo, inclusive do fato de que estou duvidando, continuarei duvidando, e assim a única certeza que posso ter é a de que duvido””.

O que implicaria esta certeza, ou simultaneamente esta dúvida metódica? Lacan (1966a/1998), irá situar neste ponto da história o ponto de convergência e divergência entre psicanálise e ciência. O que é intrigante é como que no cerne dos questionamentos da revolução científica Descartes dá início ao seu método com questionamentos tão metafísicos.

⁶ O “*Cogito, ergo sum*” é normalmente traduzido para: Penso, logo existo, como na versão utilizada neste trabalho. Mas como aponta Elia (2010, p.12) “a forma em francês, língua de Descartes, é ‘*je pense donc je suis*’” que se traduz por: Penso, logo sou. Esta é a tradução do *Cogito* que utilizaremos.

2.3 A equação dos sujeitos

Em seu texto *A ciência e a verdade*, já mencionado aqui, Lacan afirma: "o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência" (1966a/1998, p.873). Ao analisar esta curiosa proposição podemos identificar, na própria estrutura da frase, a estrutura da operação psicanalítica. Milner (1996) nos demonstra que há três afirmações que estão em jogo nesta "equação dos sujeitos": primeiro que não é, por exemplo, sobre um eu ou um indivíduo que a psicanálise opera e sim especificamente sobre um sujeito; segundo que existe um sujeito da ciência, esta é a hipótese de Lacan; terceiro que estes dois sujeitos são o mesmo, ou partem do mesmo ponto. Temos então a introdução do "sujeito da ciência" na operação da psicanálise, um conceito que não é totalmente lacaniano, pois a definição de ciência implícita não é própria de Lacan (MILNER, 1996), o que dele está aí, como veremos, é que desta definição de ciência que há nesta proposição, Lacan pontua um sujeito específico.

O que Lacan elabora nesta "equação dos sujeitos" é uma hipótese a respeito do resultado da operação da ciência. Sua proposição só se sustenta a partir desta hipótese: "a ciência moderna, como ciência e como moderna, determina um modo de constituição do sujeito" (MILNER, 1996, p.29). É sobre este sujeito, constituído a partir das determinações da ciência moderna, que a psicanálise pode operar. Surge então a questão: que sujeito é este que nasce com a ciência moderna e que sustenta a proposição lacaniana sobre a operação da psicanálise?

É na obra de Koyré, nos pontos já mencionados aqui, que Lacan se baseia para determinar o surgimento do sujeito como sendo um correlato antinômico da inauguração da ciência moderna. O que a obra de Koyré nos mostra é que há um antes e um depois da ciência moderna porque o corte da ciência inaugura um universo infinito que terá implicações tanto no Saber como no Ser.

Dentro desta noção historicizante de Koyré, Lacan pontua "um certo momento do sujeito" que ele considerava "ser um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido [...] que foi inaugurado por Descartes e que é chamado *cogito*" (1966a/1998, p.870).

Retornando a Milner (1996), supondo um "parentesco discursivo" entre a psicanálise e a ciência, há uma destituição de todo o saber, e com isso, de todas as atribuições: "no momento em que ele [*cogito*] é enunciado como certo, ele está disjunto, por hipótese, de toda qualidade, sendo estas então, coletiva e distributivamente, revogáveis como dúvida" (MILNER, 1996, p. 33). Desta forma, o resultado da operação cartesiana, é um ser sem qualidades, que por causa

da dúvida só pode afirmar: “sou”. Lacan nomeará este ser, no qual não há nenhuma atribuição de qualidade, de sujeito, e este sujeito sem qualidades é o sujeito da ciência. Milner faz apenas elucidar aquilo que já está dito por Lacan:

Esse correlato [o *cogito*], como momento, *é o desfilamento de um rechaço de todo saber*, mas por isso pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser, o qual sustentamos constituir o sujeito da ciência em sua definição, devendo este termo ser tomado no sentido de porta estreita (1966a/1998, p. 870, grifos nossos).

O sujeito então está na desarticulação de todo o saber, de todas as qualidades, esta é sua verdade. O sujeito freudiano é o sujeito cartesiano, pois este pensamento sem qualidades também está no cerne da teorização do inconsciente, “o pensamento sem qualidades não é apropriado apenas à ciência moderna. Lacan demonstra que ele também é necessário para fundar o inconsciente freudiano” (MILNER, 1996, p.34).

Esta é a descoberta de Freud, o inconsciente como pensamento sem qualidades. Da mesma dúvida cartesiana que se extrai a certeza “sou”, Freud (1900/2019) não demora ao concluir que “se o sonho pensa enquanto a consciência encontra-se adormecida, então algo – o inconsciente – pensa em seu lugar, à sua revelia.” (VORSATZ, 2015, p.259). É na *Interpretação dos sonhos* (1900/2019), que Freud irá sustentar esta ideia de que há um pensamento no sonho que não temos consciência e se isso é possível é porque há um pensamento inconsciente e “afirmar que existe inconsciente equivale a afirmar *isso pensa (...)* se existe pensar, existe algum sujeito” (MILNER, 1996, p.34). Novamente, também é Lacan que traz à tona este raciocínio:

O termo maior, com efeito, não é a verdade. É *Gewissheit*, certeza. O encaminhamento de Freud é cartesiano - no sentido de que parte do fundamento do sujeito da certeza. Trata-se daquilo de que se pode estar certo. [...] Mas o que quer que seja, eu insisto é em que há um ponto em que se aproximam, convergem, os dois encaminhamentos, de Descartes e de Freud. Descartes nos diz - *Estou seguro, porque duvido, de que penso*, e - diria eu, para me manter numa fórmula não mais prudente que a sua, mas que nos evita debater o *eu penso - Por pensar, eu sou*. [...] De maneira exatamente analógica, Freud, onde duvida [...] está seguro de que um pensamento está lá, pensamento que é inconsciente, o que quer dizer que se revela como ausente. É a este lugar que ele chama, uma vez que lida com outros, o *eu penso* pelo qual vai revelar-se o sujeito. Em suma, Freud está seguro de que esse pensamento está lá, completamente sozinho de todo o seu *eu sou*, se assim podemos dizer, - a menos que, este é o salto, alguém pense em seu lugar. (1964a/2008, p. 41-42, grifos do autor).

Seguindo a teorização de Lacan, se há um pensamento aí onde eu não penso, quem pensa este pensamento é o sujeito, se do ato de pensar podemos deduzir que há alguém que pensa. Se os encadeamentos cartesianos e freudianos se convergem, é sobre este sujeito da certeza, nesta

guinada da dúvida do pensamento para a certeza do ser, uma desarticulação de todo o saber, mas que por isso enuncia uma verdade.

Lacan (1964a/2008) na citação acima, não debate o “eu penso”, mas traduz a lógica implícita no *cogito* na qual ele localiza, podemos dizer assim, a similaridade entre Descartes e Freud. Mas qual a diferença de se afirmar “eu sou” ao invés de “eu penso”?

O *cogito* até este momento, revela uma verdade que se esvai a todo momento, que aparece apenas quando todo o sentido é desconstruído, quando se duvida de tudo o que se sabe, e de todas as características e qualidades do sujeito. O *cogito* faz aqui uma disjunção do saber e da verdade. Descartes, ao chegar neste ponto, encontra a verdade da qual não pode duvidar, mas disjunta de todo o saber sobre esta tal verdade, ele parece então não suportar isto, e procura dar substância para garantir este “Eu sou”, procura recobrir esta verdade com um saber: “Mas, que sou, então? Coisa pensante.” (DESCARTES, 1641/2004, p.51). Para Descartes o sujeito é uma coisa pensante, *Res cogitans*, esta é a substância do sujeito para ele. Se é por pensar que posso ter certeza de que sou, então eu sou coisa pensante, nesta lógica “o pensamento passa a ser assim aquilo que resiste à dúvida, tornando possível a formulação do *cogito*” (ALBERTI; ERLICH, 2008, p.51). Assim, logo após a enunciação do *cogito*, do surgimento do sujeito e sua verdade evanescente, Descartes apaga-o com um enunciado, ou seja, anula a “incidência do *cogito* enquanto corte, decalagem, ruptura, fazendo desse sujeito – digamos – *in status nascendi* uma substância pensante (*res cogitans*)” (VORSATZ, 2015, p.264).

Podemos falar então de duas verdades, segundo Nascimento (2008), uma evanescente, a verdade do sujeito; e outra eterna, aquela do Outro. Ao afirmar que sou por que penso, a certeza do ser é evanescente na medida em que eu preciso retornar à afirmação “sou” pois “não se pode assegurar como verdadeiro senão na medida em que se a enuncia” (ibid., p.3). Enquanto a outra é garantida por um Deus que sustenta o “Eu penso”, que podemos dizer ser um Outro ao qual Descartes recorre. Para ele é Deus que pode garantir a veracidade das coisas que concebemos, clara e distintamente como o pensamento (DESCARTES, 1641/2004).

Continuando a discussão, “sou” e “penso” podem então guardar uma relação diferente com o ser. Um sem qualidades, sem substância, como vazio e o outro unificado, representado por uma qualidade, o pensamento. De forma que fique mais claro a dupla implicação do *cogito*, podemos fazer uma divisão das meditações cartesianas em dois tempos:

O primeiro é o pensamento enquanto dúvida, enquanto desarticulado de qualquer construção semântica [...] O segundo, ao contrário, é o pensamento já enquanto articulado, enquanto capaz de gerar juízos de atribuição, de constituir sentenças ricas em significação (NASCIMENTO, 2008, p.6).

É aqui que podemos fazer uma comparação entre a destituição de todo o saber pela dúvida metódica cartesiana com a desarticulação entre saber e verdade implícita em S1-S2, ou seja, o processo de alienação e separação⁷, como faz Nascimento (2008). O processo de separação parece ter uma similaridade com a ruptura inicial feita pelo *cogito* cartesiano, um esvaziamento de todas as qualidades, dos significantes que vem do Outro. E inversamente, o momento posterior do *cogito* é análogo a alienação aos significantes do Outro, no caso cartesiano este outro é Deus. E o sujeito nesta teorização dos significantes surge, e no mesmo instante, é apagado, quando este vazio que é o sujeito é nomeado, ou seja, no intervalo de S1 e S2, ele passa a ser mas também é despojado pela atribuição de saber de S2, como no *cogito*, assim que se diz certo ele se vai sob as atribuições do saber, da substância do pensamento. O sujeito aparece ali, no intervalo dos significantes e é este processo paradoxal de alienação e separação dos significantes que são do Outro que podemos constatar na clínica, e este corte só é possível com “o encontro do sujeito com o objeto *a*, causa de seu desejo, que lhe permite realizar o corte de S1-S2” (NASCIMENTO, 2010, p.6). Alberti e Erlich (2008) ao falarem sobre a formulação do *cogito* também evidenciam algo peculiar a respeito do Outro nos questionamentos cartesianos:

É interessante notar que tal formulação só foi possível a Descartes justamente por causa da angústia por ele vivida diante da perda de toda certeza. Foi, pois, como sujeito frente à falta da resposta no Outro que Descartes se pôs a buscar aquilo que então se tornaria o fundamento da ciência moderna (p.51).

Pode-se então deduzir que a aproximação que Lacan aponta entre o *cogito* e o sujeito diz respeito a este primeiro momento em que se duvida de todo o saber até se chegar à certeza “sou”. A verdade do sujeito está neste primeiro momento de desarticulação do saber. “Esse correlato [o *cogito*], como momento, é o desfilamento de um rechaço de todo saber, mas por isso pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser” (LACAN, 1966a/1998, p. 870). Enquanto o distanciamento que ele faz do *cogito* é em relação ao momento posterior da teorização de Descartes, que substancializa o sujeito, fazendo uma correlação dele com o pensamento.

Para revelar o impasse que há ao se estabelecer uma correlação entre o ser e o pensar, Lacan irá afirmar: “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (1957/1998, p.521), então ou eu não penso e sou, ou eu penso e não sou, e ele diz mais: “eu não sou lá onde sou juguete

⁷ Cf. a próxima seção, 2.4, onde tal processo será mais bem detalhado.

de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (ibid.). O que está implícito nesta afirmação é o fato legado ao sujeito de ser ou pensar, assim Lacan faz uma distinção entre pensar e ser (FINK, 1998). Isto diz respeito ao fato de que Lacan e Freud levam em consideração o pensamento inconsciente, diferente de Descartes que visa o pensando enquanto consciente. Assim, o esclarecimento que Lacan faz deste engodo implicado na unificação do sujeito pelo pensamento dentro da perspectiva cartesiana ressalta algo do que já foi dito por Freud, que está na divisão mesma do sujeito: “Wo Es war, soll Ich werden”, que Lacan retraduz da seguinte forma: “Lá, onde isso estava, lá como sujeito, devo (eu) advir” (1966a/1998, p.878). Ou seja, quem é este “eu” implicado no dizer “penso”? Pois o sujeito é lá onde o eu não pensa.

Isto tem grande importância para a escuta na clínica, pois é na fala do analisando, na lógica da associação livre, isto é, na destituição da censura, que atribui qualidade à fala, no despojar das qualidades daquilo que se pensa, que o analisando pode desencadear os significantes e falar o que lhe vier ao pensamento, e duvidar dos significantes que veem do Outro, como no processo do *cogito*. O próprio Lacan (1966a/1998) diz que devemos sempre questionar este processo (o *cogito*) para sabermos se ele é passível de repetição ou não. Assim, deve-se levar em consideração o sujeito enquanto efeito da linguagem, o inconsciente estruturado como linguagem, e o que isto implica para o pensamento e a fala do analisando.

O que Lacan evidencia é a desarticulação que o *cogito* proporciona no saber para o sujeito, fundando assim um ancoramento no ser (LACAN, 1966a/1998), “o *cogito* faz surgir a verdade disjunta do saber” (ERLICH; ALBERTI, 2008, p.58). A base da teorização psicanalítica é justamente trazer à tona o sujeito enquanto essencialmente dividido, “o sujeito da ciência, assim chamado por Lacan, equivale ao eu (sujeito) dividido entre saber e verdade” (ibid., p.59). Lacan, não aceitando para a psicanálise um ideal de ciência, identifica no dilema da cientificidade da psicanálise uma verdadeira impossibilidade da ciência em suturar o sujeito (LACAN, 1966a/1998). A psicanálise se relacionaria justamente com este ponto que a ciência cria em sua própria operação, mas exclui de seu campo (DARRIBA, 2019).

2.4 O ato psicanalítico e sua interseção com o *cogito*

Se nos aprofundarmos nas questões trazidas por Lacan a respeito da relação entre o sujeito e o Outro, através dos termos alienação e separação, podemos entender a dimensão de hiância que implica o processo mesmo de constituição do sujeito. Eles estão diretamente ligados ao significante que surge do campo do Outro, “o sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Mas por este fato mesmo, isto – que antes não era nada senão sujeito por vir – se coagula em significante” (LACAN, 1964a/2008, p.194). Tal operação, sabemos, Lacan nomeia como alienação, assim, articulando a teoria dos conjuntos Lacan demonstra tal processo pela união dos dois campos, o do sujeito e do Outro.

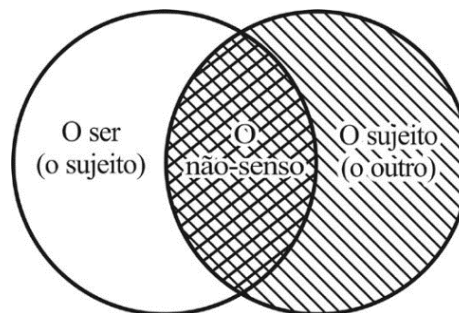


Figura 1- Conjunto do Sujeito e do Outro

O que Lacan tenta elucidar se servindo da teoria dos conjuntos é que o recobrimento do campo do Outro nunca é total sobre o sujeito, ao mesmo tempo que o sujeito não pode advir sem se coagular no significante. Há uma perda no nível do ser que não pode ser representada pelo significante, “se ele aparece de um lado como sentido, produzido pelo significante, do outro ele aparece como *afânise*” (ibid., p.206). A alienação então se demonstra como uma saída ao sujeito que implica sempre seu surgimento, mas também sua divisão. “Escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não-senso – escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente” (ibid.).

No seminário 11, Lacan irá dizer que a operação alienação constitui um *vel*, termo latino para *ou*. Este *vel* da alienação, não é qualquer *vel*. Como vimos “o *vel* da alienação se define por uma escolha [...] qualquer que seja a escolha que se opere, há por consequência um *nem um, nem outro*” (LACAN, 1964a/2008, p.206).

