

O REAL E OS IMPASSES DA TRANSMISSÃO DA PSICANÁLISE

THE REAL AND THE IMPASSES OF THE TRANSMISSION OF PSYCHOANALYSIS

Pedro Henrique Bedin Affonso¹

José Francisco Miguel Henriques Bairrão²

Resumo: O presente artigo visa evidenciar as influências epistemológicas e os problemas teóricos que se articulam em torno da concepção do registro do real no ensino de Jacques Lacan, a qual é constantemente referida em relação à questão da transmissão da psicanálise. Argumenta-se que as influências de Hegel e de Koyré se mostram determinantes para uma concepção do real enquanto racional, e enquanto impossível, respectivamente, sendo amplamente empregadas pelo psicanalista para situar os impasses da transmissão da psicanálise, em estreita relação com um debate com a filosofia da ciência e com a epistemologia. Ressalta-se também o papel crucial atribuído à lógica e seu emprego por parte do psicanalista na busca por uma formalização do impasse constituinte do sujeito do inconsciente.

Palavras-chave: Psicanálise. Jacques Lacan. Real. Linguagem. Transmissão.

Abstract: This article aims to highlight the epistemological influences and theoretical problems that are articulated around the conception of the register of the real in Jacques Lacan's teaching, which is constantly referred to in relation to the question of the transmission of psychoanalysis. It is argued that the influences of Hegel and Koyré are decisive for a conception of the real as rational, and as impossible, respectively, being widely used by the psychoanalyst to situate the impasses of the transmission of psychoanalysis, in close relation with a debate with the philosophy of science and epistemology. The crucial role attributed to logic and its use by the psychoanalyst in the search for a formalization of the impasse that constitutes the subject of the unconscious is also highlighted.

Keywords: Psychoanalysis. Jacques Lacan. Real. Language. Transmission.

Introdução

O problema da transmissão da psicanálise ocupou Jacques Lacan incessantemente durante todo seu ensino, tendo sido elaborado em múltiplas vias de articulação conceitual, lógica e institucional, invariavelmente identificando e enfatizando os impasses incontornáveis que encontrou em todos os âmbitos. De modo geral, pode-se afirmar que a questão da transmissão se constitui como a condensação de dois problemas cruciais para a psicanálise tomados em sua inextricabilidade: de um lado, a necessidade identificada de uma revisão das bases conceituais e epistemológicas da psicanálise que favoreceria seus avanços, sua interlocução com outras disciplinas contemporâneas e seu ensino de modo rigoroso, do outro, uma reformulação do problema de tradição freudiana da formação dos analistas.

O ponto central do problema com que Lacan se depara é o seguinte: não sendo o inconsciente formulável em termos de um objeto do conhecimento (BAIRRÃO, 2003), como garantir que a práxis psicanalítica seja ensinável? Primeiramente, teria de se haver com o desafio de encontrar uma elaboração do problema que estivesse à altura de seu objeto, ou

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de São Paulo.

² Livre-docente, Professor Associado do Departamento de Psicologia da Universidade de São Paulo, Projeto de Pesquisa "Sujeito e Alteridade: Processos Culturais e Subjetivação".

melhor, que incluísse a razão inconsciente na própria formulação de uma abordagem do sujeito do inconsciente. Para tal tarefa, o psicanalista se serve da distinção entre as dimensões do real, do simbólico e do imaginário, a qual é anunciada na inauguração de seu ensino propriamente dito (LACAN, 1953), enquanto programa de investigação denominado “Retorno a Freud” que se caracteriza pelo estabelecimento de uma nova perspectiva teórico-epistemológica de influência estruturalista e visa um restabelecimento da potencialidade subversiva da descoberta freudiana do inconsciente, considerando seu diagnóstico de que esta havia se desvirtuado pelas vertentes pós-freudianas hegemônicas.

Enquanto há um consenso estabelecido na comunidade acadêmica e psicanalítica em relação às suas influências epistemológicas referentes aos registros do simbólico e do imaginário, devedoras da linguística estrutural de Saussure, de Jakobson, e da antropologia estrutural de Levi-Strauss para o primeiro, e da etologia para o segundo, amparados por uma multiplicidade de investigações extensas e bem delimitadas (SALES, 2008 ; SIMANKE, 2002; ZAFIROPOULOS, 2018), não se pode dizer o mesmo quanto ao real.

Da tríade infernal de Lacan, o Real é certamente o registro mais incompreendido e mistificado. O termo, de uso corrente na linguagem comum, pode ser encontrado sob a rubrica de dezenas de filósofos e epistemólogos que o precedem. Não se trata, portanto, de um termo do arcabouço conceitual psicanalítico tradicional, mas de um termo que é empregado por Lacan com um sentido restrito. Sob a égide do termo se condensam problemáticas referentes a natureza, a ciência, a estrutura, ao gozo, ao ser e ao sujeito, dentre outras, e, em especial, a transmissão da psicanálise e seus impasses.

A seguir nos propomos a trilhar o percurso deste conceito ao longo do ensino de Lacan, sublinhando seus desdobramentos e consequências. Como veremos, alguns dos principais sintagma ou axiomas empregados pelo psicanalista referentes ao real são alusões diretas as fontes epistemológicas deste termo, ainda que em muitos casos essa referência não seja feita explicitamente, ou ao menos não associada diretamente ao conceito empregado. Acredita-se que a evidenciação das influências epistemológicas, dos problemas encontrados e suas reformulações e da adesão reafirmada ou ruptura com certas concepções permitam uma compreensão mais apurada das problemáticas em torno deste termo, crucial para a psicanálise de Lacan.

A racionalidade do Real: Influências de Hegel

Ainda que o termo “real” tenha sido empregado em algumas ocasiões por Lacan nos primórdios de sua incursão pela psicanálise, uma definição mais densa e rigorosa deste termo enquanto conceito ou categoria propriamente dita só começa a se esboçar a partir dos anos cinquenta, a partir da referência a um sintagma de Hegel, acerca da racionalidade do real.

A primeira menção que identificamos a esta definição do real como racional aparece em na “Intervenção sobre a transferência”, proferida no Congresso dos psicanalistas de língua românica de 1951. Trata-se de uma conferência em que Lacan situa a psicanálise como experiência que “se desenrola inteiramente nessa relação de sujeito a sujeito, expressando com isso preservar uma dimensão irreduzível a qualquer psicologia considerada como uma objetivação de certas propriedades do indivíduo” (1998a, p. 215). Deste modo, a crítica a psicologia é retomada por um viés hegeliano, cuja influência nas ideias de Lacan já se fazia presente desde os anos trinta, porém se mostra de modo mais incisivo, explicitando sua concepção da psicanálise como “uma experiência dialética” (1998a, p. 215). Na ocasião, Lacan trata do caso Dora, a partir de uma releitura que destaca e articula três momentos de inversões dialéticas da análise com Freud. Nas últimas linhas do texto se encontra o seguinte trecho:

a neutralidade analítica adquire seu sentido autêntico na posição do dialético puro, que, sabendo que tudo o que é real é racional (e vice-versa), sabe que tudo o que existe, inclusive a doença contra a qual ele luta, é e será sempre equivalente ao nível de sua particularidade, e que só existe progresso para o sujeito através da integração a que ele chega de sua posição no universal: tecnicamente, pela projeção de seu passado num discurso em devir. O caso de Dora parece privilegiado para nossa demonstração, na medida em que, em se tratando de uma histérica, a tela do eu é tão transparente que em parte alguma, como disse Freud, é mais baixo o limiar entre o inconsciente e a consciência, ou, melhor dizendo, entre o discurso analítico e a palavra do sintoma. Cremos, no entanto, que a transferência tem sempre o mesmo sentido, de indicar os momentos de errância e também de orientação do analista, o mesmo valor de nos convocar à ordem de nosso papel: um não-agir positivo, com vistas à ortodramatização da subjetividade do paciente. (LACAN, 1998a, p. 225)

Eis a definição que nos interessa, a saber, do real como sendo racional, admitindo a recíproca de que o racional seria real. A princípio, se trataria de uma ideia aparentemente simples: o real, sendo racional, encontra os meios de integrar suas contradições particulares no universal, bastando um “não-agir positivo” que situa a relação analítica. Não haveria, portanto, necessidade de intervenção direta do psicanalista, pois a situação analítica propiciaria o desenvolvimento da racionalidade própria ao real, bastando que o psicanalista sustente sua posição.