Lacan dá grande importância à alienação pois não é uma questão arbitrária, uma simples invenção, “Esse *ou* alienante [...] Ele está na linguagem”. O exemplo que ele dá é o seguinte: “A bolsa ou a vida!”, e explica “se escolho a bolsa, perco as duas. Se escolho a vida, tenho a vida sem a bolsa, isto é, uma vida decepada” (ibid., p.207). Há uma herança direta aqui da dialética hegeliana, de onde Lacan retira a justificativa para este apelo do *vel* alienante, onde ele se utiliza de um outro exemplo, aquele que faz o homem entrar na escravidão: “a liberdade ou a vida!”, novamente ele explica “se ele escolhe a liberdade, pronto, ele perde as duas imediatamente – se ele escolhe a vida, tem a vida amputada da liberdade” (ibid., p.207-8). Esta noção de alienação, que comporta uma escolha forçada, será muito importante para o debate que Lacan irá fazer no seminário 15 a respeito justamente da dialética entre ser e pensar. Chegaremos lá.

A separação por sua vez implicara, subsequente a isso, uma torção essencial. Esta segunda operação para Lacan implica em interromper a “circularidade da relação do sujeito ao Outro” (ibid., p.208), retornando a sua falta, ao seu ponto inicial. Aqui ele se utiliza da operação de interseção para demonstrar como ela surge do recobrimento de duas faltas, esta parte do ser que escapa ao sujeito por se submeter aos significantes do Outro mas também a falta no campo do Outro que se define como desejo do Outro. Se este recobrimento do campo do Outro não é total, há uma falta no Outro que o sujeito pode encontrar, e é na própria fala do Outro endereçada ao sujeito que o seguinte questionamento surge: “ele me diz isso, mas o que é que ele quer?” (ibid., p.209). Daí, podemos deduzir juntamente com Lacan que “uma falta recobre a outra” e por isso o desejo do sujeito é o desejo do Outro. “É uma falta engendrada pelo tempo precedente que serve para responder à falta suscitada pelo tempo seguinte” (ibid., p.210).

É importante ressaltar que Lacan abre a lição XVI do seminário 11, no qual irá propor os conceitos de alienação e separação, tendo como horizonte justamente a possibilidade da psicanálise se constituir como uma ciência do inconsciente. E ele esclarece qual é o seu programa epistemológico: “convém partir de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (1964a/2008, p.199).

Neste seminário não é elaborado um esquema específico para a separação, mas podemos adotar os seguintes esquemas elaborados por Jacques-Alain Miller (FELDSTEIN; FINK; JAANUS, 1997), o primeiro se referindo a alienação e o segundo a separação:

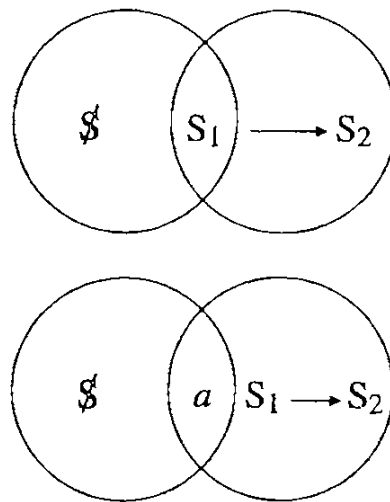


Figura 2 - Esquema da Alienação e da Separação

Então, para concluir, Lacan estabelece neste seminário, que inaugura sua escola, duas operações que apontam para a divisão constitutiva do sujeito. Nos diagramas acima temos do lado esquerdo o campo do ser, do lado direito o campo do sentido. O primeiro diagrama se refere à alienação, onde o sujeito se identifica com o significante mestre que vem do Outro. O segundo diagrama se refere à separação, onde o sujeito a partir da falta no Outro, se depara com seu desejo, ou seja, o objeto *a*. “Pela função do objeto *a*, o sujeito se separa, deixa de estar ligado à *vacilação do ser*, ao sentido que constitui o essencial da alienação” (LACAN, 1964a/2008, p.249, *grifos nossos*).

Já no seminário 15, Lacan irá se utilizar novamente da teoria dos conjuntos para tratar da divisão do sujeito, mas agora a partir do modelo de grupos de Félix Klein, e mais do que isso, articula o ato analítico justamente com a filosofia cartesiana, que como já vimos é fundamental para seu ensino. Ele trabalha os termos cartesianos de ser e pensar com seus conceitos de objeto *a* e cadeia significante (LIMA, 2017). Aqui podemos retirar ainda mais consequências desta distinção tão cara à psicanálise que se refere ao pensamento inconsciente, ou seja, ao se referir à tal pensamento, podemos operar uma torção na filosofia cartesiana que faz o ser se referir ao pensar e vice versa. Mas há distinções a serem feitas em relação ao que é posto no seminário 15 em detrimento ao seminário 11, tanto em relação ao processo de alienação quanto em relação ao ser e o sujeito.

Lacan apresenta o seguinte diagrama na lição de 10 de janeiro de 1968:

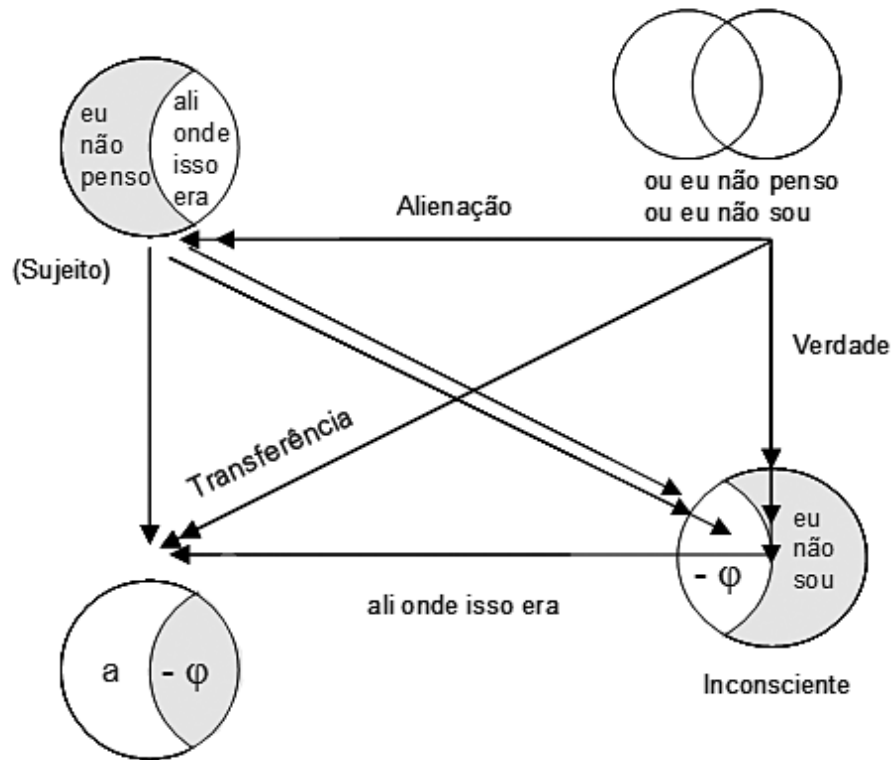


Figura 3 - Diagrama do Ato analítico

Ele é inspirado pelo matemático Marc Barbut (LIMA, 2017), que se utiliza do grupo de Klein para tratar da estrutura na matemática, ou seja aquilo que “se origina quando se definem certas funções, relações ou coleções de conjuntos” (ABE, 1989, p.117) segundo a concepção da matemática moderna influenciada pelo coletivo Bourbaki, que consideram a matemática atual um estudo das estruturas da álgebra, da ordem e da topologia (ibid.). Uma das representações do grupo de Klein utilizada por Barbut é a seguinte:

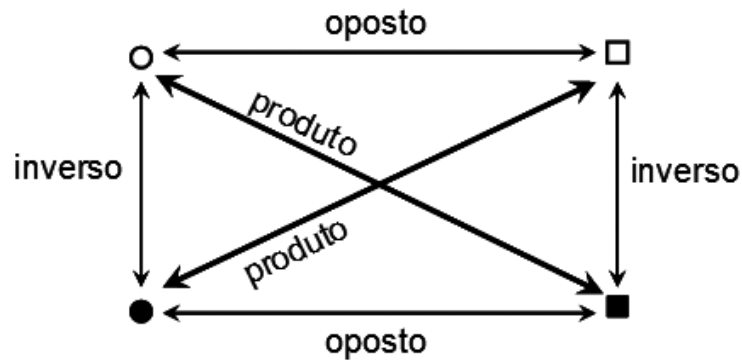


Figura 4 - Grupo de Klein

No esquema, temos um objeto e suas transformações determinadas por relações definidas, tendo como possibilidade quatro estados ligados entre si. A operação oposta (vetores horizontais) faz o objeto mudar sua forma, a operação inversa (vetores verticais) muda sua cor, já a operação produto (vetores diagonais) faria então o objeto mudar tanto de forma quanto de cor. Barbut define o grupo de Klein como “um conjunto onde os elementos são quaisquer, mas entre os quais estão definidas uma ou várias leis de composição” (BARBUT apud LIMA, 2017, p.57). A partir disso dois pontos são importantes de se ressaltar: primeiro que é próprio do diagrama a possibilidade de voltar sempre ao mesmo ponto; segundo que ele é aplicável a um conjunto de elementos finito. Lacan ao escolher tal esquema para tratar do ato analítico irá subverter o primeiro ponto e irá conceber em seu próprio diagrama um esquema involutivo, ou seja, sem volta, e se tratando do segundo ponto os elementos finitos da estrutura do ato analítico serão o pensamento, o ser, o objeto a e $-\phi$ (LIMA, 2017).

A intenção de Lacan é demonstrar as relações lógicas destes elementos no processo de análise, mas diferentemente das relações no grupo de Klein, na análise há um ponto de partida, mas não é possível seu retorno, por isso Lacan diz ter apenas metade de um grupo de Klein. Lacan irá modificar os vetores e partindo de um ponto específico irá propor as seguintes operações: operação alienação, operação verdade e operação transferência (LACAN, 1967-68, lição de 10/01/1968).

O ponto de partida de seu diagrama é o *cogito*. Mas é necessário perceber o que lhe faz colocar tal questão como ponto de partida para tratar do ato psicanalítico. Ele começa a presente lição correlacionando o começo com o ato. O ato, ou a ação para Goethe, é o começo, e para o Apostolo João é o verbo, mas Lacan aproxima os dois autores pois “não há ação nenhuma que não se apresente, de saída e antes de mais nada, com uma ponta significante”, mas não só uma ponta significante, a eficiência, os efeitos do ato não estão ligados ao seu “fazer” mas o que lhe caracteriza na função que exerce na realidade que abre um começo é esta ponta significante (LACAN, 1967-68, lição de 10/01/1968, p.80). Curiosamente ao colocar a questão do ato revolucionário, Lacan aproxima ainda mais os efeitos do ato à esta ponta significante, o ato estaria no momento em que Lenin daria tal ordem, assim, “os significantes deixados no mundo” evocariam esta dimensão do ato revolucionário, que distinto de toda as consequências de uma guerra, na verdade suscitariam para um novo desejo.

Lacan retoma a questão cartesiana se perguntando se haveria uma outra forma de conceber o ato de colocar o inconsciente distinto de seu efeito de ruptura do *cogito*, “e especialmente a partir do momento em que recordo que o inconsciente é estrutura de

linguagem” (LACAN, 1967-68, lição de 10/01/1968, p.81). Parece que o *cogito*, está ligado a este ato que inaugura um começo, justamente por ter sua ponta significante. “Será que nesse ‘eu penso’, eu aí estou?” (ibid.). Ao questionar o *cogito* de tal forma ele faz engendrar a questão da alienação enquanto “uma escolha forçada e forçosamente perdedora” com o ato analítico e formula um outro exemplo do *vel* alienante aplicado aos termos cartesianos: “ou eu não penso ou eu não sou” (ibid., p.82). Lembremos, que como já vimos o ato que faz surgir um sujeito neste processo de alienação é um significante, e que da mesma forma que no ato revolucionário, esses significantes deixados no mundo pelo Outro vão poder abrir para o sujeito um novo desejo.

Esta será sua “suposição inicial”, ou eu não penso ou eu não sou, colocada no canto direito superior do diagrama. Deste ponto então partem as operações que irão estabelecer as relações entre os elementos. Ao separarmos a interseção, obtemos dois conjuntos com seus respectivos campos heterogêneos.

Partindo do ponto inicial para a esquerda do diagrama na parte superior temos a operação alienação, que dá origem ao elemento respectivo do ser, ou seja, do “eu não penso”. Este ser fruto da operação alienação é chamado por Lacan de falso-ser (LACAN, 1967-68, lição de 10/01/1968), o ser de todos nós, o falso ser do narcisismo, um lugar cômodo onde tudo pode caber nele, “trata-se do ‘eu não penso’, em sua necessidade estruturante” (ibid.). Ele está associado a uma falta, representada pelo isso, “ali onde isso era”, o circuito pulsional, que ao nível do sujeito faz ele se ligar a este sujeito como falta. Lacan bate na tecla de que sustentar este “eu não penso”, ou seja, afirmar o sou, é excluir o sujeito em sua estrutura gramatical. Neste sentido, ele faz referência ao seu seminário do ano anterior onde tratou da lógica da fantasia, e a articulação com a fantasia está ligada ao fato de que é ela que organiza a pulsão a fim de sustentar o eu imaginariamente (LIMA, 2017), ao mesmo tempo que a pulsão não pode afirmar um “Eu sou”.

A afirmação do “Eu sou” está ligada as identificações do sujeito aos significantes mestres, o tempo lógico do *cogito* cartesiano que relacionamos com o processo de alienação anteriormente. Lacan fala também a respeito da estrutura gramatical, ou seja, a afirmação de um “sou” implica a ausência desse eu que não é o *moi* mas na verdade o *je*, implicações da língua francesa, mas que revelam a lógica da estrutura de linguagem.

Já o segundo conjunto é efeito da operação verdade, o conjunto do pensamento, ou seja, implica um “penso” distinto de um “eu sou”, se referindo ao pensamento inconsciente, e há uma perda aqui, a castração, -φ. Este conjunto, como no esquema de grupos de Klein, se opõe

ao conjunto derivado da operação alienação, assim, a operação alienação é o oposto da operação verdade. A operação verdade visa apontar para este sujeito do inconsciente, que pensa lá onde não é. Lacan irá destacar que há dois “lá onde isso era”, e que eles “correspondem [...] à distância que cinde, na teoria, o inconsciente do Isso” (LACAN, 1967-68, lição de 10/01/1968), o “lá onde isso era” da operação alienação, como já dissemos está ligado ao Isso, ao sujeito enquanto falta, o outro é aquele que está em baixo vinculado ao inconsciente, ao ‘eu não sou’, que é o objeto perdido, a castração, “o objeto perdido inicial de toda a gênese analítica, esse que Freud martela em toda sua época do nascimento do inconsciente, ele está aí, esse objeto perdido, causa do desejo” (LACAN, 1967-68, lição de 10/01/1968), ou seja, a operação verdade aponta para este “penso” do inconsciente, para aquela verdade evanescente do sujeito destituído do “eu sou”, e que está ligado ao seu desejo enquanto um objeto perdido.

Neste sentido:

O fim da psicanálise supõe uma certa realização da operação verdade, a saber, que, com efeito, se ele deve constituir esse tipo de percurso que, do sujeito instalado em seu falso-ser lhe faz realizar algo de um pensamento que comporta o “eu não sou”, isso não se dá sem reencontrar, como convém, sob uma forma cruzada e invertida, seu lugar do mais verdadeiro, seu lugar sob a forma do “lá onde isso estava”, ao nível do “eu não sou” que se encontra nesse objeto *a*, do qual me parece que nós fizemos bastante para dar a vocês o sentido e a prática e, por outro lado, essa falta que subsiste ao nível do sujeito natural, do sujeito do conhecimento, do falso-ser do sujeito; essa falta que, desde sempre, se define como essência do homem e que se chama o desejo, mas, que ao fim de uma análise, se traduz por essa coisa não somente formulada mas encarnada, que se chama a “castração”. (LACAN, 1967-68, lição de 10/01/1968).

Já a operação que parte do ponto inicial na diagonal, que no esquema dos grupos de Klein leva o nome de produto, aqui no esquema do ato analítico é nomeado como operação transferência, que facilmente podemos deduzir a partir do que já foi mencionado aqui a respeito das relações que se estabelecem no esquema de Klein, que o conjunto fruto desta operação é o oposto dos dois conjuntos em interseção localizados no ponto inicial. Assim, Lacan se utiliza deste grafo do ato analítico para argumentar que através da transferência o analista pode sustentar a falta do ser e a perda no pensamento. “A verdade é que a falta (do alto à esquerda) é a perda (de baixo à direita)” (LACAN, 1967-68, lição de 10/01/1968). Fazendo com que elas se sobreponham uma à outra no final na análise, “o ato psicanalítico, nós o propomos como consistindo em suportar a transferência” (LACAN, 1967-68, lição de 17/01/1968). A psicanálise opera sobre o sujeito dividido do *cogito* cartesiano entre ser e pensar, o ponto inicial da análise é o sujeito dividido, a análise opera sobre esta divisão para justamente sobrepor a falta e a perda tanto do “sou” quanto do “penso”. Criando um conjunto da falta-a-ser, aquele

que combina o objeto a e $-\phi$. A operação transferência combina a operação alienação e a operação verdade.

Podemos então concluir vendo neste diagrama do ato analítico justamente a hipótese que Lacan sustenta ao afirmar que a psicanálise opera sobre o sujeito da ciência, pois este sujeito dividido entre saber e verdade, é aqui trabalhado a ponto de ser sustentado tanto a partir daquilo que falta do saber quanto daquilo que perdeu de sua verdade. E ambos podem ser subscritos nos termos do objeto a .

3 O SUJEITO DIVIDIDO ENTRE SABER E VERDADE

Se a psicanálise deve se constituir como ciência do inconsciente, convém partir de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem.

Jacques Lacan.

Sob o signo de um retorno à Freud, a leitura que Lacan faz do inconsciente enquanto estruturado como linguagem irá renovar a teoria psicanalítica. As consequências da apropriação de Lacan por parte da linguística moderna criada por Saussure talvez ainda estejam sendo recolhidas em nosso campo teórico. Sua importância é tanta que a recomendação de Lacan é a de que o psicanalista se torne mestre/senhor das funções da fala (1953/1998). Ao olharmos no primeiro capítulo os relatos clínicos de Freud podemos perceber sua sensibilidade e o seu manejo da fala dos pacientes e os efeitos de seu poder, a aproximação por parte de Lacan da linguística não se deve apenas pelo fato da análise se dar através da fala, implicando uma linguagem, mas é devido ao fato de seu caráter estrutural para o sujeito. A linguagem fala no sujeito.

A relevância da linguística no ensino de Lacan é indiscutível, mas a hipótese aqui formulada é a de que esta separação entre saber e verdade e a sobreposição de ambos (exemplificados no modelo de uma banda de Möbius, como dito na introdução), divisão esta tão comentada por Lacan em vários contextos, é fruto dos próprios efeitos da estrutura que se estabelece a partir da distinção por um lado do objeto *a* e por outro da estrutura de linguagem, isto é, de um lado a cadeia significante e de outro uma externalidade íntima que advém como escape no mesmo golpe da instauração da cadeia significante, e como resistência a seus efeitos de significação.

Lacan traz um jeito próprio de tratar da cientificidade da psicanálise bem distinto daquela de Freud, ele não tinha um ideal de ciência como este, mas esteve em constante diálogo com o melhor de sua época no que se refere ao campo do conhecimento, se apropriando ao seu modo de discussões, conceitos e teorias, seja da matemática, da física, da antropologia, da etologia, da linguística, entre outros campos e, é claro, da filosofia. Mas seus recursos a outros campos, os usos que Lacan dava a determinados conhecimentos, devem ser analisados minuciosamente em suas intenções que não são quaisquer. É preciso, por exemplo, termos cautela ao analisarmos os inúmeros artifícios matemáticos (esquemas, matemas, topologias,

etc.) utilizados por Lacan em seu ensino. Encarados por alguns (SOKAL, & BRICMONT, 2010) em suas velozes críticas e nas conclusões mais que antecipadas como tentativas de dar um ar mais científico e com isso mais convincente a psicanálise, na verdade o uso da matemática por Lacan se deve mais as questões da transmissão do saber psicanalítico do que a algum tipo de credibilidade ou comprovações científicas, ele tinha a ciência em alto grau, mas não se considerava um cientista, a questão era muito mais sobre formalismo do que sobre a cientificidade ou não da psicanálise (FERNANDES, 2000).

Mas é sem dúvida a partir da linguística estrutural que Lacan irá recolher consequências para todo o seu ensino e verá aí a possibilidade da psicanálise se tornar uma ciência do inconsciente (LACAN, 1964a/2008). Se apropriando de maneira radical da linguística moderna, quase que propondo uma linguística própria para a psicanálise, linguajeira, uma linguisteria, se apropriando de conceitos e os distanciando das suas concepções consagradas no campo da linguística, seja referente a ideia de significante e significado, ou da fala e da língua, até mesmo a respeito da ideia de estrutura, por exemplo fazendo dela um meio de conceber um sujeito.

Mas a questão da ciência é tratada por Lacan de maneira vasta e insistente, como uma questão decisiva para seu ensino (MILNER, 1996), tecendo uma crítica feroz em certas passagens ao mesmo tempo que se dedicando ao problema tanto da transmissão quanto da formação em psicanálise, questões que atravessam a problemática da epistemologia própria da psicanálise, ou seja, sua possibilidade de ser apreendida enquanto uma ciência, ou mais especificamente um campo de conhecimento que produz saberes manipuláveis, replicáveis e mais do que isso, capaz de previsibilidade. É notório que em seus seminários e escritos as questões levantadas por Lacan, questões não necessariamente epistêmicas, constantemente implicam uma crítica ou ironia a respeito dos problemas de se conceber o saber psicanalítico dentro destas atribuições do conhecimento relacionadas a certos campos. Pois o que o ensino de Lacan pode nos demonstrar é que não há como contornar os achados psicanalíticos a respeito da instância psíquica na própria produção do saber sobre tais questões. Lacan tenta implicar o saber derivado de uma análise na respectiva produção deste mesmo saber, isso é, tenta levar até as últimas consequências o modo de funcionamento do saber que a psicanálise designa, que é outro.

Se nos ativermos ao debate entre ciência e psicanálise em Lacan podemos encontrar uma questão de fato posta em jogo que contrasta definitivamente com a inexistência de uma questão de tal ordem na obra freudiana. Lembremos, a possibilidade de a psicanálise ser ou não uma ciência não era uma questão para o seu fundador. Sua tradição é o da ciência, não de

qualquer ciência, mas de uma bem específica. O que se tratando do contexto em que a produção lacaniana se dava era praticamente outra, não só no que diz respeito ao seu berço intelectual e subsequente a isso as suas influências prévias ao contato com o saber psicanalítico, mas o próprio contexto de diálogo de suas produções, Lacan estava a todo tempo em constante diálogo com outros campos sem sair um milímetro sequer da especificidade do campo psicanalítico (ROUDINESCO, 2008).

Mas o que nos propomos a pesquisar no presente capítulo não é necessariamente a ciência no ensino de Lacan, e sim o ponto de junção colocado por ele através do sujeito da ciência, isto é, a divisão experimentada pelo sujeito entre saber e verdade, o que leva a discussão da cientificidade da psicanálise para um campo talvez menos epistemológico e mais ético, pois implica uma questão estrutural do sujeito, uma questão da própria estrutura da linguagem, e se é sobre este sujeito que a psicanálise opera há então aí dificuldades que são insuperáveis do ponto de vista teórico pois implica por sua vez questões práticas, já que a psicanálise é uma clínica que opera sobre um sujeito ao qual se dirige.

Podemos começar aqui retornando ao *Mênon*, a importância deste diálogo não reside apenas ao que aqui já foi comentado, mas também ao fato de que no percurso de Lacan a discussão entre saber e verdade será extensamente trabalhada e o seu comentário a respeito deste texto aparece logo no início de seus seminários, sendo fundamental para que em textos mais tardios o problema da ciência apareça nestas perspectivas relativas ao sujeito, e aqui é possível extrairmos consequências desta elaboração platônica da *ortodoxa* e da *epistemé* em associação com a análise, com o analista e o analisando. Não com o intuito de fazer da psicanálise um prolongamento do diálogo platônico, os curiosos que se pretendem a isto se enganam, como alerta Lacan dizendo que devem se informar, mas sim porque a análise coloca a *ortodoxa* no centro, isto é, o que se revela em uma análise é da mesma ordem da *ortodoxa*, e isto se deve pelo fato dela ser “anterior à constituição do saber” (LACAN, 1954-55/2010, p.33).

Podemos extrair algumas consequências das “equações menonianas”, juntamente com as questões levantadas por Lacan a respeito deste diálogo: (i) há uma fragilidade do conhecimento, primeiro ele não é melhor guia do que as opiniões verdadeiras, mas estas últimas se não estiverem atadas “não permanecem onde se encontram” (PLATÃO, 2020, p.123), ou seja, “uma vez amarradas, em primeiro lugar, tornam-se conhecimento, e em segundo ficam estáveis. Essa a razão de ser mais valioso o conhecimento do que a opinião verdadeira, diferenciando-se justamente da opinião verdadeira o conhecimento por estar acorrentado” (ibid.); (ii) O conhecimento não deixa de ser opinião verdadeira, mesmo com o avanço da

ciência experimental, a ciência moderna não deixou em certa medida de ser esta *epistémé* de Sócrates, ou seja, “permanece sendo fundamentalmente uma certa coerência do discurso” (LACAN, 1954-55/2010, p.30); (iii) Há algo que se revela impossível de ser ensinado, que é aprendido pelo homem, mas não é apreendido pelo conhecimento, este sim passível de ser ensinado, assim a virtude no diálogo platônico fura esta amarração do conhecimento para revelar seu limite, sua falha em apreender tudo, sua impossibilidade de cobrir todo o campo da experiência humana, há algo que não se transmite pelo conhecimento; (iv) se inclui a isto a teoria da reminiscência, onde a verdade se encontraria na alma, pois esta é eterna, sendo preciso um esforço para se recordar daquilo que de certo modo já se sabe, Sócrates faz então sair da boca do escravo a verdade que este supunha não saber.

Esta última questão se refere a mais famosa passagem do diálogo e é a demonstração por parte de Sócrates da teoria da reminiscência, onde ele faz um escravo que nunca tinha estudado geometria “recordar” qual seria o tamanho do lado do quadrado que possui área igual a 8. A observação de Lacan a respeito deste experimento nos leva a ressaltar o caráter simbólico desta demonstração e salientar a passagem de um elemento intuitivo para um elemento simbólico, ou seja, a passagem do plano imaginário para um plano simbólico e o erro que isso ocasiona para a ciência, para o saber.

Tudo se passa como um verdadeiro ato de maestria por parte de Sócrates, quem realmente efetua a “rememoração” do escravo e faz esta passagem do imaginário ao simbólico. Sócrates desenha na areia um quadrado com área igual a 4 pés, ou seja, com o lado de 2 pés, e pergunta ao escravo quanto de área teria o quadrado com o dobro do lado deste primeiro, o que o escravo intuitivamente diz que teriam 8 pés, Sócrates mostra o engano do escravo em duplicar a área do primeiro quadrado, mostrando que ao duplicar o lado do primeiro quadrado temos um quadrado com o lado de 4 pés, mas que sua área total não vai ser duplicada mas sim quadruplicada, ou seja, terá área igual a 16 pés, e nisto inicia-o em uma busca para saber qual seria o lado do quadrado com área igual a 8 pés. É neste momento, depois de multiplicações, duplicações, triplicações, quadruplicações e algumas divisões, que Sócrates introduz o problema da diagonal. Ao introduzir as linhas diagonais que iram ajudar na conclusão do problema geométrico Sócrates opera um “forçamento da função simbólica no plano intuitivo” (BALBI, 1997, p.15), pois é neste plano imaginário que o escravo responde as interrogações, o que demonstra isso é o engano em que ele cai acreditando na equivalência entre a duplicação do lado do quadrado e da sua área, o modo como ele “inicia o processo do despertar de seu saber” (ibid.) mostra que esta intuição é falha. Lacan nos lembra que esta equivalência “serve

de base no teste-padrão de inteligência”, a relação equivalente é o que na inteligência se procede de forma mais constante levando ao erro de forma matemática.

Com um desenho na areia, à lá cristo defendendo a prostituta de seu apedrejamento, Sócrates mostra ao escravo seu engano. Mas se “essa intuição imaginária é falha” do mesmo modo “é falha a passagem do plano imaginário ao plano simbólico” (ibid.), e se Sócrates com seu experimento mostra sua maestria é por ser pelo discurso do mestre que essa passagem pode ser operada, pois é ele que faz ingressar o fato de que a metade de 16 é 8, assim o escravo “vê a boa forma [...] a partir do momento em que a designam para ele” (LACAN, 1954-55/2010, p.32). Neste ponto a clivagem entre o plano imaginário (intuitivo) e a função simbólica aparece de forma tangível, e que se introduz na realidade de maneira forçada, não estava lá para o escravo antes de Sócrates introduzir, o que temos são 4 quadrados e o que não é dado no plano intuitivo é o número irracional, a $\sqrt{2}$, que ao ser introduzida “engendra um monte de coisas, um desenvolvimento matemático inteiro, no qual o escravo não tem mais nada a ver” (ibid.).

De toda essa discussão relativa ao problema da diagonal, a introdução do número irracional, e a distinção da dimensão imaginária e simbólica, Lacan elabora o erro relativo a esses dois planos da seguinte maneira:

A partir do momento em que uma parte do mundo simbólico emerge, ela cria, efetivamente, seu próprio passado. Mas não do mesmo jeito que a forma no nível intuitivo. É justamente na confusão dos dois planos que reside o erro, o erro de crer que aquilo que a ciência constitui por intermédio da intervenção da função simbólica estava aí desde sempre, de crer que está dado.

Este erro existe em todo saber, visto que é apenas uma *cristalização da atividade simbólica*, e que, uma vez constituído, ele a esquece. Há em todo saber, uma vez constituído, uma dimensão de erro, que consiste em esquecer a função criadora da verdade em sua forma nascente. Que a gente se esqueça no âmbito experimental, ainda passa, já que está ligado a atividades puramente operantes [...]. Mas nós, analistas, que trabalhamos na dimensão desta verdade em estado nascente, não podemos esquecer-la” (ibid., p.33, *grifos nossos*).

Por isso a psicanálise opera com aquilo que é anterior a constituição do saber, a esta cristalização da atividade simbólica. Já a ciência, com seu saber transmissível, ligado, “esquece a verdade que o criou, que o causou” (BALBI, 1997). Segundo Balbi (ibid.), Lacan ao aproximar a *ortodoxa* do ponto onde se funda o verdadeiro subscreve este ponto ao discurso do Outro, colocando é claro este ponto no centro da experiência psicanalítica, “às falas fundadoras que a partir do campo do Outro constituem o sujeito. Esse discurso é a cadeia simbólica que insiste, determinando o sujeito mas sem que este saiba que está aí implicado” (ibid., p.17). Assim, o comentário de Lacan sobre o diálogo platônico aponta para aquilo que ele irá elaborar em *A ciência e a verdade* (1966a), que a ciência esquece da verdade enquanto causa de seu

saber, e não só isso, ele implica aí também a estrutura de linguagem, a cadeia simbólica, apontando para os efeitos do significante no sujeito.

O que podemos recolher deste debate é que há uma questão relativa ao campo simbólico que faz forçosamente coadunar saber e verdade, mais que isso, implica um erro em toda estrutura de saber, que é esquecer que todo saber é fruto de uma “intervenção da função simbólica”, pura “cristalização da atividade simbólica”, o que alude à amarração da opinião verdadeira, a *epistemé* socrática.

Lacan é pragmático, no âmbito experimental esquecer disto não implica necessariamente em um embaraço na produção do saber ou do conhecimento, mas em uma análise sim, pois aí se trata de trabalhar neste campo anterior a esta cristalização, neste tempo anterior à intervenção simbólica, que segundo ele é a “dimensão da verdade em estado nascente”. Com isso devemos nos ater ao problema do campo simbólico, e isto implica a questão da estrutura de linguagem.

3.1 A materialidade do significante

Voltando à uma citação feita na introdução, e fazendo uma digressão ainda mais profunda, Lacan diz que a origem da dicotomia entre verdadeiro e falso, verdade e mentira não só se apresenta a partir da interrogação do saber a respeito daquilo que é ou não é, mas na própria inserção, surgimento, inscrição, da palavra:

Antes da palavra, nada é, nem não é. Tudo já está aí, sem dúvida, mas é somente com a palavra, que há coisas que são - que são verdadeiras ou falsas, quer dizer, que são - e coisas que não são. *É com a dimensão da palavra que se cava no real a verdade.* Não há nem verdadeiro nem falso antes da palavra. Com ela se introduz a verdade e a mentira também, e outros registros ainda (LACAN, 1953-54/2009, p.297, *grifo do autor*).

Esta é uma citação do período inicial de seu ensino, o que não quer dizer que o que está sendo colocado por ele será desfeito. Mas há que se notar que a questão da palavra neste primeiro seminário ainda é encarada em termos de *palavra plena* e *palavra vazia*. Ideias que serão com o passar do tempo não sendo mais empregadas por Lacan. A palavra ao longo do seu ensino vai sendo mitigada aos poucos até prevalecer a ideia de significante, que não são coisas opostas, mas também não são a mesma coisa, mas há uma questão de ordem material no significante, e que a palavra na verdade guarda uma correlação com a ideia de signo linguístico saussuriano.