Na conferência intitulada “O Real, o Simbólico e o Imaginário” de 1953, em que Lacan anuncia e oficializa seu programa de “Retorno a Freud”, as três dimensões são

apresentadas e formalizadas por um gráfico, com o qual o psicanalista articula as etapas lógicas de uma análise. De acordo com Lacan:

o sujeito forma sempre, mais ou menos, uma certa unidade, mais ou menos sucessiva, cujo elemento essencial constitui-se na transferência. E o analista vem a simbolizar o supereu, que é o símbolo dos símbolos. O supereu é simplesmente uma fala que nada diz. O analista não tem precisamente dificuldade alguma em simbolizá-la. É precisamente o que ele faz. O rR é seu trabalho, impropriamente designado pela famosa expressão "neutralidade benevolente", da qual se fala a torto e a direito, e que quer simplesmente dizer que, para um analista, todas as realidades são, em suma, equivalentes, que todas são realidades. Isso parte da idéia de que tudo o que é real é racional, e vice-versa. E é o que deve lhe dar essa benevolência, contra a qual vem se chocar a transferência negativa, e que lhe permite conduzir a análise a um porto seguro. (LACAN, 2005a, p. 42)

Vê-se novamente que é a sustentação do silêncio do analista, aqui remetendo a atitude de “neutralidade benevolente” preconizada por Freud, que permitiria o progresso da análise, especialmente quando encontra certa estagnação ou se depara com a transferência negativa.

Na sessão de perguntas desta conferência, ao ser interpelado sobre o registro do real, Lacan responde que “o real é ou a totalidade ou o instante esvanecido. Na experiência analítica, para o sujeito, é sempre o choque com alguma coisa, por exemplo, com o silêncio do analista” (2005a, p. 45). Esta definição parece indicar que o Real abarcaria algo de inapreensível da experiência analítica que poderia conjugar o mais-além de uma totalidade com o mais-aquém de um instante que tão logo surge se dissipa. Nota-se que algumas definições posteriores de Lacan (2008a) acerca do inconsciente vão de encontro com essa noção de algo cuja existência se limita a um curto lapso temporal, a uma fenda ou hiância.

Na primeira Conferência de Roma, no mesmo ano de 1953, Lacan apresenta mais detalhadamente algumas de suas concepções em torno deste problema. Lacan identifica “o mais desenvolvido método dialético” no cerne do processo colocado em marcha pela psicanálise, a qual, “em sua experiência conjuga o particular com o universal, em sua teoria subordina o real ao racional, em sua técnica convoca o sujeito a seu papel constitutivo para o objeto e, em muitas estratégias, enfim, coincide com a fenomenologia hegeliana” (2003a, p. 150). Menciona a seguir a réplica ao discurso da bela alma como revolta contra a desordem do mundo, no que parece ser mais uma referência ao que já havia indicado em suas considerações acerca da análise de Freud do caso Dora.

Em uma apreciação decantada da fenomenologia hegeliana, Lacan situa os pontos de convergência da psicanálise com a dialética, mas já indicando que essa aproximação não pode se dar nos termos que Hegel previu em relação a consciência de si, posto que a psicanálise se

funda justamente pela abertura àquilo que não somente ultrapassa como subverte a ordem da consciência.

Quanto ao fenômeno da transferência, ele sempre participa da elaboração própria da história como tal, isto é, do movimento retroativo pelo qual o sujeito, assumindo uma conjuntura em sua relação com o futuro, reavalia a verdade de seu passado com base em sua nova ação. A descoberta de Freud foi que o movimento dessa dialética não determina somente o sujeito, à sua revelia e até pelas vias de seu desconhecimento - o que Hegel já havia formulado no artifício da razão colocado no princípio da fenomenologia do espírito -, mas o constitui numa ordem que só pode ser excêntrica em relação a qualquer realização da consciência de si; mediante o que, era sempre transposto para mais longe o limite da ordem assim constituída, sempre mais soberano seu domínio, na realidade do ser humano, do que a princípio se pudera imaginar. (LACAN, 2003a, p. 144-145)

Aqui o recurso a fenomenologia hegeliana é situado como alicerce de uma noção de constituição do sujeito que ultrapassa as pretensões teleológicas do filósofo acerca da realização da consciência de si, como se fosse um passo necessário para indicar a extensão e intensão da ordem simbólica em que o sujeito está imerso. Lacan retoma este argumento por outro ângulo na mesma conferência, indicando que:

Se a autonomia da consciência de si já estava condenada pela consumação do discurso sobre o Saber em Hegel, coube a Freud a honra de haver traçado o perfil, no berço deste século, da imagem e da sombra da potência contrária sobre o novo indivíduo. Império da linguagem, ele emite comandos no advento histórico do discurso da auto-acusação antes de fazer promessas, nos murmúrios de oráculo da máquina de calcular. Um poder mais original da razão parece surgir através do esfacelamento do conceito, na teoria lógico-matemática dos conjuntos, e da unidade semântica, na teoria lingüística do fonema. À luz disso, todo o movimento fenomenológico ou existencialista afigura-se a compensação exasperada de uma filosofia que já não tem certeza de ser senhora de seus motivos, e que não convém confundir, apesar de estas se demarcarem nela, com as interrogações que um Wittgenstein ou um Heidegger trazem sobre as relações do ser com a linguagem, tão pensativas por nela se saberem incluídas, tão lentas demais para encontrar nela o tempo. (LACAN, 2003a, p. 166)

Destaca-se três pontos do que é apresentado por Lacan: o discurso da autonomia da consciência de si já estava fadado ao fracasso, antes mesmo do advento da psicanálise, a qual, por sua vez, revela outra lógica que governa nas sombras da consciência, a saber, o inconsciente; a razão deixa de estar do lado do pensamento conceitual para ser encontrada na formalização de estruturas; decaindo a soberania da consciência, a fenomenologia e o existencialismo não têm mais por onde situar suas razões, o que indica que seu empreendimento de situar a psicanálise por uma dialética já encontra barreiras intransponíveis.

Esta conferência se baseia no relatório elaborado por Lacan para a ocasião, intitulado “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, cuja publicação oficial se deu na

coletânea dos “Escritos”, publicada em 1966. Encontra-se no texto uma retomada do argumento da racionalidade do Real, articulado a abstinência do analista:

A realidade na experiência analítica, com efeito, fica freqüentemente velada sob formas negativas, mas não é demasiado trabalhoso situá-la. Ela se encontra, por exemplo, no que habitualmente reprovamos como intervenções ativas; mas seria um erro definir seu limite por isso. Pois está claro, por outro lado, que a abstinência do analista, sua recusa a responder, é um elemento da realidade na análise. Mais exatamente, é nessa negatividade, na medida em que ela é pura, isto é, desvinculada de qualquer motivo particular, que reside a junção entre o simbólico e o real. O que se compreende pelo fato de esse não-agir fundamentar-se em nosso saber afirmado do princípio de que tudo o que é real é racional, e pelo motivo daí decorrente de que é ao sujeito que cabe descobrir sua dimensão. (LACAN, 19998b, p. 310-311)

Esse relatório foi submetido a uma revisão pelo psicanalista na ocasião de sua publicação em 1966, que fez algumas adições ao texto, dando indícios de certas mudanças no modo de conceber essas questões:

Para resgatar o efeito da fala de Freud, não é a seus termos que recorremos, mas aos princípios que a regem. Esses princípios não são outra coisa senão a dialética da consciência de si, tal como se realiza, de Sócrates a Hegel, a partir da suposição irônica de que tudo o que é racional é real, para se precipitar no juízo científico de que tudo o que é real é racional. Mas a descoberta freudiana consistiu em demonstrar que esse processo verificador só atinge autenticamente o sujeito ao descentrá-lo da consciência de si, em cujo eixo ela era mantida pela reconstrução hegeliana da fenomenologia do espírito: ou seja, ela torna ainda mais caduca qualquer busca de "conscientização" que, para-além de seu fenômeno psicológico, não se inscreva na conjuntura do momento particular, o único a dar corpo ao universal, e sem o qual ele se dissipa na generalidade. Essas observações definem os limites em que é impossível a nossa técnica desconhecer os momentos estruturantes da fenomenologia hegeliana: em primeiro lugar, a dialética do Mestre/Senhor e do Escravo, ou a da bela alma e da lei do coração, e, de modo geral, tudo o que nos permite compreender como a constituição do objeto se subordina à realização do sujeito. *Mas se restava algo de profético na exigência, pela qual se avalia o talento de Hegel, da identidade intrínseca entre o particular e o universal, foi justamente a psicanálise que lhe trouxe seu paradigma, ao desvelar a estrutura em que essa identidade se realiza como desarticuladora do sujeito, e sem apelar para o amanhã. Digamos apenas que aí está o que, para nós, objeta a qualquer referência à totalidade no indivíduo, já que o sujeito introduz nele a divisão, bem como no coletivo que é seu equivalente. A psicanálise é, propriamente, o que remete um e outro à sua condição de miragem.* (LACAN, 1998b, p. 293-294, em itálico os parágrafos acrescentados em 1966³)