Neste sentido, isto que Lacan articula entre a verdade e a palavra vai sendo elaborado de outras formas até dar lugar ao significante: primeiro em uma passagem de seu texto a respeito da instância da letra, onde ele irá dizer que “é com o aparecimento da linguagem que emerge a dimensão da verdade” (1957/1998, p.529) e posteriormente em um discurso aos psiquiatras onde ele diz que “só há dimensão da verdade a partir do momento em que há significante” (LACAN, 1967). É claro que esta diferença é percebida aqui apenas por uma questão do emprego do termo *palavra* (na referência ao seminário 1), depois à ideia do *aparecimento da linguagem* (no texto sobre a instância da letra no inconsciente) e sua mudança para o conceito de *significante* (no discurso aos psiquiatras).

Mas ao pensarmos a relação entre saber e verdade através da concepção de significante, o que de fato Lacan faz, percebemos um verdadeiro aprofundamento nisto que ele coloca no Seminário 1 com a questão da palavra e no Seminário 2 com a ideia do reconhecimento simbólico, e que será melhor apresentado nos seminários 16 e 17. O saber passa a ser repensado em termos de S2, ou seja, cadeia significante, sendo a verdade uma dimensão que se instaura a partir do momento em que há significante, S1 é retroativamente elaborado por S2 como da ordem de um significante mestre, que ordena e coloca a cadeia em marcha mas a introdução do significante instaura aquilo que é da ordem da diferença, o significante introduz a diferença, introduz aquilo que é e não é. E não podemos deixar de lembrar que o sujeito é o que um significante representa para outro significante, e mais do que isso o sujeito é efeito da inscrição do ser no campo da linguagem.

S2 é uma modalização das dimensões do significante, bateria de significantes organizada como saber. Ao mesmo tempo o significante para Lacan instaura a dimensão da verdade. Aqui, podemos retornar as consequências da articulação de S1-S2 (vistas no capítulo anterior a respeito do *cogito*), e pensar nas consequências da incidência material do significante que vão ao longo do ensino de Lacan sendo recolhidas. Ao mesmo tempo que a articulação entre S1 e S2 revelaria o surgimento do sujeito e sua verdade evanescente é também na incidência do saber enquanto S2 que algo deste sujeito é escamoteado. O que podemos encontrar no horizonte desta concepção é o que Lacan irá dizer ao final de seu texto *A ciência e a verdade*: “a teoria do objeto *a* é necessária [...] para uma integração correta da função, no tocante ao saber e ao sujeito, da verdade como causa” (1966a/1998, p.890). Dentro desta experiência do sujeito a respeito da divisão entre saber e verdade o objeto *a* se configura como necessária. É a partir disto que o trabalho se desdobra. O que esta noção do objeto *a* implicaria para a divisão do sujeito entre saber e verdade?

Para Lacan o significante é noção necessária para “qualquer articulação do fenômeno analítico” (1958/1998, p.695), e por estar atrelada ao surgimento da linguística moderna com Ferdinand de Saussure, Freud teve que antecipar algumas coisas por não ter tido, de certa forma, contato com esta noção, “partindo de um campo onde não era possível esperar que se reconhecesse seu domínio” (ibid.). E Lacan não só faz uma avaliação retroativa sobre a importância da noção do significante para a teoria freudiana, a avaliação inversa é tão, ou mais significativa do que esta, pois “é a descoberta de Freud que confere à oposição entre significante e significado o alcance efetivo em que convém entendê-la” (ibid.). E o que é este “alcance efetivo” que seria necessário compreendermos? É o fato de que “o significante tem função ativa na determinação dos efeitos em que o significável aparece como sofrendo sua marca, tornando-se, através dessa paixão [do significante], significado” (ibid.).

O significante torna-se a própria condição do ser humano “sua natureza torna-se tecida por efeitos onde se encontra a estrutura da linguagem em cuja matéria ele se transforma, e em que por isso ressoa nele, para-além de tudo o que a psicologia das ideias pôde conceber, a relação da palavra” (ibid.). O significante é a nova condição humana por ele ser um ser falante, e o que Freud enunciou em sua obra e que Lacan, com a linguística, conseguiu captar, é que o homem não só fala, mas “no homem e através do homem, isso fala” (ibid.).

A distinção entre significante e significado não é necessária apenas para a teoria da linguística moderna, ou para o auxílio dos manejos teóricos de Lacan, esta distinção é fundamental pois o ser falante supõe a todo instante, sem se dar conta, que ao se utilizar de um signo linguístico está se referindo a apenas um elemento, mas são dois, o conceito e a imagem acústica, e não seria aqui desnecessário lembrarmos que na análise estamos o tempo todo diante do ser falante.

Saussure em seu *Curso de linguística geral* (se é que podemos atribuir a obra publicada ao seu “autor”) já pontua este fato do ser falante, que ele nomeia como ambiguidade, “no uso corrente, esse termo [o signo] designa geralmente a imagem acústica apenas [...] Esquece-se que se chamamos a *arbor* signo, é somente porque exprime o conceito ‘árvore’, de tal maneira que a ideia da parte sensorial implica a do total” (1916/1975, p.81). Devido a isto, a conceituação por parte de Saussure das três noções em jogo é uma tentativa de fazer desaparecer esta ambiguidade suposta, sua proposta é se utilizar justamente de nomes que se relacionam entre si, mas que se opõem, “*signo* para designar o total, e a substituir *conceito* e *imagem acústica* respectivamente por *significado* e *significante*” (ibid., *grifos do autor*).

Saussure ainda identifica duas características que regem o signo, (i) a sua arbitrariedade e (ii) o caráter linear do significante. O primeiro princípio se refere ao fato de que a relação entre significante e significado não é necessária, ou seja, é arbitrária, “queremos dizer que o significante é *imotivado*, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade” (ibid., p.83)⁸. Já o segundo princípio está ligado a natureza auditiva do significante, sendo necessário seu desdobramento no tempo, “os significantes acústicos dispõem apenas da linha do tempo; seus elementos se apresentam um após outro; formam uma *cadeia*” (ibid., p.84, *grifos nossos*).

O primeiro princípio atinge o signo em sua totalidade (JORGE, 2005), não só faz distinguir significante e significado, mas revela a falta de uma correlação intrínseca, natural que possa operar a ambiguidade que é suposta e que surge na fala. Lacan irá levar mais além este princípio em seu ensino, em seu seminário 20 irá tecer comentários que são demonstrações claras do quanto ele seria mais saussuriano que o próprio Saussure (ibid.). Lacan afirma “o significado não tem nada a ver com os ouvidos, mas somente com a leitura, com a leitura do que se ouve de significante. O significado não é aquilo que se ouve. O que se ouve é significante. O significado é efeito do significante” (LACAN, 1972-73/2008, p.39). Para Lacan há uma autonomia do significante, e se Saussure se utiliza do termo “arbitrário” é por um deslize para outro discurso, aquele do senhor, e não é isto que convém, pois “dizer que o significante é arbitrário não é do mesmo porte que dizer simplesmente que ele não tem relação com seu efeito de significado” (ibid., p.35). O que Lacan tenta levar até as últimas consequências é o fato de que “o significante como tal não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como liame” (1972-73/2008, p.36). Ou seja, a linguagem em si opera em um sentido que causa um vínculo entre significante e significado, ocasiona esta ligação, que não é própria do significante, e este liame a que se refere Lacan, é entre aqueles que falam. O fato de ser a partir de um sujeito que fala que podemos operar em análise nunca foi algo trivial nem para Freud (que chegou na regra da associação livre) nem para Lacan que sempre levou em conta as questões da linguística, ou melhor, da estrutura da linguagem, em referência ao ser falante, aquele que coloca em marcha seu discurso.

A distinção entre significante e significado é importante para a análise em si, para sua práxis, pois “a nós, analistas, convém reduzir tudo à função de corte no discurso, sendo o mais

⁸ Interessante notar que enquanto Saussure se refere ao significante, em sua relação arbitrária com o significado, enquanto “imotivado”, Lacan por sua vez irá se referir à “paixão” do significante em relação ao significado, como já mencionado anteriormente. Cf. LACAN, 1958/1998, p.695.

forte aquele que serve de barra entre o significante e o significado. Ali se surpreende o sujeito que nos interessa” (LACAN, 1960/1998, p.815).

Para além destas questões, Lacan localiza na teoria do significante mais do que uma discussão a respeito da arbitrariedade do signo linguístico, ele encontra uma demonstração da ideia de que “nenhuma significação se sustenta a não ser pela remissão a uma outra significação” e isso para ele é revelador pois é o que “conduz o positivismo lógico à busca do sentido do sentido” (LACAN, 1957/1998, p.501). Mas ele lembra que a origem deste debate sobre a arbitrariedade do signo data da Antiguidade, se não um debate um impasse experimentado que “se opõe à correspondência biunívoca entre a palavra e a coisa” (ibid., p.500). Não seria essa correspondência entre palavra e coisa a mesma relativa a concepção da verdade como correspondência?

Com a sustentação de tal ideia Lacan na verdade promove uma grande crítica ao debate nominalista, que ele caracteriza como uma “inesperada precipitação de sentido”, e que nos serve para demonstrar como, o significante entra no significado, o que na prática o ser falante supõe, Saussure chega a comentar sobre esta precipitação do ser falante, onde “a ideia da parte sensorial implica a do total” (SAUSSURE, 1916/1975, p.81). Mas isso só é possível porque não há possibilidade de se referir a qualquer significado, conceito, ou ideia sem se submeter a materialidade do significante. O significante recheia o significado e não só, “o significante não faz apenas dar o invólucro, o recipiente da significação, ele a polariza, a estrutura, a instala na existência” (LACAN, 1955-56/2010, p.303). Talvez seja a lógica desta relação que leva Lacan por exemplo, ao distinguir a incidência da verdade na psicanálise em comparação com a ciência, classificar nos termos de uma causa material (LACAN, 1966a/1998).

Lacan da tanta importância ao significante que acaba por se distanciar e inverter a proposta linguística de Saussure (talvez não inverter, mas sim radicalizar, pois não há de forma explícita uma primazia por parte de Saussure do significado sobre o significante, há uma valorização do signo linguístico enquanto uma unidade formada por ambos os termos), ou seja, se este último privilegia a ideia de signo linguístico, Lacan irá privilegiar o corte, ou a barra, entre significante e significado. Saussure compara a língua à uma folha de papel, se no verso está o significado, no anverso está o som, assim “não se pode cortar um sem cortar, ao mesmo tempo, o outro” (SAUSSURE, 1916/1975, p.131). Mas para Lacan há uma autonomia do significante, uma primazia deste. O bebê é marcado pelo Outro com seus significantes, que “somente as correlações do significante com o significante fornecem o padrão de qualquer busca de significação” assim “o significante, por sua natureza, sempre se antecipa ao sentido,

desdobrando como que adiante dele sua dimensão” (LACAN, 1957/1998, p.505). É só em relação a outro significante que é possível a dimensão da significação, pois há aí uma relação que institui uma diferença estrutural.

Descartes elabora o sujeito dividido para na mesma medida o conformar, Saussure divide a estrutura da linguagem em seus dois elementos fundamentais, mas para criar um campo de estudo de sua unidade, o signo. Freud e Lacan possuem o peso que lhes é devido por sustentar ambas as divisões. Seja aquela promovida por Descartes mas não suportada, seja essa estruturada por Saussure mas não radicalizada.

Mas se “é na cadeia do significante que o sentido *insiste*”, não é em nenhum dos elementos da cadeia que “*consiste*” sua capacidade de significação (LACAN, 1957/1998, p.506). Por isso, outra característica da concepção lacaniana desta cadeia de significantes é que ela impõe “a noção de um deslizamento incessante do significado sob o significante” (ibid.). Mas há também um ponto de basta, ideia que Lacan trabalha inicialmente em seu seminário sobre as psicoses.

Saussure ilustra em seu curso a relação entre os dois elementos que estão em jogo no funcionamento da língua, ou seja, as ideias e os sons, com o seguinte diagrama.

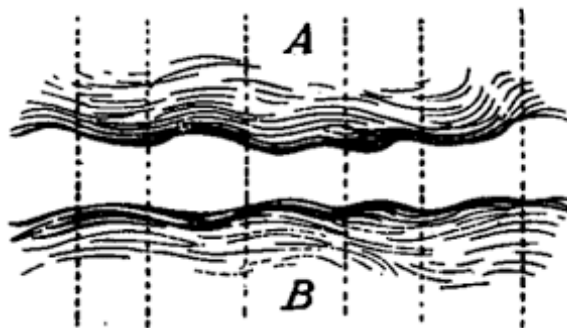


Figura 5 - Diagrama das massas amorfas de Saussure

Para ele na língua, enquanto um conjunto do fato linguístico, se trata de uma série de subdivisões destes dois planos representados no esquema, “o plano indefinido das ideias confusas (A)” que está “sobre o plano não menos indeterminado dos sons (B)” (SAUSSURE, 1916/1975, p.130). Lacan comenta tal esquema com as seguintes palavras:

No nível superior, Saussure situa a sequência do que ele nomeia pensamentos [...] e ele insiste sobretudo em seu aspecto de massa amorfa. É o que, no que nos toca, chamaremos provisoriamente a massa sentimental da corrente do discurso, massa confusa em que as unidades aparecem, ilhotas, uma imagem, um objeto, um sentimento, um grito, um apelo. É um contínuo, enquanto em baixo, o significante está ali como pura cadeia do discurso, sucessão de vocábulos, em que nada é isolável. (LACAN, 1955-56/2010, p.303).

O diagrama proposto por Saussure dá a perceber o caráter aparentemente sempre fluido na relação entre significante e significado, o que Lacan externa como sendo aquilo que o analista sabe mais do que qualquer outro, ele sabe o quanto esta dimensão é “impegável”, “sempre pronta a se desfazer” (ibid.). Comentando sobre a psicose Lacan afirma ser esse fenômeno justamente o que nos permite restaurar a justa relação entre o significante e o significado, ou seja, eles aparecem na psicose completamente divididos. Saussure tenta resolver o problema da indeterminação entre significante e significado, encontrar alguma correspondência entre as duas massas amorfas de seu diagrama, mas para Lacan sua solução fica em aberto.

O argumento que Lacan encontra a respeito desta divisão é o que ele chama de ponto de basta, por onde “o significante detém o deslizamento da significação” (1960/1998, p.820), que de outro modo seria indefinido. Ou seja, uma frase por exemplo, só ganha sua significação com o ponto final, ou com seu último termo. Por isso para Lacan o sentido sempre será encontrado *a posteriori*, assim na cadeia significante o sentido se fecha retroativamente. A ideia do ponto de basta funciona nestes dois planos como uma forma de organizar tanto a indefinição quanto a indeterminação, “o ponto em que vêm se atar o significado e o significante, entre a massa sempre flutuante das significações [...] é o ponto de convergência que permite situar retroativa e prospectivamente tudo o que se passa nesse discurso” (1955-56/2010, p.311). Neste seminário Lacan aproxima o efeito do complexo de Édipo a este ponto de basta onde o significante tem o efeito retroativo de significar, da mesma forma que o Nome-do-Pai para Lacan, justamente o que está foracluído na psicose.

Podemos retomar aqui a conformidade experimentada pelo ser falante entre os dois termos no seu uso cotidiano. É por causa desta dupla relação que na análise convém reduzirmos tudo a esta função de corte.

Esse corte da cadeia significante é único para verificar a estrutura do sujeito como descontinuidade no real. Se a linguística nos promove o significante, ao ver nele o determinante do significado, a análise revela a verdade dessa relação, ao fazer dos furos do sentido os determinantes de seu discurso (LACAN, 1960/1998, p.815).

Lacan encontra nesta estrutura saussuriana da língua a estrutura do sujeito dividido que é encontrado por Freud em sua experiência de pôr o analisante a falar em associação livre, e é a partir daí que Lacan pode conceber o inconsciente enquanto uma cadeia de significantes (LACAN, 1960/1998, p.813). Assim podemos concluir que o trabalho de Freud aponta para esta cadeia de significantes que em outra cena “se repete e insiste, para interferir nos cortes que lhe oferece o discurso efetivo e na cogitação a que ele dá forma” (ibid.).

Freud inaugura uma experiência que coloca em prática os efeitos mais radicais da linguagem em seu funcionamento no sujeito, se em 1890 Freud (1890/2019) entrevê (e defende) o poder das palavras sobre a alma, o avançar da construção de sua técnica irá, não propositalmente, mas pelos próprios efeitos dos mecanismos do processo primário, abranger as funções da própria linguagem, os efeitos mais radicais da estrutura da linguagem “a metáfora e a metonímia, ou, dito de outra maneira, os efeitos de substituição e combinação do significante nas dimensões respectivamente sincrônica e diacrônica em que eles aparecem no discurso” (LACAN, 1960/1998, p.814).

Dito isso, ao constatar a estrutura da linguagem no inconsciente, Lacan se pergunta qual sujeito possível essa estrutura pode conceber. Não seria o caso de localizá-lo no pronome pessoal, pois o significante “Eu” não é nada mais que um *shifter* na linguagem dos linguistas, que Lacan designa como um “indicativo que, no sujeito do enunciado, designa o sujeito enquanto ele fala naquele momento” (ibid.). É Roman Jakobson com seu trabalho sobre enunciação que será um dos primeiros linguistas a sistematizar o lugar do sujeito na linguagem (FLORES apud WERNER, 2019, p.288).

O que a distinção entre significante e significado e também a de enunciado e enunciação servem para Lacan em sua obstinada busca pelo sujeito do inconsciente é pelo fato de que na estrutura da linguagem os termos são distintos e isso por sua vez evidencia o caráter circunstancial, evanescente da significação do sujeito, ou seja, o significante que é indicativo do sujeito no enunciado designa o sujeito enquanto ele fala, o sujeito da enunciação, mas não o significa, assim “todo significante do sujeito da enunciação pode faltar no enunciado” (LACAN, 1960/1998, p.814).

Se retornarmos as discussões levantadas pela clínica freudiana no primeiro capítulo, podemos perceber que há uma verdade no sintoma destituída de um sentido para o sujeito no qual ele possa articular à um saber consciente, um enunciado que remete a uma enunciação. Na penúltima lição de um de seus mais importantes seminários, onde Lacan faz toda uma elaboração em torno da alienação e da separação, que implicam a divisão e a conformidade entre significante e significado, ele irá fazer algumas distinções necessárias a respeito das implicações que suas proposições colocam para a interpretação, isto é, pode-se concluir precipitadamente que por se tratar “da ligação de um significante a um significante” qualquer sentido é válido na interpretação. Ele vai direto ao ponto e afirma que isso é um absurdo, “a interpretação não está aberta a todos os sentidos” (LACAN, 1964a/2008, p.242), mesmo ele já tendo afirmado que se trata, na interpretação, de isolar o cerne do *non-sense*, “que a

interpretação ela mesma é um não senso”. Estas coisas são diferentes, a interpretação é uma significação, mas mesmo Lacan isolando, por uma barra, o significado do significante, isto não implica em uma interpretação “não importa qual”.

A interpretação então, dentro desta lógica da cadeia significante, visa “reverte a relação que faz com que o significante tenha por efeito, na linguagem, o significado” assim “ela [a interpretação] tem por efeito fazer surgir um significante irreduzível” (ibid.). E para Lacan se trata de um significante recalcado, um significante primordial.

No que o significante primordial é puro não-senso, ele se torna portador da infinitização do valor do sujeito, de modo algum aberto a todos os sentidos, mas abolindo todos, o que é diferente. [...] É por isso que é falso dizer que o significante no inconsciente está aberto a todos os sentidos (ibid., p.242).

Toda a distinção que é possível fazermos com Lacan e a linguística, que deflagra a esfera da enunciação e do enunciado, faz toda a perspectiva freudiana da hipótese de um sentido no sintoma destituído de saber ganhar o seu alcance. O significante do enunciado pode designar o sujeito, mas isso não implica em sua significação. A questão então que levantamos é que este sentido no sintoma destituído de saber é a verdade do sujeito, e em Lacan esta divisão entre significante e significado vai deflagrar a própria divisão entre saber e verdade no sujeito.

E isto implica também em outras consequências. Na sua formulação lógica do funcionamento do inconsciente Freud concebe em seu interior um sistema que inscreve representações que em si são contraditórias, mutuamente excludentes, pois no inconsciente não há uma lógica da não-contradição, não há negação no inconsciente como também não há contradição entre os termos presentes nele, “é de outro lugar que não o da Realidade concernida pela Verdade que esta extrai sua garantia: é da Fala. Como é também desta que ela recebe a marca que a institui numa estrutura de ficção” (LACAN, 1960/1998, p.822). Lacan deixa claro então a incompatibilidade de seu ensino com a ideia de uma verdade como correspondência da realidade. O fato clínico em psicanálise, é um fato linguístico, e isto implica a função da fala no sujeito e suas consequências para aquilo que se refere à sua verdade.

A sua garantia não é por corresponder a realidade, a garantia da Verdade é de um outro lugar, é o Outro que é testemunha da verdade. Por isso a importância da concepção de verdade enquanto tendo uma estrutura de ficção, porque sua eficácia é simbólica, há uma montagem, uma remissão entre termos que cria uma inteligibilidade. Se retornarmos aqui as discussões freudianas sobre a realidade, lembraremos que para Freud ela é psíquica, ou seja, para Lacan a verdade vem do Outro na mesma medida que para Freud a realidade é psíquica.

Para concluir, só há dimensão da verdade, para Lacan, quando há significante, em sua lógica radical de instauração da diferença, isso implica que a verdade está vinculada ao significante, mas não ao significado, este último é efeito da cadeia significante (S2), que podemos nomear como saber, e lembremos, não há qualquer vínculo intrínseco entre o significante e seu efeito de significado. Se esta lógica então implica o significante, mas de forma mais específica a cadeia de significante, é imprescindível o sujeito falante para trazer à tona a lógica da estrutura de linguagem em seu funcionamento no próprio sujeito. Esta lógica da estrutura de linguagem esbarra na conceituação do objeto *a*, o que resta de fora desta cadeia de significantes, de sua paixão como nos diz Lacan (1955-56/1997; 1958/1998) que busca por significação. Ou seja, o objeto *a* dá corpo a isto que escapa seja do saber, seja do mundo onde há significante e por isso também há a dimensão da verdade. O objeto *a* escapa do saber, sendo o saber para Lacan a própria cadeia significante em busca de um termo que lhe de significação (por faltar), que lhe garanta um valor de verdade. O que o ensino de Lacan evidencia é o caráter sempre presente no saber de tentar agarrar algo, sempre tentando apreender isto que lhe escapa, e que sempre lhe foge, assim, a verdade sempre se encontra de certa maneira perdida para o saber.

3.2 O saber e o gozo

O que é da ordem daquilo que não se sabe sempre cercou a psicanálise e foi examinado por ela, isto é, o inconsciente, *Unbewusste*, aquilo que é “não-sabido”. É o que encontramos nos primeiros casos clínicos de Freud e que atravessaram a psicanálise até o presente, há um saber no sujeito que não se sabe, e Lacan coloca isto da seguinte forma: “a análise veio nos anunciar que há saber que não se sabe, um saber que se baseia no significante” (LACAN, 1972-73/2008, p.102), este não-saber é o que todos os analistas dão prova em cada análise, é o fato do analisando falar como se soubesse de algo sem o saber que sabe. É disto que a análise pode dar prova, da relação do sujeito com este não saber, os rodeios que ele, o sujeito, faz em torno deste *das Ding*, deste umbigo dos sonhos, deste ponto real, isso que padece de significante.

É pontual a afirmação de Lacan de que este saber que não se sabe se baseia no significante, isto aponta para a própria estrutura de linguagem pois Lacan rediz, por exemplo, seu mais famoso aforismo (“o inconsciente é estruturado como linguagem”) como sendo a

possibilidade do inconsciente a própria linguagem (1964a/2008), com isso, a estrutura que está implicada na linguagem engendra este não-saber, este não-sabido, e como vimos anteriormente a grande elaboração lacaniana a respeito da linguagem é sua primazia do significante, o não-saber padece do significante, em todo o alcance que o termo “padeecer” comporta. O não-saber inconsciente tem a estrutura de um saber, este não-saber é estruturado como linguagem. Isto aponta para a lógica implicada na repetição incessante da cadeia significante e seus intervalos.

Tendo como referência a Coisa, como aquilo que é da ordem do inassimilável, o “verdadeiro segredo” (LACAN, 1959-1960/2008, p.60), ou seja, aquilo no qual o saber não tem acesso, podemos estabelecer uma dupla relação entre o significante, o saber e o não-saber, pois é a incidência do significante no real que molda o vazio em torno da Coisa ao mesmo tempo que permanece inapreensível pelo saber que é definido enquanto cadeia significante. Em relação a isto temos o clássico exemplo de Lacan sobre o vaso que molda o vazio (LACAN, 1959-1960/2008). O significante ao mesmo tempo que molda a Coisa é para o sujeito o que barra seu acesso a ela (VALAS, 2001).

Dito isto, se pretende nesta parte do trabalho esboçar algum esclarecimento sobre a encadeamento que Lacan faz entre o saber e o gozo do Outro. Em seu seminário 17, ele afirma o seguinte: “Ocorreu-me no ano passado chamar de saber o gozo do Outro” (1969-1970/1992, p.12), fazendo referência ao seminário 16.

Se pensarmos em dois pontos da articulação teórica que Lacan faz a respeito do gozo e do Outro, podemos identificar uma modificação nas relações que o gozo irá estabelecer com o aparelho significante na teoria lacaniana? Uma vez que a postulação do gozo se deve ao fato de que nem tudo é significante (VALAS, 2001), e o Outro ser o tesouro dos significantes, como articular o saber (S2) com o gozo? Que saber é este do Outro? Qual gozo Lacan se refere nesta proposição? São questões que podem nos ajudar a entender por que Lacan chamou o gozo do Outro de saber.

É no seminário sobre a ética da psicanálise que Lacan irá postular o gozo impossível, o gozo real. Este seminário possui um grande lugar de destaque em seu ensino, lugar este que o próprio Lacan pontuou, e ainda hoje ele mantém seu vigor em relação aos outros seminários e escritos de sua obra (RINALDI, 1996), um seminário que funciona como uma espécie de corte para Lacan (MILLER, 2012). O que Lacan irá postular neste seminário em relação a Coisa, e ao Gozo, é que há “uma profunda disjunção entre o significante e o gozo” (MILLER, 2012, p.14). Aqui temos o primeiro estranhamento da afirmação de Lacan sobre o saber ser o gozo do Outro, pois o saber está inerentemente ligado ao significante, o saber é o S2 (LACAN, 1969-

1970/1992), o que se tratando do Outro pode ser compreendido sem dificuldades visto ser ele o tesouro dos significantes. É o Outro que sabe, o não saber é o saber do Outro, “quem é que sabe? Será que a gente se dá conta de que é o Outro? [...] o estatuto do saber implica, como tal, que já há saber e no Outro, e que ele é a prender, a ser tomado. É por isso que ele é feito de aprender” (LACAN, 1972-1973/2008, p.103). Mas como associar o gozo do Outro ao saber visto que o gozo está posto no seminário 7 como fora do sistema, seu acesso se dá apenas por um forçamento, ele é estruturalmente inacessível?

Ainda sobre o seminário 7, o gozo irá ser atribuído ao real, e é isso o que quer dizer *das Ding*, a Coisa “Quer dizer que a satisfação, a verdadeira, a pulsional, a *Befriedigung* não se encontra nem no imaginário, nem no simbólico, que ela está fora do que é simbolizado, que ela é da ordem do real” (MILLER, 2012, p.12). Com esta linha de raciocínio Miller conclui então que o que podemos extrair disto enquanto consequências do funcionamento dos registros imaginário, simbólico e real, é que “tanto a ordem simbólica como a relação imaginária [...] é, de fato, construída contra o gozo real, para conter o gozo real” (ibid.). Temos então Lacan, neste seminário, valorizando o gozo enquanto fora do sistema, sendo estruturalmente inacessível, um “gozo maciço” (ibid.), ele é posto em um lugar onde só se pode ter acesso pela transgressão, por isso não à toa o seminário se propõe a tratar da ética da psicanálise, onde Lacan irá tecer inúmeros comentários a respeito do princípio de prazer e do princípio de realidade, localizando o gozo no além do princípio de prazer, e postulando que a diferença entre o princípio de prazer e o princípio de realidade é uma diferença ética, é da experiência ética (LACAN, 1959-60/2008).

Há um salto de quase 10 anos do seminário 7 ao 16, aquele onde Lacan enuncia sua proposição do saber como o gozo do Outro. Devemos levar em conta a complexidade da proposta de Lacan de abordar todas as questões relativas ao princípio do prazer, a libido, a pulsão, toda a sexualidade humana, todo o aparelho psíquico, através da noção de gozo, chegando a afirmar o seguinte: “o gozo constitui a *substância* de tudo de que falamos em psicanálise” (1968-69/2008, p.44, *grifos nossos*). É conhecido seu desejo de chamar o campo do gozo de campo lacaniano (LACAN, 1969-1970/1992). Ou seja, o gozo é um conceito central no ensino de Lacan e na sua subsequente tentativa de tratar sobre aquilo de novo que Freud enunciou com sua obra. Sendo assim há transformações significativas ao longo dos seus seminários. Miller (2012), já citado aqui, nos ajuda a entender essa construção ao longo dos seminários, assim, nos demonstra que a mudança seguinte ao que foi posto no seminário 7 é

relativa ao que Lacan teoriza no seminário 11, que podemos analisar como uma preparação para aquilo que viria a ser o gozo no seminário 16 e 17.

O seminário 11 também funciona como um corte em seu ensino. É nele que Lacan elabora, as já comentadas operações de alienação e separação. É neste seminário também que ele vai procurar articular o movimento da pulsão em torno do objeto *a*, que aparece enquanto um buraco, retomando consequências de seu seminário anterior e pensando a pulsão, o corpo fragmentado e os objetos pequenos *a*.

Ele não trata nominalmente sobre o gozo neste seminário, mas suas elaborações a respeito da pulsão e do sujeito em sua relação com objeto *a* terá inequivocamente consequências para a ideia de gozo, pois é possível extrairmos um contraste entre o que ele formula em termos de gozo e significante no seminário 7 e no que diz respeito no seminário 11 sobre o objeto *a* e o que ele causa no sujeito em relação as operações de alienação e separação, que implicam por sua vez o significante. Se há um salto entre o seminário 7 e o 16 ele é balizado pelas decorrências do seminário 11.

Por exemplo, mesmo não se referindo ao gozo, há uma passagem onde ele comenta sobre a pulsão e sua satisfação que é de fato uma demonstração do problema levantado por Freud em sua teoria da pulsão, e que ele, Lacan, tenta privilegiar em seu ensino dando o nome de Gozo:

os pacientes, não se satisfazem, como se diz, com o que são. E, no entanto, sabemos que tudo o que eles são, tudo o que eles vivem, mesmo seus sintomas, depende da satisfação. Eles satisfazem algo que vai sem dúvida ao encontro daquilo com o que eles poderiam satisfazer-se, ou talvez melhor, eles dão satisfação a alguma coisa. Eles não se contentam com seu estado, mas, estando nesse estado tão pouco contentador, eles se contentam assim mesmo (LACAN, 1964a/2008, p.164).

Podemos ler o seminário 11 como se tratando de conceber um outro arranjo entre o significante e aquilo que é da ordem da sexualidade, do movimento pulsional, da satisfação paradoxal do sujeito, pois se “a realidade do inconsciente é – verdade insustentável – a realidade sexual” (LACAN, 1964a/2008, p.148) por sua vez é também “o efeito da fala sobre o sujeito [...] o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (ibid., p.147), ou seja, há inequivocamente alguma relação entre a satisfação e a cadeia significante, e não qualquer relação. São os processos de alienação e separação que iram implicar no sujeito a satisfação pulsional e o significante. Assim, Lacan irá situar de certa forma uma relação carnal do gozo com o sujeito.

Toda elaboração teórica que persegui esses últimos anos vai lhes mostrar, ao passo a passo da clínica, como o desejo se situa na dependência da demanda – a qual, por se

articular em significantes, deixa um resto metonímico que corre debaixo dela, elemento que não é indeterminado, que é uma condição ao mesmo tempo absoluta e impegável, elemento necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível, desconhecido, elemento que se chama desejo. É isto que faz junção com o campo definido por Freud como o da instância sexual no nível do processo primário. A função do desejo é resíduo último do efeito do significante no sujeito. *Desidero*, é o *cogito* freudiano. (LACAN, 1964a/2008, p.152).

Nesta articulação entre alienação e separação é a cadeia significante (S1-S2) que está em jogo, e o que dela pode surgir como efeito, isto é, o sujeito (\$), representando a falta de significante. O que pode aparecer aí é o objeto *a*, lugar onde Lacan irá distribuir o gozo nos objetos pequenos *a*, ao mesmo tempo que será o objeto deste desejo que é “resíduo último do efeito do significante no sujeito” (ibid.), o objeto causa de desejo. A leitura que Miller (2012) faz é a de que neste momento Lacan estabelece uma aliança entre o simbólico e o gozo, pois a estrutura sob a qual se encontrará o sujeito, a dialética própria da separação e da alienação, irá se implicar no movimento pulsional do sujeito, e vice e versa, “trata-se de mostrar que, nesse contexto, o gozo não aparece como um a mais e que ele se insere no funcionamento do significante sendo-lhe conexo” (ibid., p.18).