A estratégia argumentativa de Lacan aqui é menos de requerer uma abordagem dialética da psicanálise do que, inversamente, indicar a psicanálise como ponto de chegada do questionamento filosófico acerca dos limites da consciência. Trata-se do descentramento da consciência de si, de uma objeção a qualquer referência à totalidade no indivíduo, devido a

³ Lacan ainda diz logo a seguir: “[...] Pois se Hegel, por outro lado, vem muito a propósito dar um sentido que não seja de estupor à nossa chamada neutralidade, não é que não tenhamos nada a extrair da elasticidade da maiêutica de Sócrates, ou do fascinante processo da técnica em que Platão a ela nos apresenta - nem que seja para provar em Sócrates e seu desejo o enigma intacto do psicanalista, e para situar em relação à escopia platônica nossa relação com a verdade: nesse caso, de um modo que respeite a distância existente entre a reminiscência que Platão é levado a supor em todo advento da idéia e o esgotamento do ser que se consoma na repetição de Kierkegaard” (1998b, p. 294).

introdução do sujeito como cindido. Para uma compreensão mais apurada do que está em jogo com essa reformulação do problema teremos de nos reportar a outras passagens dos seminários de Lacan do início dos anos sessenta. Antes de adentrarmos nos meandros da reformulação do problema da dialética hegeliana, primando por uma abordagem que apresente cronologicamente os desenvolvimentos realizados por Lacan, vejamos uma espécie de definição do real dada pelo psicanalista na conferência “Psicanálise e cibernética, ou a natureza da linguagem” de 22 de junho de 1955, publicada em seu segundo seminário “oficial”:

O sentido que o homem sempre deu ao real é o seguinte — é algo que se reencontra no mesmo lugar, quer não tenha estado aí, quer tenha estado. [...] As ciências exatas têm certamente a mais estreita relação com esta função do real. Será que isto quer dizer que antes de seu desenvolvimento, esta função faltava ao homem, que ele estava persuadido dessa pretensa onipotência do pensamento que se identifica ao pretense estádio arcaico do animismo? Absolutamente isto não quer dizer que o homem tenha vivido, anteriormente, no meio de um mundo antropomorfo do qual ele tenha esperado respostas humanas. Acredito que esta concepção seja totalmente pueril, e que a noção de infância da humanidade não corresponda a nada de histórico. O homem de antes das ciências exatas pensava efetivamente, como nós, que o real é o que se encontra no momento fixado. Sempre se reencontrará, na mesma hora da noite, tal estrela em tal meridiano, ela tornará a voltar lá, ela está sempre justamente lá, é sempre a mesma. [...] O homem teve durante muito tempo a idéia de que sem ritos, suas cerimônias - o imperador abrindo o sulco da primavera, as danças da primavera, garantindo a fecundidade da natureza -, suas ações ordenadas e significativas - ações no sentido verdadeiro, no sentido de uma fala -, eram indispensáveis para a manutenção das coisas em seu devido lugar. Ele não pensava que o real se desvaneceria se ele não participasse desta maneira ordenada, mas ele pensava que o real se desarranjaria. Ele não pretendia fazer a lei, ele pretendia ser indispensável à permanência da lei. Definição importante, pois na verdade, salvaguarda totalmente o rigor da existência do real. O limiar foi transposto quando o homem se deu conta de que seus ritos, suas danças e suas invocações não tinham influência nenhuma na ordem. Será que ele tem razão, ou está enganado? Disto nada sabemos. Mas o que é certo é que não possuímos mais a convicção antiga. Foi a partir de então que nasceu a perspectiva da ciência exata. A partir do momento em que o homem pensa que o grande relógio da natureza roda sozinho e continua marcando a hora, mesmo quando ele não está aí, nasce a ordem da ciência. A ordem da ciência está vinculada ao seguinte - de oficiante da natureza o homem passou a ser seu oficioso. (LACAN, 1985, p. 370-371)

De início, nada garante que as coisas retornem a seus lugares, fazendo-se acreditar que a manutenção da ordem cósmica só poderia ser garantida por um sujeito ativamente implicado em saciar o desejo dos deuses através de sacrifícios. Os sacrifícios só cessam com a instauração de um pacto entre um Deus desejante e uma comunidade humana, sendo substituídos por ritos que comemoram a aliança — o que Freud bem percebeu e Lacan foi ainda além, embora tenha se detido perante a censura ao seminário dos Nomes-do-Pai. O advento da ciência moderna, através da literalização matemática, inaugura um novo desdobramento dos modos de sustentar o real como ordenamento, quando uma fórmula passa

a situar a gravitação universal definitivamente, ou seja, sem que precisemos rememorá-la. Neste sentido, a abordagem racional é condição para a escrita das fórmulas que funcionam como um garante da ordem cósmica, proscrevendo toda e qualquer manutenção posterior do que foi estabelecido: uma vez que algo está bem escrito, torna-se absolutamente dispensável pensar nisso. É somente então que surge a possibilidade de existência de um real desintencionalizado, totalmente alheio ao que se pense ou se faça dele. Nota-se como aqui está implicada uma argumentação que caminha para a concepção da noção de real a partir dos pressupostos da ciência moderna, fundamentalmente pautada pela matematização.

Este modo de pensar irá se cristalizar na definição do real como o que “volta sempre ao mesmo lugar”, sintagma constantemente retomado ao longo de seu ensino. Esta definição remete ao pensamento de Émile Meyerson, epistemólogo que se constitui como referência inegável de Lacan, o qual indica que a estrutura da razão estabelece que a natureza seja concebida como expectativa de regularidade (DUNKER, 2016).

Passemos agora por duas outras menções do psicanalista ao problema da reciprocidade das relações entre o real e o racional. Na primeira, do texto “A direção do tratamento” de 1958, Lacan o aborda pela via da crítica a qualquer suposição de irracionalidade inerente à lógica pressupostas pelo inconsciente. Segundo ele:

a descoberta de Freud se homologa ao começar tomando por certo [...] que o real é racional, e depois, ao constatar que o racional é real. Mediante o que ele pode articular que o que se apresenta como pouco razoável no desejo é um efeito da passagem do racional como real, isto é, da linguagem, ao real, enquanto o racional já traçou aí sua circunvalação. (LACAN, 1998c, p. 643-644)

Apresenta-se aqui um ponto de grande interesse que é a indicação da linguagem, como estruturada por um sistema de diferenças, como o princípio da racionalidade do real. Seria então a linguagem, como condição *sine qua non* da racionalidade, que cava um oco no real, lá se instalando. Por essa definição quase tautológica do real como racional e sua recíproca, Lacan parece tentar dar conta do problema da origem do sujeito do inconsciente em sua imissão no campo da linguagem, do Outro, através de uma operação lógica composta por dois tempos que se sobredeterminam, passagem de um tempo da constatação do racional como real àquele do real como racional. Essa abordagem da questão não permite discernir uma relação de anterioridade de um dos termos em relação ao outro, ou seja, não há em Lacan a assunção de um real “duro” ou “purificado” que viria a ser “simbolizado”⁴ ou “racionalizado”, pois, só

⁴ Cabe indicar que a linguagem, ao contrário do que poderia se presumir, não é situada por Lacan exclusivamente no registro simbólico, mas também nos registros do real e do imaginário. Ao simbólico fica reservada a dimensão da linguagem articulada pela fala, as inter-dicções, as leis de troca e o que é propriamente significante como articulação temporal.

há racional enquanto real (estruturado como uma linguagem) e só há real enquanto já circunvalado pela racionalidade.