Lacan constata que na análise nos designamos à uma espécie de “dado radical de nossa experiência” (1964a/2008p.160) e para se referir a este dado radical Freud empregou o termo *Trieb*. Este conceito limítrofe coloca em questão para nós aquilo que é da ordem da satisfação (ibid.). Lacan então se propõe e fazer uma desmontagem deste dado radical, esta desmontagem que ele irá operar é feita primordialmente por Freud ao distinguir quatro termos (*Drang*, *Quelle*, *Objekt* e *Ziel* [FREUD, 1915b/2019, p.24]) correlacionados ao conceito de pulsão. Ao serem retomados por Lacan em seu ensino, fica evidente que não se trata de *Instinkt* e que Freud não se refere a um simples conceito.

A meta da pulsão, é sempre a satisfação, e ela alcança tal meta “pela suspensão do estado de estimulação junto à fonte pulsional” (ibid., p.25). E isto é possível através de seu objeto, que segundo o próprio Freud é o que há de mais variável na pulsão (ibid.). Ao mesmo tempo que a pulsão é uma “força constante” (como se estivesse sempre insatisfeita), ela nos termos de Freud sempre se satisfaz, e se junta a isto as implicações em torno de seu objeto. Com isso “esta satisfação é paradoxal. Quando olhamos de perto para ela, apercebemo-nos de que entra em jogo algo de novo – a categoria do impossível” (LACAN, 1964a/2008, p.164). É aqui que entra em jogo o gozo, mesmo Lacan não se referindo a ele nominalmente, pois a leitura que Lacan faz daquilo que Freud deixa em aberto a respeito de sua teorização da pulsão é que “a pulsão apreendendo seu objeto, aprende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz”

(ibid., p165). Podemos aqui retomar a discussão feita no primeiro capítulo a respeito das elaborações que Freud faz a respeito das pesquisas sexuais infantis, e apercebermos que a elaboração de Lacan entre gozo e significante é, em certa medida, uma elaboração entre a sexualidade e o saber. O que Freud já denunciava, isto é, a ânsia de saber é enredada pela sexualidade, por esse impossível da pulsão.

A pulsão contorna o objeto *a*. Sendo o objeto *a* também fruto da cadeia significante, o resto metonímico, como Lacan afirma o objeto *a* corre por debaixo desta cadeia. Assim o objeto *a* é o impossível tanto para a pulsão, que por sua vez resultará no gozo (o objeto *a* em sua função de mais-de-gozar, como veremos mais a frente), quanto para a cadeia significante, seu resto não apreendido.

Ao abordarmos o gozo pela perspectiva do objeto *a* poderemos articular aquilo que aparece no seminário 7 como estruturalmente inacessível ao mesmo tempo em que conciliando (talvez não seja o melhor termo se tratando de gozo e de objeto *a*) com o significante, com a cadeia significante, o saber (S1-S2). O objeto *a*, enquanto conceito, pode traduzir algo de gozo do significante, por não ser ele próprio um significante. Ou seja, é impossível pensarmos no saber enquanto gozo através da ideia de um gozo maciço, impossível, postulado e trabalhado por Lacan no seminário sobre a ética da psicanálise. Mas Lacan então através de suas formulações no seminário sobre os conceitos fundamentais termina por distribuir o gozo pelos objetos pequenos *a*, que por sua vez são derivados, conseqüências, da cadeia significante.

Mas será no seminário 16 que Lacan formulará o mais-de-gozar, fazendo uma homologia com a função da mais-valia, uma descoberta de Marx. O que podemos traduzir, de maneira abreviada como sendo aquilo que é produzido a mais no processo de exploração do trabalho, gerando um excedente na produção do valor da mercadoria, que não é restituída ao trabalhador, implicando todo um novo sistema no qual o trabalho, que sempre existiu, agora é transformado ele mesmo em mercadoria (COSTA-MOURA & FERNANDES, 2011), gerando lucro no mercado e possibilitando o capital gerar ele próprio capital. Sem a mais-valia isso não seria possível (ABBAGNANO, 2007). Lacan se utiliza desta lógica para justamente dar o lugar ao objeto *a* no funcionamento da cadeia significante, situar sua função enquanto um resíduo produzido pelos efeitos do discurso. Assim dizendo, o objeto *a* é produzido pelo discurso e ao mesmo tempo escapa a ele. A ideia de discurso será extensamente trabalhada por Lacan neste seminário e até mesmo no percorrer do seminário 17 onde ele irá formalizar os matemas dos quatro discursos.

Ele irá extrair do conceito de mais-valia uma lógica que lhe permitirá destacar a estrutura existente entre o funcionamento do significante no sujeito e o gozo, em outros termos, isolando como decorrência do discurso o mais-de-gozar, como sendo essa produção a mais. Na medida que o discurso implica o sujeito, ele, o discurso, detém os meios de gozar (1968-1969/2008, p.18), como se enredasse o sujeito em seu encadeamento significativo tendo como resultado este impossível de se satisfazer, explorando de certo modo o sujeito por esta busca impossível, pois “não existe um ponto de fechamento do discurso” (ibid., p.15). Neste momento será o mais-de-gozar que permitirá destacar a função do objeto *a* (ibid., p.18). O mais-de-gozar é definido então por Lacan como uma “renúncia ao gozo sob o efeito do discurso” (ibid., p.19). “O resto de gozo que escapa ao processo da significância, mesmo produzindo-se por ele” (VALAS, 2001, p.36).

Já no seminário 17 ele aprofunda ainda mais as relações entre gozo e discurso dizendo que “há uma relação primitiva entre o saber e o gozo” (1969-1970/1992, p.17). Como já enunciado anteriormente, a amarração possível entre esses dois seminários é a propósito da formulação do gozo discursivo. O salto entre o seminário 7, com o gozo impossível, até o seminário 16, onde o saber é o gozo do Outro, leva em conta as elaborações a respeito do objeto *a* e da pulsão no seminário 11, que culmina na teorização do mais-de-gozar e da ideia de discurso elaborados no próprio seminário 16, o que faz encaminhar a formulação do saber como gozo do Outro.

Lacan então irá neste tempo de seu ensino chamar de discurso a alienação e a separação juntas. Aqui, a questão recai sobre a captura do ser vivo pela articulação significativa, ou seja, o Outro, como “o organismo, a libido eram capturados pela estrutura” (MILLER, 2012, p.24). Desta forma a repetição é valorizada enquanto gozo, repetição da cadeia significativa.

não se trata, na repetição, de qualquer efeito de memória no sentido biológico. A repetição tem uma certa relação com aquilo que, desse saber, é o limite – e que se chama gozo. Eis por que é de uma articulação lógica que se trata na fórmula pela qual o saber é o gozo do Outro. Do Outro, obviamente, na medida em que o faz surgir como campo – posto que não há nenhum Outro – a intervenção do significante (LACAN, 1969-70/1992, p.13).

A grande mudança então que temos nas perspectivas do conceito de gozo é que neste ponto a relação primitiva, arcaica, que Lacan estabelece entre o significante e o gozo se reflete na ideia de que o aparelho significativo é um aparelho de gozo, ele diz que “o termo gozo nos permite mostrar o ponto de inserção do aparelho” (1969-1970/1992, p.14). O mais-de-gozar permite demonstrar aquilo que de uma perda, na articulação deste aparelho, toma corpo, isto é,

o objeto *a*. Cabral (2002) em seu artigo sobre matemática e objeto *a* coloca isto da seguinte forma:

o objeto *a* como mais-de-gozar é o resíduo de um trabalho de simbolização. [...] o que permitiu a Lacan inferir que o objeto *a*, como mais-de-gozar, é a mais -valia da economia psíquica. De fato o é, pois representa o excedente da força pulsional não assimilado no trabalho de simbolização, ou ainda o resíduo de gozo interdito pela linguagem para que o sujeito possa advir (p.84).

Diferente do seminário 7, onde o acesso ao gozo só poderia se dar através da transgressão, de um forçamento, onde o gozo está ligado a este impossível de assimilar, impossível de saber, agora o “acesso” ao gozo se dá pelo saber, ou seja, enquanto repetição da cadeia significante ele, o saber, é meio de gozo. Em sua lição do seminário 17 no qual Lacan introduz esta ideia (de que o saber é meio de gozo) ele irá relacionar a questão da própria inserção do aparelho, ou seja, a “imposição do traço unário” ao próprio trabalho do saber, que “produz, digamos, uma entropia” (1969-70/1992, p.50). Há então uma relação entre a instauração da cadeia significante (S1-S2, alienação e separação) que é da ordem de uma repetição, que está vinculada ao gozo, com o que desta cadeia se produz a mais, aquilo que é deixado cair, o objeto *a* enquanto mais-de-gozar, pois “na própria repetição há desperdício de gozo” (ibid., p.48). Assim, na própria inserção do aparelho há uma produção do saber de um gozo a mais. Se o saber é meio de gozo é por sua relação “primitiva”, isto é, no fato de estar relacionado nesta origem do aparelho, por isso “é no traço unário⁹ que tem origem tudo o que nos interessa, a nós, analistas, como saber” (ibid.).

Lacan então se utiliza do par significante mínimo, do sujeito barrado e do objeto *a* para elaborar os quatro discursos, o gozo então se aproxima tanto nesta articulação com a ideia do mais-de-gozar que lhe é possível ser traduzido enquanto significante mesmo sem o ser. Podemos então colocar as coisas da seguinte forma em uma dupla relação entre gozo e significante:

primeiramente, o significante é causa do gozo, meio do gozo, o que quer dizer que o gozo é a finalidade do significante, e, num segundo momento, o significante emerge do gozo, posto que o comemora. [...] a introdução mesma do significante depende do gozo, que o gozo é impensável sem o significante e que existe, aí, uma espécie de circularidade primitiva entre o significante e o gozo (MILLER, 2012, p.37).

Podemos então identificar que através da preposição “o saber é o gozo do Outro” Lacan relaciona o gozo e o saber através do mais-de-gozar. Caberia neste ponto desenvolver mais as

⁹ A ideia do traço unário implica uma longa discussão a respeito da identificação, que por sua vez não competiria abarcarmos aqui. Mas é de nota as implicações que Lacan levanta sobre esta ideia, não só correlacionadas à “inserção do aparelho”, mas também por ser o ponto onde ele irá trabalhar a própria origem da diferenciação do sujeito e do objeto, a gênese da diferença absoluta, que está na origem da repetição. Cf. KAUFMANN, 1996.

consequências da elaboração dos discursos por Lacan no que diz respeito tanto ao saber quanto ao gozo, as diferentes relações que eles podem estabelecer em cada um dos discursos, ocupando lugares diferentes, tanto o S2 enquanto saber, quanto o objeto *a* em sua função de mais-de-gozar. Nessa produção da cadeia significante aquilo que sobra desta produção e não pode ser quantificado, mensurado, a mais-valia do saber é o objeto *a*. Aqui fica claro a coadunação possível entre a ciência moderna e o capitalismo atual, o primeiro importando a lógica produtiva do segundo, que explora e produz sem cessar.

Não é possível articular o gozo ao saber sem o conceito de objeto *a*, mas a origem da psicanálise repousa sobre o reconhecimento de uma relação própria do sujeito ao saber que lhe escapa, isto era evidente para Freud, mas ao conceber o saber como gozo do Outro Lacan dá a dimensão própria ao fato do sujeito ser trabalhado pelo seu próprio saber inconsciente. A forma como o saber, enquanto uma estrutura de linguagem, incide sobre o sujeito, isto é, o marca estruturalmente, ele estabelece uma dialética própria, que não se assemelha à lógica formal no qual o conhecimento de modo geral é herdeiro, ou seja, a ciência enquanto um campo de saber organizado e esquematizado a partir desta lógica. O que podemos concluir é que nos modos que o sujeito advém por relação ao saber (enquanto estrutura de linguagem, S2) ele irá produzir em si seu próprio saber de modo não científico, o que podemos concluir que o sujeito do inconsciente não pensa cientificamente, o sistema lógico do pensamento consciente é criado no campo simbólico e imaginário, mas o saber que determina o sujeito é real, é estrutura.

Aqui, podemos retornar à concepção de Freud a respeito da pesquisa enquanto uma sublimação das pulsões e seu vínculo com as pesquisas sexuais infantis, e com isso levando em conta a sistematização do conhecimento promovida pelo homem como uma tentativa de organizar este saber enquanto gozo, pois o objeto *a* enquanto mais-de-gozar opera como um ponto que se recusa em se inscrever no campo do significante¹⁰.

3.3 Objeto *a* e o problema da causalidade

Podemos ver a partir de diferentes arranjos teóricos a respeito da divisão do sujeito a presença e a importância do objeto *a* seja como aquilo que é deixado cair desta divisão, ou

¹⁰ “‘Eu, o escrito, gozo’, seria a paráfrase de ‘Eu, a verdade, falo’” (NOGUEIRA; BICALHO & ABE, 2004, p.339). A presente citação nos leva a um outro campo possível de pesquisa que se refere ao saber e a escrita, no

mesmo como causa desta divisão do sujeito, isto é, a ambiguidade do objeto *a* em suas articulações com o sujeito. Mas o que nos resta é ainda nos questionarmos sobre sua operacionalidade na divisão entre saber e verdade no sujeito. Na abertura de seus *Escritos* Lacan sustenta que é o objeto *a* o “suporte do sujeito entre verdade e saber” (1966b/1998, p.11)¹¹, e não só isso, mas que ao término de sua coletânea de textos, o que se destaca é este objeto pequeno *a*, sua única invenção, a conceituação da falta, da perda, do vazio. Que irá aparecer na teoria com vários atributos (GARCIA, 2015), resto, causa, perdido, fantasmático, irreduzível, agalmático. Já foi apontado aqui o caráter irreduzível do objeto *a* ao significante, isto é, o quanto ele se define por ser um resíduo de um trabalho da cadeia significante. E é por esta via que pretendemos pensar sobre a possibilidade do objeto *a* sustentar o sujeito entre saber e verdade. Ou seja, por não ser um significante, mesmo estando articulado na estrutura.

Será no seu seminário sobre a angústia que Lacan irá trabalhar aquilo que ele chamou de “maturação do objeto *a*” (1962-63/2005), e não por acaso isso se dará neste seminário, pois este objeto se diferencia por completo do objeto da razão, ele é, antes de mais nada, o objeto da angústia, não do intelecto. É o objeto da angústia pois é através dela que podemos observar a “manifestação mais flagrante desse objeto *a*” (LACAN, 1962-63/2005, p.98), é aí que ele de certo modo se presentifica. Mas Lacan nos salienta que isso não quer dizer que o objeto *a* é o avesso da angústia “mas que ele só intervém, só funciona em correlação com a angústia” (ibid.).

Se para Freud a angústia é um sinal, para Lacan ela é um sinal que indica uma relação entre o sujeito e o objeto *a*, “em toda a sua generalidade” (ibid.). Ele é objeto que cai daquilo que enquanto afeto não engana o sujeito, na angústia o sujeito é afetado de modo imediato, sem qualquer dialetização (LACAN, 1963/2005), por isso é o que não engana.

Este pequeno *a* se manifesta de forma flagrante na angústia não deixando dúvidas de sua presença, mas Lacan mesmo que utilizando o termo “objeto” para se referir a tal, deixa claro que ele é “um objeto externo a qualquer definição possível da objetividade” (1962-63/2005, p.99). Ele reconhece o problema da utilização do termo “objeto”, que é retirado da própria relação sujeito-objeto, aquela tão cara à teoria do conhecimento. Se Lacan se utiliza do termo é através de um uso metafórico, ou seja, é tomando-o de empréstimo desta relação justamente para subvertê-lo. Mas a referência de Lacan à relação sujeito-objeto, tão problemática para a teoria do conhecimento é central para os contornos que ela irá dar ao

seminário 15 Lacan alude a esta problemática. Nesta discussão a relação entre saber (S2) e gozo é tratada por um outro viés, que visa a ideia da letra e da escrita. Cf. COSTA-MOURA, 2010.

¹¹ O que será retomado no seu artigo *A ciência e a verdade*, já trabalhado nesta pesquisa, que por sua vez é a estenografia da primeira aula de seu seminário sobre o objeto da psicanálise.

estatuto do objeto *a* naquilo que ele implica para o sujeito e no sujeito. Enquanto causa de desejo nenhum objeto pode obturar essa falta. Assim, paradoxalmente este objeto ao mesmo tempo que não é nenhum, devido à sua invariável incorrência, é o que a angústia corrobora em sempre traduzir em sua “presença” flagrante.

Lacan então retoma a oposição entre sujeito-objeto para opor objeto do conhecimento e objeto *a*, pois este último se opõe a objetividade, “termo supremo do pensamento científico ocidental” (LACAN, 1962-63/2005, p.236), que o objeto do conhecimento visa, aquilo que seria análogo a uma razão pura, Lacan traduz num formalismo lógico. Ele então se utiliza do termo “objetividade” para se referir a este objeto, que designa outros contornos e implicações em seu próprio formalismo lógico. Enquanto “objetividade” se refere a uma “razão pura”, a objetividade é correlata de um *pathos* de corte, como sendo uma parte de nós mesmos para sempre irrecuperável, um corte nos diversos níveis da experiência corporal proporcionada pela ação do significante (COSTA-MOURA, 2006).

Há um lugar central na teoria e na prática da psicanálise dedicada a relação de objeto (LACAN, 1956-57/1995) e segundo Lacan isso se deve ao seu desenvolvimento ao longo da história, o que podemos interpretar como um avanço na compreensão do real valor da clínica psicanalítica, isto é, o quanto sua operação incide sobre as relações de objeto para o sujeito, se junta a isto o fato de que as concepções a respeito da relação de objeto foram e são pontos importantes de divergências entre as escolas pós-freudianas, seja em suas interpretações, concepções e manejos clínicos.

A pontuação por parte de Lacan a respeito do efeito da história sobre o tema é relevante não apenas pelo seu cunho crítico a despeito do movimento psicanalítico, mas também por esclarecer um fato, é difícil partir sobre tal tema dos próprios textos de Freud. Mas também é fato que em Freud se trata também de objeto e Lacan sinaliza três momentos no qual podemos extrair contribuições da obra freudiana: primeiro, de maneira alusiva a cada vez que a noção de realidade está implicada; segundo, nos *Três ensaios* há uma seção dedicada a descoberta do objeto, no qual Freud afirma que toda relação do homem com o objeto é sempre uma redescoberta, um reencontro com um objeto perdido anteriormente; e terceiro, implicitamente nas discussões que implicam “a ambivalência de certas relações fundamentais, isto é, o fato de que o sujeito se faz de objeto para o outro” (LACAN, 1956-57/1995, p.12-13), o que apontaria justamente para o que hoje compreendemos como relação de objeto, mas que em Freud se

encontra ainda em estado nascente, mas o mais relevante já estava lá evidenciado, são “relações fundamentais”.

O sujeito se forma em suas relações objetais. A relação objetal do sujeito com os seus objetos pulsionais irá lhe determinando em sua estrutura, fazendo com que esta alteridade do objeto lhe seja muito íntima sendo justamente o que lhe causa. A objetividade engendra uma outra relação causal entre sujeito e objeto. O ponto central nesta discussão para Lacan será a concepção de causa, sua função, que implica todo um arcabouço lógico, uma exigência lógica do pensamento, “a causa revela-se irrefutável, irredutível à crítica, quase inapreensível por ela” (LACAN, 1962-63/2005, p.237).

Para a filosofia do conhecimento a causalidade não é um dado da experiência, o laço causal enquanto uma íntima conexão, mais que uma sucessão temporal, não pode ser percebida, sendo uma exigência do pensamento, um vínculo necessário (HESSEN, 1968). Assim, ela implica uma relação entre duas coisas, onde a segunda é efeito da primeira. Mas tal noção é muito cara a epistemologia, gerando em sua história uma grande dificuldade em seu isolamento, “não foi sem uma sucessão de reduções, que acabaram por levá-la a uma função das mais tênues e das mais dúbias, que a ideia de causa pôde manter-se no desenvolvimento de nossa física” (LACAN, 1962-63/2005, p.114). Mesmo tentando ao longo do progresso do pensamento científico se afastar de uma concepção de causa enquanto sinônimo de uma dedução de efeito, isto é, uma sucessão de eventos que mantem uma ligação onde o segundo evento é necessariamente derivado do primeiro, a epistemologia das ciências duras não pode abandonar o problema implicado nesta necessidade da razão.

Na lição dedicada ao inconsciente freudiano (e o nosso), em seu seminário 11, sobre os quatro conceitos fundamentais, Lacan comenta sobre dois textos de Kant (*Ensaio sobre as grandezas negativas* e *Prolegômenos*), onde é possível aproximarmos a noção de causa de uma hiância, isto é, deste “inanalísável” (LACAN, 1964a/2008). O que Lacan tenta recuperar deste conceito problemático é o fato de que mesmo Kant (e muitos outros) tentando categorizar, inscrever a causa, ela permanece fora da racionalização. Quando a noção de causa é invocada, em certa perspectiva (há vários empregos do termo ao longo da história, com atributos bem distintos [LALANDE, 1993]) há em jogo “algo que vem oscilar no intervalo” (LACAN, 1964a/2008), um buraco, e com isso Lacan conclui: “só existe causa para o que manca [claudica]” (ibid., p.29).

Com isso, Lacan sinaliza a contundência da psicanálise ao reivindicar ou retomar a questão da causa pois isto implica apreender o inconsciente freudiano enquanto um conceito

fundamental. No mesmo sentido em que o inconsciente é tomado como uma hiância, em seu movimento de abertura e fechamento, esta experiência revelada por Freud nos mostra, com Lacan, que “não seria um ato gratuito para os psicanalistas reabrir o debate sobre a *causa*” (1964b/1998, p.853). E aqui ele faz uma delicada distinção, mesmo tendo este caráter problemático no pensamento filosófico, “impossível de exorcizar”, ela (a causa) não é por isso um “engodo das formas do discurso”, e complementa, “já teríamos desfeito”, Lacan na verdade vai direcionar este problema da causa para o fato dela “perpetuar a razão que subordina o sujeito ao efeito do significante” (ibid.), isto é, se na obra kantiana a causa se aproxima de uma hiância (e não só na sua obra, mas também em outros lugares da filosofia) é pelo fato de sua incidência ser um efeito da subordinação do sujeito à sua acidental relação com a linguagem. Se junta a isto a passagem no texto *Sobre as teorias sexuais infantis*, onde Freud observa que o impulso ao saber não se manifesta de forma espontânea, a pulsão de saber não é derivada de uma “inata necessidade de causalidade” (FREUD, 1908/2015, p.394), ele vai ligar como já vimos a tendência a curiosidade à sexualidade, a esta parte que não se inscreve, que falta, que permanece, como diz Lacan ao se referir a causa, um buraco inassimilável. É de nota que as duas passagens do ensino de Lacan comentadas acima, tanto relativa ao seminário 11 quanto ao artigo sobre a posição do inconsciente, são enunciadas após elaborações a respeito do objeto *a* feitas no seminário sobre a angústia, proferido um ano antes.

Um verdadeiro fantasma (LACAN, 1964b/1998) que se arrasta na história da filosofia, causando um embaraço para os filósofos, poderíamos dizer ser um fantasma do corte do significante. É então pensando o problema da causa, daquilo que causa o sujeito, que Lacan irá problematizar não só a causa enquanto um problema lógico, epistemológico, mas revelar que de fato quando falamos em causa “há sempre algo de anticonceitual, de indefinido” (ibid., p.29). De fato se apresenta como uma necessidade para a razão, mas “não é por isso racionalizada” (ibid.) e talvez por isso o seu caráter de necessário para o pensamento. Lacan sustenta que do ponto de vista da “função mental dessa ideia [...] [a causa] não pode ser eliminada ou reduzida a uma espécie de sombra metafísica” (1962-63/2005, p.114).

Aqui Lacan suscita a problemática da intencionalidade em Husserl, e deixa claro “o objeto *a* não deve ser situado em coisa alguma que seja análoga à intencionalidade de uma noese” (ibid.), pois ele é a causa do desejo, a intencionalidade do desejo não é desejar tal objeto, em psicanálise o objeto não é visado pelo desejo, mas ou contrário, o objeto *a* é anterior ao desejo, é causa. Onde a intencionalidade situa o sujeito, Lacan coloca o objeto *a* (COSTA-MOURA & COSTA-MOURA, 2011). “É desse objeto *a* que surge a dimensão cuja evitação,

na teoria do sujeito, tem produzido a insuficiência de toda a coordenação cujo centro se manifesta como teoria do conhecimento, gnoseologia” (LACAN, 1962-63/2005, p.115).

A exigência de uma “novidade topológica estrutural” promovida por esta noção de objeto, esta função exercida sobre o sujeito, está já presente em Freud, em sua teoria da pulsão. A distinção entre o alvo e o seu objeto é muito inusitada para a lógica exigida pelo próprio pensamento. A relação da pulsão com sua meta e o seu objeto admitem alterações (FREUD, 1993a/2010), a meta é a satisfação, seu caminho para este alvo pode indubitavelmente variar, sendo o objeto da pulsão aquele que possibilita alcançar esta meta (FREUD, 1915b/2019).

É o que há de mais variável na pulsão [...] Não é necessariamente um objeto material estranho ao sujeito, podendo ser até mesmo uma parte do próprio corpo. Pode ser substituído incontáveis vezes no decurso dos destinos vividos pela pulsão, sendo a tal deslocamento da pulsão atribuídos os mais significativos papéis (FREUD, 1915b/2019, p.27).

É então pensando a respeito deste movimento da pulsão e seus objetos que Lacan irá tentar elaborar o estatuto deste objeto *a*. Retomando o que Freud especificou a respeito do objeto, isto é, que ele necessariamente é perdido e que todo encontro com ele é um reencontro. Sua invariabilidade, sua característica marcante será sempre enquanto esta falta de objeto, um objeto em negativo. O que Lacan acaba por articular aqui é justamente a relação do significante com a pulsão, pois é o significante que irá marcar o sujeito com seus cortes no próprio corpo, “na qual se decalca a função de certos objetos [...] objetos que valem por terem sido extirpados; caros por sua queda [...] por serem os restos caducos (destinados a cair) da operação que deu origem ao sujeito” (COSTA-MOURA & COSTA-MOURA, 2011, p.229). Por isso objetos parciais, pois em relação a pulsão ela sempre se satisfaz e é constante, o seu objeto correspondente não existe, é nenhum mas também qualquer. Na relação de objeto o corpo do sujeito está envolvido, e isto implica a castração, isto que é extraído, separado. Neste lugar ocuparão aqueles objetos que o sujeito perde naturalmente e os que são suporte para o desejo do Outro (os seios, os excrementos e do lado do Outro seu olhar e sua voz). Assim, os objetos oral, anal, fálico, o olhar e a voz configuram em suas características o objeto perdido, no nível corporal onde o sujeito sofre o corte introduzido pelo significante. O objeto *a* está neste lugar de um exterior antes mesmo de uma interioridade “é a esse exterior, lugar do objeto, anterior a qualquer interiorização, que pertence a ideia de causa” (LACAN, 1962-63/2005, p.116).

Lacan irá descrever toda a relação do sujeito com cada um destes objetos e toda a sua constituição a partir deles e da falta que eles fazem engendrar no sujeito. Deflagrando o percurso que a pulsão faz não para encontrar o objeto, impossível, mas para o contornar, que no fim

revela a causa de seu desejo, seu desejo enquanto causa do sujeito, que o impulsiona a este movimento de contorno.

Há algo que escapa na instauração do significante que marca o corpo do sujeito, uma parte de nós que fica aprisionada de forma irrecuperável nesta “máquina”, neste uso que fazemos do significante, “objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal em que se produz seu corte, é ela que constitui o suporte, o substrato autêntico, de toda e qualquer função da causa” (LACAN, 1962-63/2005, p.237).

É justamente isto que escapa ao significante e sua rede que mobiliza toda a relação que o sujeito terá com a estrutura de linguagem, esta implicando tanto o saber quanto a verdade, mesmo que disjuntas. Assim, operando na estrutura significante enquanto causa de desejo, o objeto *a* irá articular o sujeito à sua verdade, mesmo que distinta de um significado, já enquanto mais-de-gozar articulando toda a repetição significante, seu encadeamento ininterrupto por um ponto de basta, irá revelar a relação de gozo do sujeito com o saber. E a abordagem de Lacan da linguística moderna designa todo este problema como um efeito da distinção por excelência entre significante e significado. É enquanto causa do sujeito que o objeto *a* pode sustentá-lo entre uma verdade e um saber distintos ou mesmo supostamente coadunados artificialmente pela fantasia que ele irá elaborar justamente em virtude deste objeto perdido.

Como se não bastasse o objeto que se trata em psicanálise ser externo a qualquer objetividade, o sujeito também não é qualquer como já vimos no capítulo anterior, este sujeito da angústia é dividido, descentra o eu, ou seja, se na teoria do conhecimento há uma relação entre sujeito e objeto, em psicanálise há uma relação entre objeto *a* e o sujeito barrado, dividido. E é claro que por causa das características derivadas dos próprios elementos em jogo esta relação também não será mediada da mesma forma que concebe a teoria do conhecimento para os seus próprios elementos. Para Freud sempre se tratou em psicanálise de trabalhar isto que é anterior ao surgimento de um saber consciente, de um conhecimento, ou seja, a psicanálise deve incidir sobre este momento de constituição do sujeito e do objeto *a* que são simultâneos, onde o saber e a verdade estão disjuntos. Isto coloca a causa do sujeito no centro da questão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sujeito cartesiano, é o pressuposto do inconsciente [...] O Outro é a dimensão exigida pelo fato de a fala se afirmar como verdade. O inconsciente é, entre eles, seu corte em ato.

Jacques Lacan

Podemos retomar as questões suscitadas por Freud em sua cientificidade própria e pensarmos sua ligação com as relações entre o objeto *a* e a estrutura de linguagem na divisão do sujeito trabalhada por Lacan. Sua busca por uma verdade do sujeito era tal que Freud mesmo no seu lugar próprio, implicado justamente por um ideal de ciência, pode vislumbrar uma ciência ideal que implicasse esta divisão. Que não é uma divisão qualquer, como vimos, para Lacan ela ocorre no sujeito por causa da impossibilidade da linguagem se encerrar em si, eternamente assujeitada e de certa forma causada por sempre resistir à uma correspondência biunívoca entre significante e significado. O significante, em sua paixão, sempre buscando um outro termo que lhe possa significar. O que Lacan demonstra é que esta divisão do sujeito não é um problema de capricho da epistemologia de Freud, ou seja, se há um problema para a psicanálise de formalizar isto que escapa, que é evanescente, que não cessa de não se escrever, é porque o sujeito que ela trata se encontra dividido entre uma verdade que o causa e um saber que não se sabe. Por sua vez, a psicanálise tem seu real valor por, em sua tentativa de apreender esta divisão, não cair no erro (cartesiano) de buscar fechar esta hiância, pois se trata de buscar a verdade do sujeito e suas implicações, apesar desta verdade sempre se encontrar dividida (não correspondida) com um saber consciente, e sim estruturada enquanto um saber inconsciente.

A tese lacaniana de que o inconsciente é estruturado como linguagem é o que podemos traduzir também como “a linguagem é a condição do inconsciente” (LACAN, 1969-70/1992, p.42), há a estrutura de linguagem e é por isso que há a possibilidade de um inconsciente, da mesma forma que em Freud o recalque é originário em relação ao próprio inconsciente, e se o recalque pode operar uma divisão entre um saber e uma verdade de forma substancial, é também a estrutura da própria linguagem, engendrando o objeto *a* em sua dialética, que opera a divisão

entre saber e verdade, possibilitando também a própria divisão psíquica do inconsciente e da consciência.

Lacan com sua radicalização da linguística saussuriana deixa transparecer o problema da verdade como correspondência, pois se ela se define como um acordo entre o pensamento e a coisa, mesmo que isso sirva para muitas coisas, um acordo não pode constituir por si mesmo uma verdade (LALANDE, 1993), e a dedução espontânea de que um significante se refere a um significado também é um acordo por não ser em si uma relação natural. Esta distinção tem um peso significativo na condução de uma análise, pois é sobre este ponto de corte que ela deve se deter. Este momento anterior a qualquer instauração de saber, se como saber entendemos uma estrutura de significantes que busca sua significação como Lacan o concebe. Se a psicanálise, com Lacan, se propõe a tal busca de uma verdade nascente é por uma presunção “de que se possa constituir, por sua experiência, um saber sobre a verdade” (LACAN, 1972-73/2008, p.98), mas não qualquer saber pois ele se refere a uma verdade não como correspondência. E isto não é qualquer coisa, formular um “saber sobre a verdade” pode ser tomado como distinto de “a verdade do saber”, uma formulação pouco ou nada intuitiva. O grande esforço do pensamento humano desde a antiguidade, o que podemos ver através da busca platônica, é a de constituir a verdade do saber. No discurso analítico, formulado por Lacan o saber é um elemento que se encontra no *lugar* da verdade, e isto é distinto de se buscar amarrar a verdade à um saber, como bem exemplificado no *Menon*. Ou seja, há uma inversão nestas relações.

Se para o conhecimento o seu problema essencial é a relação entre sujeito e objeto, para a psicanálise, enquanto um campo que visa a produção de um saber, que desde Freud é um saber *sui generis*, ou seja, um saber inconsciente, seu problema essencial é a relação entre o sujeito barrado (dividido) e o objeto *a*. Se para o discurso da ciência se trata de suturar a dimensão da verdade pela qual se vê implicado o sujeito, transformando o conhecimento numa atividade de escrita na qual se busca agarrar, sujeitar algo de um real inantecipável (fazendo a verdade incidir enquanto uma causa formal [LACAN, 1966a/1998]), em psicanálise se trata justamente de abrir as possibilidades para que esta dimensão daquilo que é inantecipável, que é da ordem do equívoco, da hiância poça ter alguma chance de ocorrência. Assim, a psicanálise visa trabalhar a divisão entre o saber e a verdade para ai poder tratar o sujeito do inconsciente e sua relação com o objeto *a*. Com isso se produziria um outro saber sobre uma outra verdade, que ao menos concerniria ao se referir à um sujeito e um objeto que implicam uma relação de

causalidade distinta daquela por exemplo concebida em uma estética transcendental ou em uma intencionalidade fenomenológica, pois objeto em psicanálise é causa do sujeito.