A segunda passagem é da comunicação intitulada “Discurso aos católicos”, de 1960, na qual Lacan afirma o seguinte:

Sim, sei que segundo a fórmula de Hegel tudo o que é real é racional. Mas sou daqueles que pensam que a recíproca não deve ser depreciada – que tudo o que é racional é real. Há apenas um pequeno incômodo, é que vejo a maioria daqueles que são capturados entre um e outro, o racional e o real, ignorar essa combinação tranquilizadora. Chegaria eu a dizer que isso é culpa dos que raciocinam? Uma das mais preocupantes aplicações dessa famosa recíproca é que aquilo que os professores ensinam é real e, como tal, tem efeitos como qualquer real, efeitos intermináveis, indetermináveis, ainda que esse ensino seja falso. Eis sobre o que me interrogo. (LACAN, 2005b, p. 16)

Do que se pode depreender desta argumentação de Lacan se destaca que o real não é necessariamente a verdade ou o verdadeiro, ou seja, que a dimensão da verdade, cuja importância não escapou ao psicanalista, deve ser buscada em outro lugar que não no real. O real não deve ser situado por proximidade à exatidão no sentido de adequação ao que é simplesmente, ou, por conseguinte, ao que é verdadeiramente, entendido como essência. O real é dado intrinsecamente pelo que é sustentado por um discurso, no entanto, e esse ponto é crucial, não se trata de um problema relativo à representação, o que recairia em um idealismo, e sim a significância. Isso não fica claro neste trecho da citação e dá margem para um desencaminhamento do problema, portanto, ressalta-se que o fato do real poder muito bem ser falso de modo algum indica um abandono do problema do rigor requerido para uma abordagem do real. Para compreender este ponto é necessário assumir uma subversão do binômio rigor/precisão, pois o rigor, ao menos como concebido por Lacan no cerne das ciências conjecturais, pelas qual irá situar a psicanálise, não se refere aos instrumentos de medição ou cálculo, mas à literalização matemática que sustenta o raciocínio hipotético-dedutivo.

Retomando o problema da reformulação do problema da dialética na psicanálise, é somente a partir do início dos anos sessenta que Lacan irá afirmar claramente sua mudança de posição em relação a sua adesão às teses hegelianas. Um dos pontos marcantes que estão imbricados nessa mudança é a ultrapassagem de uma teoria da intersubjetividade, ou seja, em que se pressupunha uma relação de sujeito a sujeito. O seminário sobre a angústia, proferido nos anos de 1962 e 1963, pode ser considerado o período em que o psicanalista mais se aprofunda nessa problemática.

No início da segunda aula deste seminário, Lacan enfrenta a questão acerca dos limites da dialética hegeliana na abordagem estruturalista:

Com certeza, se existe alguém que não é injusto quanto ao que introduziu a Fenomenologia do espírito, sou eu mesmo. Mas, se há um ponto em que é importante assinalar o progresso, para empregar esse termo- eu gostaria ainda mais de dizer "o salto"-, que nos caracteriza em relação a Hegel, é justamente o que concerne à função do desejo. [...] Em Hegel, o Outro é aquele que me vê, e é isso que, por si só, faz travar-se a luta, segundo as bases com que Hegel inaugura a Fenomenologia do espírito, no plano do que ele denomina de puro prestígio, e é nesse plano que meu desejo está implicado. Para Lacan, porque Lacan é analista, o Outro existe como inconsciência constituída como tal. O Outro concerne a meu desejo na medida do que lhe falta e de que ele não sabe. É no nível do que lhe falta e do qual ele não sabe que sou implicado da maneira mais pregnante, porque, para mim, não há outro desvio para descobrir o que me falta como objeto de meu desejo. É por isso que, para mim, não só não há acesso a meu desejo, como sequer há uma sustentação possível de meu desejo que tenha referência a um objeto qualquer, a não ser acoplando-o, atando-o a isto, o S, que expressa a dependência necessária do sujeito em relação ao Outro como tal. (LACAN, 2005c, p. 32-33)

O Outro de Lacan não equivale ao Outro de Hegel, afinal, para o psicanalista, o Outro é inconsciente, especialmente no que tange ao desconhecimento do que lhe falta, falta pela qual o sujeito é convocado a responder. O desejo do sujeito é o desejo do Outro, estando ambos implicados mutuamente (o desejo do sujeito é o desejo do Outro que é o desejo do sujeito...). Pouco adiante, na mesma aula, Lacan indica onde reside o impasse a que se chega pela formulação hegeliana acerca do desejo:

No sentido hegeliano, o desejo de desejo é o desejo de que um desejo responda ao apelo do sujeito. É o desejo de um desejante. Esse desejante, que é o Outro, por que o sujeito precisa dele? Está indicado em Hegel, da maneira mais articulada, que o sujeito dele necessita para que o Outro o reconheça, para receber dele o reconhecimento. Isso quer dizer o quê? Que o Outro instituirá alguma coisa, designada por a, que é aquilo de que se trata no nível daquele que deseja. É nisso que está todo o impasse. Ao exigir ser reconhecido ali onde sou reconhecido, sou reconhecido apenas como objeto. Obtenho o que desejo, sou objeto, e não consigo me suportar como objeto, já que esse objeto que sou é, em sua essência, uma consciência, uma *Selbstbewusstsein*. Não consigo suportar-me nesse modo, no único modo de reconhecimento que posso obter. Assim, é preciso, a qualquer preço, que se decida entre nossas duas consciências. Já não há outra mediação senão a da violência. Esse é o destino do desejo em Hegel. (LACAN, 2005c, p. 33)

Poderia se ler aqui que a superação de uma teoria da intersubjetividade está dada pela própria fenomenologia hegeliana, pois esbarra no problema da co-existência das consciências-de-si. Evidencia-se a irredutibilidade do sujeito à sua posição de objeto para o reconhecimento do Outro⁵. O “salto” de Lacan consiste em situar a angústia justamente nesse

⁵ Na última aula deste seminário, Lacan retoma o problema do desejo do Outro tal como formulou anteriormente em relação a dialética hegeliana e esclarece alguns pontos: “desde minha segunda aula, assinalei-lhes que a estrutura da relação do desejo com o desejo do Outro, no sentido que lhes ensino, opõe-se à estrutura em que ela se articula, define-se ou até se algebriza na dialética hegeliana. Eu lhes disse que o ponto em que esses dois desejos coincidem parcialmente é justamente aquele que nos permite definir essa relação como uma relação de agressividade. Já escrevi a fórmula que a define, no ponto em que igualamos a zero o momento - no sentido que essa palavra tem na física - desse desejo. Trata-se da fórmula $d(a): O > d(O)$, a ser lida como desejo de a, isto é, desejo tal como determinado pelo primeiro objeto caracteristicamente cedível. Nesse ponto, podemos dizer que o sujeito vê-se efetivamente confrontado com o que a fenomenologia hegeliana traduz por impossibilidade

ponto onde o sujeito se vê reduzido a sua condição objetual, indicando que “a angústia é aquilo que fornece a verdade da formulação hegeliana. Esta, com efeito, é parcial e falsa, e até desaprumada. [...] a verdade da formulação hegeliana, quem a dá é Kierkegaard” (2005c p. 34-35). Ainda nessa mesma aula, Lacan indica que:

Há uma coisa que vocês veem afigurar-se igual tanto na formulação de Hegel quanto na minha. Por mais paradoxal que isso possa parecer, o primeiro termo delas é um objeto *a*. É um objeto *a* que deseja. Se há alguma coisa em comum entre o conceito hegeliano do desejo e o que promovo aqui, diante de vocês, é isto: num momento que é justamente o ponto de impacto inaceitável no processo da *Selbstbewusstsein*, segundo Hegel, o sujeito, sendo esse objeto, fica irremediavelmente marcado pela finitude. O objeto afetado pelo desejo, que produz diante de vocês, tem realmente algo em comum, nesse aspecto, com a teoria hegeliana, exceto que nosso nível analítico não exige a transparência da *Selbstbewusstsein*. Essa é uma dificuldade, é claro, mas não de natureza a nos fazer dar meia-volta, nem tampouco a fazer com que nos engajemos na luta de morte com o Outro. Por causa da existência do inconsciente, podemos ser esse objeto afetado pelo desejo. Aliás, é na condição de ser assim marcada pela finitude que nossa própria falta, sujeito do inconsciente, pode ser desejo, desejo finito. Na aparência, ele é indefinido, porque a falta, que sempre participa de algum vazio, pode ser preenchida de várias maneiras, embora saibamos muito bem, por sermos analistas, que não a preenchemos de mil maneiras. (LACAN, 2005c, p. 35)

Lacan complementa que se deve reduzir a dimensão moralista da infinitude do desejo, pois essa pseudo-infinitude se deve ao deslocamento metonímico do significante, o qual, por sua vez, se esclarece pela lei de composição do número inteiro. Trata-se do problema da repetição, em matemática denominado de recorrência, da repetição do traço unário, considerando que “esse Um a que se reduz, em última análise, a sucessão dos elementos significantes enquanto distintos não esgota a função do Outro” (2005c, p. 36).

O problema da angústia é rearticulado por Lacan remontando às elaborações freudianas, a saber, da angústia-sinal que originalmente se produz no eu [moi] e sinaliza um perigo interno, de modo a: suprimir a ideia de perigo interno na medida em que a própria noção de interioridade não se sustenta pela topologia subjacente ao aparelho neurológico apresentado no “Projeto”, pois se trataria de uma superfície única; situar o sistema ψ , como estrutura, na dimensão do Outro enquanto tesouro significante, tomando a angústia como “a manifestação específica do desejo do Outro” (2005c, p. 169). De acordo com o psicanalista:

Se isso [angústia-sinal] se acende no nível do eu, é para que o sujeito seja avisado de alguma coisa, a saber, de um desejo, isto é, de uma demanda que não concerne a necessidade alguma, que não concerne a outra coisa senão meu próprio ser, isto é, que me questiona. Digamos que ele me anula. Em princípio, não se dirige a mim como presente, dirige-se a mim, se vocês quiserem, como esperado, e, muito mais ainda, como perdido. Ele solicita minha perda, para que o Outro se encontre aí. Isso é que é a angústia. (LACAN, 2005c, p. 169)

A angústia perante o surgimento da dimensão do desejo do Outro se deve justamente a impossibilidade de esgotar o problema através da noção de reconhecimento, na medida em que se vê tomado pela questão da causa do desejo, do “Che voi?”.

O desejo do Outro não me reconhece. Hegel acredita que sim, o que torna a questão muito fácil, porque, se ele me reconhece, uma vez que nunca me reconhecerá o bastante, só tenho que usar de violência. Na verdade, ele não me reconhece nem me desconhece. Isso seria fácil demais, eu sempre poderia sair daí pela luta e pela violência. Ele me questiona, interroga-me na raiz mesma de meu próprio desejo como a, como causa desse desejo, e não como objeto. E, por ser isso que ele visa, numa relação temporal de antecedência, não posso fazer nada para romper esse aprisionamento, exceto nele me engajar. Essa dimensão temporal é a angústia, essa dimensão temporal é a da análise. É pelo fato de o desejo do analista suscitar em mim a dimensão da expectativa que sou apanhado na eficácia da análise. Eu gostaria muito que ele me visse como isto ou aquilo, que fizesse de mim um objeto. A relação hegeliana com o outro é muito cômoda aqui, porque, nesse caso, de fato, tenho contra isso todas as resistências, ao passo que, contra a outra dimensão, boa parte da resistência escapa. Só que convém saber o que é o desejo. Sua função não está apenas no plano da luta, mas ali onde Hegel, por boas razões, não quis ir procurá-la - no plano do amor. (LACAN, 2005c, p. 169-170)

A angústia não apenas funciona como um conceito chave para indicar uma superação da dialética hegeliana no que se refere a estruturação do desejo, como também serve para indicar o encontro com o real. De acordo com Lacan, “esse *etwas* diante do qual a angústia funciona como sinal é da ordem da irreducibilidade do real. Foi nesse sentido que ousei formular diante de vocês que a angústia, dentre todos os sinais, é aquele que não engana” (LACAN, 2005c, p. 178).

Na aula inaugural do seminário censurado de Lacan acerca dos Nomes-do-Pai, o psicanalista apresenta de modo explícito e resumido sua posição diante da dialética hegeliana:

os primeiros passos do meu ensino caminharam nas vias da dialética hegeliana. Era uma etapa necessária para investir contra o mundo dito da positividade. A dialética hegeliana, quando a avaliamos, reduz-se essencialmente a raízes lógicas, como o próprio Hegel mostrou, e precisamente ao déficit intrínseco da lógica da predicação. Isso quer dizer que o universal, completamente examinado - e isso não escapou ao logicismo contemporâneo -, não se funda senão pela agregação, ao passo que o particular, único a encontrar existência nisso, aparece aí como contingente. Toda a dialética hegeliana é feita para preencher essa falha e mostrar, numa prestigiosa transmutação, como o universal pode chegar a se particularizar pela via da escansão da *Aufhebung*. Contudo, sejam quais forem os prestígios da dialética hegeliana - sejam quais forem seus efeitos, *via* Marx, por meio do qual ela entrou no mundo, consumando assim aquilo que em Hegel era a significação, a saber, a subversão de uma ordem política e social fundada na *Ecclesia*, a Igreja -, seja qual for aqui o seu sucesso -, seja qual for o valor do que ela sustenta nas incidências políticas de sua realização, a dialética hegeliana é falsa. É contradita tanto pela atestação das ciências da natureza quanto pelo progresso histórico da ciência fundamental, ou seja, a matemática. Como também logo percebeu o contemporâneo do desenvolvimento do sistema de Hegel, que era então nem mais nem menos o Sistema, como viu, cantou, marcou Kierkegaard, a angústia aqui é o signo ou a testemunha de uma hiância existencial - cujo esclarecimento atesto ser dado pela doutrina freudiana. A estrutura da relação da angústia com o desejo, a dupla hiância do sujeito ao objeto dele caído, onde, para além da angústia, ele deve encontrar seu instrumento, a função inicial desse objeto perdido sobre o qual Freud insiste, eis a falha que não nos permite tratar

do desejo na imanência lógica exclusiva da violência como dimensão a forçar os impasses da lógica. (LACAN, 2005d, p. 62-64)

Aqui há um argumento crucial para se compreender o que seria, nas palavras de Milner (1996), o “doutrinal da Ciência” sustentado por Lacan, que decorre de escolhas epistemológicas, cujo referente principal seria Koyré, e sua articulação com a reformulação de teses concorrentes. A dialética hegeliana é contradita pelo que atestam as ciências da Natureza, nomeadamente a Física, e pelo progresso histórico da matemática como ciência rainha, ou seja, os avanços da física teórica, amplamente sustentada pelas matemáticas, e da própria matemática em si, não se dão por nenhum tipo de movimento dialético. A supressão (*Aufhebung*) como processo de negação, conservação e elevação sustenta uma espécie de essencialismo aliado a uma teleologia incompatível com os pressupostos científicos-epistemológicos modernos, pois o progresso científico não pode ser sustentado numa suposta linearidade, tampouco na ilusão do desdobramento do Saber Absoluto já inscrito desde o princípio numa por um Ser Supremo cujo finalismo só pode implicar que se coloque como *causa sui*. A partir de Koyré, em especial, valoriza-se as rupturas ou cortes epistemológicos no âmbito científico, que de modo algum pressupõem a conservação de qualquer essência que seja, tampouco que se fechem em sínteses, e, menos ainda, que um dia possa se alcançar o Saber Absoluto. Nas palavras de Lacan:

[...] a história da própria ciência, quer dizer, da nossa, e desde que ela nasceu, se situarmos seu nascimento original nas matemáticas gregas, apresenta-se antes, em desvios que satisfazem muito pouco a esse imanentismo, e as teorias, com efeito — não nos deixemos enganar quanto a isso pela reabsorção da teoria restrita na teoria generalizada — , de modo algum principiam segundo a dialética: tese, antítese e síntese. (LACAN, 1998d, p. 812)

No entanto, ainda que Lacan tenha assumido essa mudança radical na orientação de seu ensino em relação a dialética hegeliana, a concepção do real como racional e sua recíproca continuam se fazendo presente nas elaborações do psicanalista. Lacan o afirma explicitamente, dizendo que “bem longe de ser uma redução hegeliana desse real (a não ser para reafirmá-lo como racional), nosso esforço dera seu estatuto à subversão produzida no sujeito do saber” (LACAN, 2003b, p.195).