No pequeno engrama que lhes dei do discurso analítico, *a* se escreve em cima à esquerda, e se sustenta pelo S2, quer dizer, pelo saber no que ele está no lugar da verdade. É dali que ele interpela o \$, o que deve dar na produção do S1, do significante pelo qual se possa resolver o quê? - sua relação com a verdade (LACAN, 1972-73/2008, p.98).

O objeto *a* e sua articulação com o saber aponta para sua função de mais-de-gozar, objeto *a* e sua articulação com a verdade aponta para sua função de causa de desejo. Isto porque o objeto *a* implica o sujeito, seja naquilo que o saber não consegue dar conta, seja naquilo que o causa em sua dialética própria do desejo que irá determiná-lo como sendo sua verdade própria.

Para Lacan no processo de separação se trata de intervir na circularidade da relação do sujeito com o Outro, o que podemos interpretar como sendo a lógica do saber enquanto gozo do Outro. No discurso do analista ao situar S2 no lugar da verdade, Lacan subverte a lógica circular deste saber, lhe colocando em um lugar de semi-dizer, justamente o lugar que sustenta o objeto *a* em seu esquema. Se analisarmos este ponto do discurso do analista pela ótica do inconsciente podemos aproximar o lugar do inconsciente como sendo o lugar da verdade, e ao sobrepor S2 neste lugar o que temos é “um saber como verdade” e é isto que define “o que deve ser a estrutura do que se chama uma interpretação” (LACAN, 1969-70/1992, p.37), o que seria a verdade como um saber, que nos leva à ideia de um enigma pois “nunca se pode dizê-la a não ser pela metade” (ibid., p.36).

Ou seja, se pensarmos o saber e a verdade, seja em sua articulação com os conceitos de alienação e separação, seja com o diagrama do ato analítico, ou com o discurso do analista, o que a psicanálise evidencia é o isolamento de um lado do saber e do outro a verdade, isto é, uma divisão, e ao mesmo tempo a inerência estrutural desta relação no sujeito (a necessidade do significante, pois sem ele não há verdade, nem saber), com isso é preciso então subverter a lógica, ou se deter no ponto de corte, entre saber e verdade para poder fazer surgir um saber sobre a verdade do sujeito, ou uma verdade sobre o saber do sujeito. A topologia da banda de Möbius é a exemplificação segundo Lacan da experiência do sujeito nesta relação particular entre saber e verdade, mas não só isso, pode ser também o modelo topológico da relação entre saber e verdade em uma análise, ou seja, em um ponto necessariamente está dividida, mas no seu trajeto ela visa a uma única superfície.

O objeto da ciência é a natureza, se hoje o discurso científico é voraz sobre o sujeito é por inclui-lo nesta pesquisa, é claro que o ser humano faz parte daquilo que é natural, há um corpo biológico, mas se por um lado o humano tem um corpo biológico, por outro o sujeito é um *falasser*, o sujeito é um ser falante, ou seja, ele implica o que no nosso universo é um forçamento, aquilo que não é natural, o significante e sua estrutura de linguagem. Mas, como também nos alerta Lacan, se a ciência moderna se utiliza da matemática isto não exclui por completo a impossibilidade de seu acesso à natureza (LACAN, 1953/1998), pois ele também é mediado pela linguagem, mesmo sendo uma linguagem matemática. Discurso nenhum tem efeitos sobre a natureza, por isso nós a amamos tanto (LACAN, 1968-69/2008), já o sujeito é efeito do próprio discurso, sem ele e suas falhas o sujeito não poderia advir, é sobre o sujeito que o discurso tem seu total efeito.

Da lógica implicada na estrutura da linguagem que incide sobre o sujeito, o objeto *a* é o que dela escapa, resiste, permanece, funcionando como uma fronteira entre o saber e aquilo que ele pode dizer sobre a verdade. Embora permaneça, escape, ou fique à margem, o objeto *a* está intrincado nessa estrutura, influenciando-a, causando-a, justamente por resistir tanto ao significante quanto ao significado. Como causa do objeto *a*, o saber nunca será completo, e a verdade só será semi-dita.

Se Lacan (1953-54/2009) define ao seu modo a psicanálise enquanto uma ciência do particular é necessário definirmos que ciência é esta que está em jogo neste particular. Se retomarmos a presente citação de Lacan veremos que ele parte da experiência própria de Freud para então chegar à tal afirmação. É neste sentido que podemos juntamente com Lacan aproximar Freud e Descartes, ambos chegam neste sujeito da certeza e sua verdade evanescente, ou seja, podemos definir essa ciência como sendo a de Freud. Ao considerar tanto a trajetória de Freud quanto as implicações que Lacan apresenta sobre esse tema, percebemos que a ciência de Freud é uma ciência ética, pois busca incessantemente retornar a esse ponto do "cogito", ponto em que Descartes deixa escapar, uma vez que sua busca era outra. Lacan se propõe a pensar se este momento da história é "rigorosamente passível de repetição na experiência" (1966a/1998, p.870). Podemos, na leitura que o seu ensino faz tanto da obra de Freud como do problema da ciência, localizar na psicanálise a possibilidade deste momento se repetir na experiência analítica um a um com os sujeitos. O que se trata em uma ciência do particular é de uma ética do sujeito do inconsciente, e se Lacan pode contribuir com algo para este campo é em delimitar um objeto para esta ciência freudiana, o objeto *a*.

Para concluirmos, se o objeto *a* pode servir de apoio para o sujeito entre saber e verdade é por engendrar neste a função de causa, enquanto aquilo que resta do efeito da inscrição do ser no campo da linguagem. O encontro com o objeto *a*, enquanto causa do sujeito, lhe permite fazer um corte entre S1 e S2, na própria estrutura do saber que tenta amarrar a verdade, operando uma divisão no sujeito e para o sujeito entre saber e verdade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 5ª e.d. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABE, J. M. A noção de estrutura em matemática e física. In: *Estudos Avançados*. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, v. 3, n. 6, p. 113-125, 1989. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/29108>>.
- ALBERTI, S & ERLICH, H. O sujeito entre psicanálise e ciência. In: *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v.14, n.2, p.47-63, dez. 2008.
- ASSOUN, P-L. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BALBI, L. Ambiguidade do saber e da verdade. In: *Revista do Departamento de psicologia – UFF*, v.9 - nº , p.13-20, 1997.
- BEIVIDAS, W. *Inconsciente et verbum: psicanálise, semiótica, ciência, estrutura*. São Paulo: Humanitas/ FFLCH / USP, 2001.
- BIANCO, A. C. L. A cena real construída no homem dos lobos. In: *Estilos da clínica*. São Paulo, vol. 7, n. 12, p.146-155, 2002.
- BRITO, B. P. M. *Psicanálise: De que saber se trata?* 2007 116f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Rio de Janeiro, 2007.
- CABRAL, N. de M. Lacan e o objeto a: uma articulação entre psicanálise e matemática. In: RINALDI, D.; JORGE, M. A. C. (Orgs.). *Saber, verdade e gozo: leituras de O seminário*, livro 17, de Jacques Lacan. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002, p.77-94.
- CAMARGO, S. G. & SANTOS, T. C. O Homem dos lobos e a atualidade da incerteza diagnóstica. In: *Tempo psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 44.2, p. 477-502, 2012.
- CARVALHO, V. O. *A concepção de Freud sobre ciência (1873-1900)* 2013 127f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2013.
- CHALMERS, A. F. *O que é ciência afinal?* São Paulo: Editora brasiliense, 1993.
- COELHO, D. M. Contribuição ao debate entre psicanálise e ciência: Feyerabend. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*. 2010, v. 13, n. 2, pp. 175-190.
- COSTA-MOURA, F. A incidência real da causa na psicanálise. In: *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*, v.18 - n.1, p.117-130, jan./jun. 2006.
- COSTA-MOURA, F. Ler, escrever, perder: psicanálise e mathesis. In: *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 22 – n. 2, p. 269-284, Maio/Ago. 2010.

COSTA-MOURA, F. & COSTA-MOURA, R. Objeto *a*: ética e estrutura. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. XIV, n. 2, p.225-242, jul/dez, 2011.

COSTA-MOURA, F. & FERNANDES, F. L. *A psicanálise existe?* Considerações sobre o materialismo da psicanálise. 2011. 29p. Disponível em: <https://www.academia.edu/42992030/A_psican%C3%A1lise_existe_Considera%C3%A7%C3%B5es_sobre_o_materialismo_da_psican%C3%A1lise_2011>. Acesso em: 27 abr. 2022.

DARRIBA, V. A. Perspectivas da relação entre psicanálise e ciência em Lacan. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, v. 51.1, p.11-37, 2019.

DESCARTES, R. (1637) Discurso do método. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. (1641) Meditações sobre Filosofia Primeira. São Paulo: Editora Unicamp, 2004.

DINIZ, M. A relação com o saber para a psicanálise. *PSICANÁLISE, EDUCACAO E TRANSMISSAO*, 6., 2006, São Paulo. Available from: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.phpscript=sci_arttext&pid=MSC000000003200600100049&lng=en&nrm=abn>. Access on: 19 Jan. 2022.

ELIA, L. F. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

FELDSTEIN, R; FINK, B & JAANUS, M. (orgs.). Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.

FERENCZI, S. *Obras completas: Psicanálise I*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1991.

FERNANDES, F. L. de F. *Psicanálise e Formalismo*, 2000. 252f. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) - Instituto de Psicologia, Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.

FREIRE, A. B. *Por que os planetas não falam?* O real na psicanálise e o real na ciência moderna. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 1997.

FREUD, S. & BREUER, J. (1893-1895) *Obras completas*, volume 2: Estudos sobre a histeria. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, S. (1890) Tratamento psíquico (tratamento anímico). In: _____. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p.19-46.

_____. (1900) *Obras completas*, volume 4: a interpretação dos sonhos. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____. *Obras completas*, vol. 6. São Paulo: Companhia das letras, 2016. p.13-172.

_____. (1908) Sobre as teorias sexuais infantis. In: _____. *Obras completas*, vol.8. São Paulo: Companhia das letras, 2015. p.390-411.

_____. (1909) Análise da fobia de um garoto de cinco anos. In: _____. *Obras completas*, vol. 8. São Paulo: Companhia das letras, 2015. p.123-284.

_____. (1910) Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. In: _____. *Obras completas*, vol.9. São Paulo: Companhia das letras, 2013. p.113-219.

_____. (1915a) O inconsciente. In: _____. *Obras completas vol. 12*. São Paulo: Companhia das letras, 2010. p.99-150.

_____. (1915b) *As pulsões e seus destinos*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

_____. (1917) Uma dificuldade da psicanálise. In: _____. *Obras completas, volume 14*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.240-251.

_____. (1918 [1914]) História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”). In: _____. *Obras completas, volume 14*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.13-160.

_____. (1924) A perda da realidade na neurose e na psicose. In: _____. *Neurose, psicose, perversão*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p.279-285.

_____. (1925) Autobiografia. In: _____. *Obras completas, volume 16*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.75-167.

_____. (1926) A questão da análise leiga: diálogo com um interlocutor imparcial. In: _____. *Obras completas, volume 17*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p.124-230.

_____. (1933a) Acerca de uma visão de mundo. In: _____. *Obras completas vol.18*. São Paulo: Companhia das letras, 2010. p.321-354.

_____. (1933b) Angústia e instinto. In: _____. *Obras completas vol.18*. São Paulo: Companhia das letras, 2010. P.224-262.

_____. (1937) A análise finita e a infinita. In: _____. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p.315-361.

_____. (1940) *Compêndio de Psicanálise e outros escritos inacabados*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

_____. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887/1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

FINK, B. *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

GARCIA, L. F. B. *Despertar do real: a invenção do objeto a*, 2015. 199f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas da Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, USP, São Paulo, 2015.

GAY, P. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. 4.ed. Coimbra: Arménio Amado, 1968.

IANNINI, G. *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. Epistemologia da pulsão: Fantasia, ciência, mito. In: FREUD, S. (1915) *As pulsões e seus destinos*. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p.91-133.

JAPIASSU, H. F. *Introdução ao pensamento epistemológico*. 2º ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1977.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol.2: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol.1: as bases conceituais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

KANT, I. (1787). *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.

KAUFMANN, P. (Ed.). *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

KOYRÉ, A. (1973). *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

_____. (1943). Galileu e Platão. In: _____. *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. p.165-196.

_____. (1951). Orientação e projetos de pesquisa. In: _____. *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. p.1-5.

_____. (1930). O pensamento moderno. In: _____. *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. p.7-14.

_____. (1956). As origens da ciência moderna: uma nova interpretação. In: _____. *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. p.55-82.

_____. (1953). Uma experiência de medida. In: _____. *Estudos de história do pensamento científico*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. p.301-336.

_____. (1957). *Do mundo fechado ao universo infinito*. 4ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LACAN, J. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p.238-324.

_____. (1953-54) *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. (1954-1955) *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. (1955-56) *O Seminário, livro3: as psicoses*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. (1956-57) *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

_____. (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p.496-533.

_____. (1958). A significação do falo. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p.692-703.

_____. (1959-1960). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p.807-842.

_____. (1962-1963) *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. (1963). Introdução aos Nomes-do-Pai. In: *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p.55-87.

_____. (1964a). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1964b). Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. P.843-864.

_____. (1966a). A ciência e a verdade. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p.869-892.

_____. (1966b). Abertura desta coletânea. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p.9-11.

_____. (1967) Pequeno discurso de Jacques Lacan para os psiquiatras. (inédito).

_____. (1967-1968). O ato psicanalítico, Livro XV. (inédito).

_____. (1968-1969). *O Seminário, livro 16: de um outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1969-1970). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. (1972-1973) *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. (1975-76) *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LAKATOS, E. M. & MARCONI, M. A. *Fundamentos da metodologia científica*. 7ªed. São Paulo: Atlas, 2017.

LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LIMA, M. A. C. O grafo do ato analítico. In: *Ágora*: Rio de Janeiro, v. XX n. 1 jan/abr 2017. p.53-67.

MILLER, J. A. Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana*. Ano 3, Número 7, março 2012.

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

NASCIMENTO, M. B. As duas verdades: Descartes com Lacan. In: *Revista Estudos Lacanianos*. Ano I, n. 2, p.1-8, ago/dez 2008.

_____. Alienação, separação e travessia da fantasia. In: *Opção Lacaniana online*. Ano 1, n.1, p.1-15, 2010.

NOGUEIRA, L. C; BICALHO, H. & ABE, J. M. As duas vertentes: Significante e objeto *a*. In: *Psicologia USP*, 15 (1/2), p.339-343, 2004.

PLATÃO. (427-347 a.C.) *Mênon. Eutidemo*. 3.ed. Belém: ed.ufpa, 2020.

_____. Teeteto - Crátilo. Belém: ed.ufpa. 1973.

RINALDI, D. *Ética da diferença: Um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Zahar, 1996.

ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SANTIAGO, A. L. *A inibição intelectual na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

SAUSSURE, F. (1916) *Curso de linguística geral*. 7ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

SOKAL, A. & BRICMONT, J. *Imposturas intelectuais*. 4ªe.d. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.

TEIXEIRA, A. I. B. & MEDEIROS, C. P. O conceito de saber na obra de Freud: um estudo teórico. In: *Revista aSEPHallus de Orientação Lacaniana*. Rio de Janeiro, 10 (19), 103-121, nov. 2014 a abr. 2015.

TOMÁS de AQUINO, S. (1225?-1274) *Verdade e conhecimento*. 2ªe.d. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

VALAS, P. *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

VIEIRA, M. A. Da realidade ao real: Jacques Lacan e a realidade psíquica. Pulsional. *Revista de Psicanálise*, São Paulo, v.174, p.56-60, 2003.

VIDAL, P. E. V. Édipo, sonho de Freud. In: *Analytica*. São João del-Rei, v. 2, n. 3, p. 11-39, julho/dezembro de 2013.

VORSATZ, I. O sujeito da psicanálise e o sujeito da ciência: Descartes, Freud e Lacan. In: *Psic. Clin.*, Rio de Janeiro, vol. 27, n. 2, p. 249-273, 2015.

WERNER, K. C. G. Um estudo sobre o pronome pessoal no pensamento de Saussure, Jakobson, Benveniste e Bello. In: *Eutomia*. Recife, 23(1), p.284-298, julho de 2019.