Essa não foi a última palavra do psicanalista quanto ao sintagma hegeliano utilizado para caracterizar o real, cujo exame e crítica retoma nos anos setenta. Antes de adentrarmos nesse último período das elaborações de Lacan, veremos outras incursões do psicanalista em torno da problemática do real realizadas ao longo dos anos cinquenta e sessenta, remetendo a impossibilidade lógico-matemática, a partir de sua aproximação à epistemologia de Alexander Koyré.

O real como impossível: Influências de Koyré e do logicismo

Seguindo a indicação de Balmès (2006), a definição do real como impossível em Lacan pode ser encontrada prematuramente em seu ensino ainda nos anos cinquenta, remetendo diretamente a Koyré:

veremos em Leonardo da Vinci uma teoria insuficiente, até mesmo falsa, do plano inclinado, que só será resolvida com segurança por Galileu e, para empregar ainda um termo de Koyré, com essa revolução constituída pela matematização do real, o fato de se resolver purificar radicalmente o método, isto é, pôr a experiência à prova dos termos, das posições do problema que partem, categoricamente, do impossível. Entendam que é necessário, em primeiro lugar, isolar de toda espécie de pretensa intuição do real a formulação de fórmulas submetidas à hipótese, renunciar, por exemplo, a uma evidência como esta, de que são os corpos mais pesados que caem mais depressa. É somente então que se pode começar a elaborar a partir de um outro ponto de partida, aquele, correto, da gravidade, isto é, a partir de uma fórmula que não pode, de certo modo, se satisfazer em parte alguma, pois sempre se estará em condições de experiência impuras para realizá-la. É por se partir de uma formalização simbólica pura que a experiência pode se realizar corretamente, e que começa a instauração de uma física matematizada. Pode-se dizer que, depois de séculos inteiros de esforços para chegar a isso, jamais se chegou a isso antes de se resolver fazer, de saída, esta separação entre o simbólico e o real, que os pesquisadores, de geração em geração, não haviam podido atingir pela longa série de suas experiências e apalpadelas, aliás apaixonantes de se acompanhar. Aí está todo o interesse de uma história das ciências. (LACAN, 1995, p. 444)

Balmès (2006) identifica no texto do epistemólogo duas passagens em que se refere explicitamente a ideia de que o real se explica pelo impossível:

Não é surpreendente que o aristotélico se tenha sentido pasmado e perdido diante desse alucinante esforço para explicar o real pelo impossível ou, o que dá no mesmo, para explicar o ser real pelo ser matemático, porque, como já afirmei, os corpos que se movem em linha reta num espaço vazio infinito não são corpos reais que se deslocam num espaço real, mas corpos matemáticos que se deslocam num espaço matemático. Mais uma vez, estamos tão habituados à ciência matemática, à física matemática, que não mais sentimos a estranheza de um ponto de vista matemático a respeito do Ser, a audácia paradoxal de Galileu, ao declarar que o livro da Natureza é escrito em caracteres geométricos. [...] o que constitui o verdadeiro assunto do Diálogo sobre os Dois Maiores Sistemas do Mundo é o direito da ciência matemática, da explicação matemática da Natureza, em oposição à explicação não matemática do senso comum e da física aristotélica, muito mais do que a oposição entre dois sistemas astronômicos. [...] a solução do problema astronômico depende da constituição de uma nova Física, a qual, por sua vez, implica a solução da questão filosófica do papel que desempenham as matemáticas na constituição da ciência da Natureza. (KOYRÉ, 1982, p. 166)

O conceito galileano do movimento (como também o de espaço) nos parece tão natural que chegamos a crer que a lei da inércia deriva da experiência e da observação, embora, evidentemente, ninguém nunca tenha podido observar um movimento de inércia, pela simples razão de que tal movimento é inteiramente impossível. Também estamos tão habituados à utilização das matemáticas para o estudo da natureza que não nos damos mais conta da audácia da asserção de Galileu de que "o livro da natureza é escrito em caracteres geométricos", tanto mais que não estamos conscientes do caráter paradoxal de sua decisão de tratar a mecânica como um ramo das matemáticas, isto é, de substituir o mundo real da experiência

quotidiana por um mundo geométrico hipostasiado e de explicar o real pelo impossível. (KOYRÉ, 1982, p. 184)

Salienta-se que a concepção de real de Lacan não coincide exatamente com a de Koyré, na medida em que, para este último, o real se trata da realidade empírica, o qual só pôde ser precisamente abordado por Galileu ao ultrapassar o aristotelismo dominante, a saber, a assumir uma posição filosófica-metodológica mais próxima do platonismo com relação a necessidade de matematização que visa depurar os objetos de suas qualidades sensíveis (BALMÈS, 2006).

O passo decisivo de Galileu para constituição da ciência moderna institui uma crucial distinção entre a contemplação da natureza e o que se propõe como experimentação, a qual visa revelar suas propriedades (matemáticas) fundamentais operando cortes, controlando variáveis e submetendo o objeto de investigação a certas condições precisas.

Mas, mesmo em Koyré, de certo modo antecedendo ao embate mais recente de filósofos da ciência e epistemólogos com as concepções do falsificacionismo popperiano dominante no âmbito científico, não seria propriamente o procedimento metodológico da experimentação que caracterizaria a ciência moderna, pois, justamente nos casos em que se depara com a impossibilidade de realizar este tipo de procedimento tão sobrevalorizado pela ciência contemporânea, são as experiências imaginárias que, a partir de hipóteses calcadas na geometria e na matemática, permitiriam um entendimento das leis ou forças às quais o objeto estaria submetido, ainda que estas não sejam de modo algum observáveis empiricamente.

A imperfeição das formas ou das condições experimentais não é necessariamente superada empiricamente, ao menos não imediatamente, mas suplantada pela suposição imaginativa das condições perfeitas, em termos matemáticos ou geométricos:

As experiências imaginárias, que Mach chamara "experiências de pensamento" (Gedankenexperimente) e sobre as quais Popper acaba de nos chamar a atenção, desempenharam um papel muito importante na história do pensamento científico. Isso se compreende facilmente: as experiências reais são, freqüentemente, de difícil realização, pois implicam, não menos freqüentemente, a necessidade de uma complexa e custosa aparelhagem. Além disso, comportam, necessariamente, certo grau de imprecisão e, portanto, de incerteza. Com efeito, é impossível produzir uma superfície plana que seja "verdadeiramente" plana, ou uma superfície esférica que seja "realmente" esférica. Não há, e não pode haver, in rerum natura, corpos perfeitamente rígidos; tampouco, corpos perfeitamente elásticos. Não se pode efetuar uma medida perfeitamente exata. A perfeição não pertence a este mundo. Certamente, pode-se aproximar dela, mas não se pode atingi-la. Entre o dado empírico e o objeto teórico existe, e sempre existirá, uma distância que é impossível vencer. É aí que a imaginação entra em cena, eliminando facilmente o abismo. Ela não se embaraça nas limitações que nos são impostas pelo real. Ela "realiza" o ideal e até o impossível. Opera com objetos teoricamente perfeitos, e são tais objetos que a experiência imaginária põe em jogo. (KOYRÉ, 1982, p. 209)

De fato, em Koyré não se trata precisamente do real como impossível em si, mas do exercício da razão que se desprenda da experiência imediata para poder atingir as leis de seu funcionamento com precisão. Um dos principais exemplos apresentados pelo autor é o fato da impossibilidade de se derivar noções como inércia da empiria, pois não há nada no mundo da experiência comum que o indique diretamente. É justamente através de um raciocínio contra-intuitivo e oposto a opinião comum (*doxa*) da experiência de vida compartilhada que se pode explicar o funcionamento do real. Para Koyré, portanto, o “impossível” caracteriza a inadequação entre a realidade observável — o que o autor chama de real — e a estrutura matemática que condiciona essa realidade, de modo que, em muitos casos, somente as experiências imaginárias ou mentais permitiriam suplantar esse abismo.

Lacan não ignora a importância atribuída por Koyré aos experimentos mentais, menos ainda deixa de entrever sua pertinência em suas próprias elaborações, cujos exemplos não faltam — o tempo lógico, o número treze e a forma lógica da suspeita —, afirmando que “o eppur si muove! do psicanalista une-se ao de Galileu em sua incidência, que não é a da experiência do fato, mas a do *experimentum mentis*” (LACAN, 1998b, p. 260).

Em Lacan, o real parece se referir duplamente a estrutura matemática (matema) subjacente aos fenômenos observáveis e a inadequação entre a percepção da realidade empírica observável e sua estrutura. Neste sentido o real é a estrutura que condiciona a realidade acrescida de seu distanciamento intransponível em relação à realidade, em outros termos, a impossibilidade de entrever a estrutura a partir da experiência.

No início dos anos sessenta ocorre uma reformulação ou desdobramento inerente a abordagem do problema da racionalidade do real no ensino de Lacan, decorrente da assunção falência da dialética hegeliana mediante o problema da angústia que concerne ao sujeito no momento em que emerge a dimensão do desejo do Outro e se depara com sua condição de objeto causa do desejo.

Se a influência do estruturalismo linguístico e antropológico se fez presente no estabelecimento do programa que inaugura o ensino de Lacan propriamente dito, pela imposição de uma metodologia de investigação e transmissão que deveria necessariamente se elaborar através da formalização ou matematização — na ausência de uma definição rigorosa entre os dois termos —, já no início da década de setenta esse programa se intensifica e se desdobra pela exigência de rigor quanto a abordagem da estrutura, ocorrendo uma espécie de virada lógica no ensino de Lacan.

Nas palavras do psicanalista, “a formalização matemática é nosso fim, nosso ideal. Por quê? Porque só ela é matema, quer dizer, capaz de transmitir integralmente” (LACAN, 2008b, p. 127). Ou ainda, discorrendo sobre a relação entre o matema e o real: “só a matematização atinge um real — e é nisto que ela é compatível com nosso discurso, o discurso analítico — um real que nada tem a ver com o que o conhecimento tradicional suportou e que não é o que ele crê, realidade, mas sim fantasia” (LACAN, 2008b, p. 140).

Não obstante, se a matematização se coloca como única possibilidade de uma transmissão integral de um saber que capture o real, ela é ao mesmo tempo marcada por uma impossibilidade incontornável: “esse real de que estou falando, o discurso analítico é a conta certa para nos lembrar que o acesso a ele é o simbólico. Não acessamos o referido senão no e através do impossível que somente o simbólico define” (LACAN, 2012, p. 136).

O psicanalista chegou a listar a lógica como uma das disciplinas indispensáveis para a formação do psicanalista, juntamente com a linguística, a topologia e a antifilosofia. Sua definição é a seguinte:

Lógica - Não menos interessante. Sob a condição de que se acentue ser ela uma ciência do real por permitir o acesso à modalidade do impossível. O que se encontra na lógica matemática. Posso eu indicar aqui que a antítese entre o racional e o irracional sempre foi tomada de empréstimo de outro lugar que não a linguagem? O que deixa em suspenso a identificação da razão com o logos, apesar de clássica. A nos lembrarmos de que Hegel a identificava com o real, talvez haja razão para dizer que é por aí que a lógica chega lá. (LACAN, 2003c, p. 317)

Esse parece um ponto crucial da incursão de Lacan em torno do problema da racionalidade do real: aqui recai sobre o que seria o entendimento de “racional”, suspendendo sua equivalência ao logos, ou seja, ao conjunto harmônico de leis que regem o universo ou a qualquer tipo de “inteligência cósmica”.

A teoria axiomática dos conjuntos se propunha, especialmente através de Bourbaki, a uma logicização da matemática, propiciando uma abordagem das estruturas matemáticas a partir uma escrita algébrica formal, e a lógica proposicional se desdobrava nos anos sessenta com o desenvolvimento da lógica modal e seus operadores próprios, articulando a lógica clássica a temporalidade em termos de necessidade, impossibilidade, possibilidade e contingência.

O problema levantado por Lacan é nada menos que aquele colocado por Hegel, acerca da passagem do particular ao universal, abordado diretamente pelo psicanalista em 1961 acerca do traço unário, indicando que “é no nível do particular que sempre surge o que para nós é função universal [...], posto que, no que concerne à função da identificação, [...] o

sentido dessa fórmula, o que se passa, se passa essencialmente no nível da estrutura” (LACAN, 2003d, p. 70).

Os impasses da indução do positivismo empirista e do método hipotético-dedutivo se encontram nos fundamentos da lógica. A passagem do particular ao universal está intrinsecamente relacionada ao problema da identificação, especialmente da identificação coletiva, na constituição das massas e grupos identitários. Esse é o ponto fulcral que Lacan desenvolve acerca da constituição da identificação sexuada, sobre o pano de fundo da impossibilidade da relação sexual, a saber, da inexistência de uma escrita da proporção sexual ou da incomensurabilidade entre o gozo fálico e o gozo feminino.

A impossibilidade na lógica modal, tal como articulada por Lacan, não será mais contraposta a necessidade, mas à contingência. O real como impossível é então definido como o que não cessa de não se escrever. Assistimos então a ultrapassagem da dialética que culmina em uma abordagem estritamente lógico-matemática do problema do universal e do particular despidos de suas vestes imaginárias das classes, tal como originalmente formulado por Aristóteles, para sua apreensão em termos da unariedade colocada na constituição conjuntista do problema (LACAN, 2012).

Lacan opera nada menos que uma convergência entre os paradoxos da lógica situados nos fundamentos da teoria axiomática dos conjuntos e o problema da identificação sexuada no ser humano, abordagem permitida e até inerentemente requerida pela homologia estabelecida por princípio entre a noção de estrutura significativa do sujeito do inconsciente e estrutura da lógica predicativa. Segundo o psicanalista:

É nisso que os matemas com que se formula em impasses o matematizável, ele mesmo a ser definido como o que de real se ensina de real, são adequados para se coordenar com essa ausência [relação sexual] tomada do real. Recorrer ao *nãotodo*, ao *ahomenosum* [*hommoinsun*] isto é, aos impasses da lógica, é, ao mostrar a saída das ficções da Mundanidade, produzir uma outra fixação [*fixion*] do real, ou seja, do impossível que o fixa pela estrutura da linguagem. (LACAN, 2003e, p. 480)

Trata-se de uma abordagem que parte do princípio de que para apreender a lógica própria ao inconsciente é necessário se munir de operadores lógicos que suplementem àqueles da lógica clássica e permitam uma compreensão mais ampla da noção de negação que não resulte necessariamente nas oposições tradicionais entre universal e particular. A asserção (antecipada) da constatação de um impasse fundante e indemonstrável, nomeadamente, a inexistência da relação sexual, é a resposta assimilada de Lacan ao problema do paradoxo de Russel na definição de sistemas formais, os quais seriam necessariamente incompletos ou inconsistentes.

Como bem identificado e argumentado por Rona (2012), há uma tentativa de Lacan de articular a estrutura significativa através da teoria axiomática conjuntista, a qual constituiria o fundamento de seu emprego da topologia⁶. Nas palavras de Lacan:

Como fazer para ensinar o que não se ensina? Foi por aí que Freud caminhou. Ele considerou que nada é apenas sonho, e que todo o mundo (se tal expressão pode ser dita), todo mundo é louco, ou seja, delirante. É isso mesmo que se demonstra no primeiro passo rumo ao ensino. Mas resta demonstrá-lo. Para isto, nenhum objeto é bom; ele se apresenta sempre mal. Ou seja, é preciso corrigi-lo. As matemáticas servem para isto: corrigir o objeto. É um fato que as matemáticas corrigem e o que elas corrigem é o objeto mesmo. Daí minha redução da psicanálise à teoria dos conjuntos. (LACAN, 2010, p. 31)

Haveria, mais do que uma convergência, uma homologia, entre a problemática da investigação lógica-matemática acerca dos sistemas formais e a problemática neurótica do desejo, sensível às impossibilidades estruturais a que está sujeito. A incursão através dos paradoxos na constituição da teoria axiomática dos conjuntos, que indica nada menos que o impasse intrínseco na fundamentação de sistemas formais, seria o último passo dado por Lacan no exame da problemática acerca das propriedades fundamentais da estrutura enquanto não especificada.

Se, num primeiro momento de seu ensino, Lacan trata da estrutura da linguagem tal como apresentada pela linguística estrutural, estabelecida por uma noção vaga de estrutura em seu caráter diferencial e operacionalizada em termos de covariância e retroação, neste segundo momento a estrutura é examinada diretamente no campo que possui sobre ela legitimidade, a saber, na própria lógica matemática.

No entanto, ainda que o equacionamento do Real ao longo do ensino de Lacan aparentemente se encaminhe para a assunção de uma contradição interna ao simbólico, ou seja, do impossível lógico-matemático em sentido estrito, seria ingênuo tomá-lo desvinculado do problema para qual busca uma solução, a saber, o impasse colocado por uma abordagem metodológica da experiência empírica do sujeito do inconsciente que fundamenta a *práxis* psicanalítica.

⁶ Diríamos que a questão é mais complexa, pois o próprio Lacan se coloca por diversas vezes contrário a essa redução: “Poincaré e outros sustentam que há um elemento intuitivo irreduzível, e toda a escola dos axiomáticos pretende que podemos formalizar inteiramente a partir de axiomas, de definições e de elementos, todo o desenvolvimento das matemáticas, isto é, arrancá-lo a toda intuição topológica. Felizmente, o Sr. Poincaré percebe muito bem que é na topologia que se encontra o suco do elemento intuitivo, e que não se pode resolvê-lo. E que, eu diria mais, fora da intuição não se pode fazer essa ciência que se chama de topologia, não se pode começar a articulá-la, porque é uma grande ciência”. (LACAN, 2003d, p. 185) Essa perspectiva da intuição como um núcleo irreduzível é reafirmada por Lacan em outras ocasiões, como se evidencia por esse trecho proferido uma década depois: “Será que tudo pode ser reduzido à lógica pura, ou seja, a um discurso que se sustente numa estrutura bem determinada? Será que não existe um elemento absolutamente essencial que resta, não importa o que façamos para encerrá-lo nessa estrutura e para reduzi-lo – um núcleo derradeiro, enfim, que sobra e que chamamos de intuição?” (LACAN, 2009, p. 93)

O real é sem lei

Chegando ao fim do percurso que vai de uma definição do real no plano da racionalidade, passando por sua consideração como expectativa de regularidade e culminando reformulação da lógica modal que poderia situá-lo pelo impossível lógico-matemático, ou seja, o mais afastado do conceito e do sentido possível, vê-se, a partir de meados dos anos setenta, emergir no ensino de Lacan um novo questionamento acerca do estatuto do Real, especificamente, em torno do problema da existência de saber no Real:

existe saber no Real? [...] O que o Real pode responder se o gozo o interroga? Foi assim que eu comecei - vejam vocês a conexão - que eu comecei a colocar a questão: o saber não é o mesmo que o gozo? Eu diria mais: se há pouco os levei a partir desse saber que se inscreve do inconsciente, é que, não é forçoso que o saber goze de si mesmo. E é por isso que agora, ruptura, retomo o fio pela outra ponta, na qual não se encontra nenhum termo do que sustentei primeiramente. Retomo o fio por outra ponta e pergunto sobre esse saber no Real. É bem claro que esta pergunta - como todas as outras - só se faz a partir da resposta. Direi mesmo mais, a partir da resposta, tal como acabo de acentuá-la: o inconsciente, no sentido de Freud, é aquele em nome do que formulo a pergunta do saber no Real. Mas não a faço dando ao inconsciente de Freud todo seu alcance. Digo somente que o inconsciente não se concebe, em primeiro lugar, senão por isto: que é um saber. Mas me limito a isto. Para que em nome disso a questão do saber no Real tome seu sentido. Há e não há necessidade do inconsciente de Freud para que exista. Há segundo todas as aparências, sem o que o Real não andaria. É aqui de onde parto e, como vocês vem, tem um ar muito diferente. Um ar grego, justamente. O Real é como o discurso do mestre: é o discurso grego. O Real: é preciso que ande. E não se vê como o fará sem que no Real exista saber. (LACAN, 2018, p. 216-217)

O que Lacan (2018) insinua é que para que a noção de inconsciente, entendido como saber que não se sabe ou saber sem sujeito, se sustente, faz-se necessário supor que haja saber no Real. Mas, a virada colocada aqui se refere a que esse saber que haveria no Real seria um saber desprovido de sentido. Não se trata aqui de repisar que esse saber insabido é um saber sem sujeito, o que implica na operação da análise como sua restituição, mas de uma reconsideração do real como existência independente da ação pensante. O real não é o ponto cego intrínseco ao pensamento, pois, o saber que não se sabe não pode ser equiparado a um pensamento que escapa ao próprio pensar.

O questionamento de Lacan se direciona ao problema da intencionalidade deste saber que existiria no Real, o qual não poderia ser abordado pelas categorias aristotélicas que decompõem a causalidade em quatro subtipos para atribuírem a um Deus que encontra a causa em si mesmo. Lacan diz: “Quando coloco a questão ‘Existe saber no Real’, é precisamente para excluir desse Real o que tem a ver com o saber do artesão [...] É essencial separar este modo daquele de que se trata quando faço a pergunta” (LACAN, 2018, p. 219)

O problema da caracterização do inconsciente como saber que não se sabe é que há um deslizamento que o coloca como instaurado por alguma entidade qualquer, seja Deus ou A Natureza, com uma finalidade ordenadora. É a essa concepção de harmonia que Lacan ataca violentamente, indicando a desarmonia entre o pensamento e o mundo:

Aqui, estou tentando lhes dizer: existe saber no Real, que funciona, sem que possamos saber, como se faz a articulação naquilo que estamos habituados a ver se realizar. Disto se trata e deveríamos admiti-lo como correspondendo a um pensamento ordenador? Tal é o partido que tomam a religião e a metafísica, e nisto se encontram do mesmo lado, se dão as mãos nas suposições que elas ordenam ao ser. Então, o que eu quero dizer é que o saber inconsciente, o que Freud supõe, se distingue desse saber no Real, de tal forma que, qualquer que seja, mesmo a ciência chega a fazê-lo providencial, o saber, quer dizer que alguma coisa - um sujeito - o assegura como harmônico. O que Freud propõe - mas não é tudo, eu aponto de passagem - é que este saber não é providencial, ele é dramático, feito de alguma coisa que parte de um defeito em ser, de uma desarmonia entre o pensamento e o mundo e que esse saber está no coração dessa alguma coisa que chamamos ex-sistência, porque insiste do exterior e é perturbador. É neste sentido que a relação sexual se mostra, no ser - que eu não sou o único em caracterizar como ser falante, não é? - se mostra perturbada. Isto em contraste com tudo o que parece passar com os outros seres. (LACAN, 2018, p. 243)

Se, num primeiro momento, o real é para Lacan a garantia do retorno aonde se esperava, aqui, o real é a divergência, é a falha, é o que não retorna onde se espera ou o que retorna aonde não é esperado. Isso se dá, pois o real, ao menos como é concebido ao longo do ensino de Lacan, se desloca daquilo que se encontra e pode ser fixado por uma escrita para aquilo que permanece não escrito ou insabido.

A suposição de um saber no Real que funciona sem que saibamos ou mesmo que não saiba a si mesmo, tal como Lacan o elabora, ainda que deponha qualquer pensamento teleológico, mantém-se numa ilusão que é nada menos que a suposição de que o Real é ordenado. Talvez por isso seu próximo passo seja atacar a ideia de que o Real seria o que funciona, o que estaria posto pela definição de inspiração meyeroniana de que o real é que retorna ao mesmo lugar, obedecendo a uma ordem ou expectativa de regularidade. Para o psicanalista, “a análise é uma função ainda mais impossível que as outras. Não sei se vocês estão a par, ela se ocupa muito especialmente do que não funciona. Por conseguinte, ela se ocupa dessa coisa que é preciso chamar pelo seu nome [...] o real” (LACAN, 2005e, p. 63). Ainda complementa que “o que funciona é o mundo. O real é o que não funciona [...] Para se aperceber de que não há mundo, [...] basta observar que há coisas que fazem que o mundo seja imundo” (2005e, p. 63). Aqui se evidencia o Real como o que não funciona, como o que introduz um impasse, um desordenamento, na ordem do mundo.

Por fim, o que assistimos é a degradação, ao menos parcial, da primeira e mais constante definição empregada por Lacan acerca do real, questionando sua suposta racionalidade:

Freud representa [...] a tentativa de manter a razão em seus direitos. Tentei... doutrinar o que essa tentativa representava que, diga-se, é uma loucura. Manter a razão em seus direitos significa que a razão tem algo, algo real. Certamente não é o primeiro a partir disso. Há até quem o disse, muito antes dele, que disse que o racional era real. O chato desse... desse alguém, quero dizer, o chato do que ele disse, é que ele acreditava que a fórmula podia ser invertida, e que porque o racional era real podemos concluir, pelo menos é ele quem diz assim, é que o real era racional. É muito lamentável que tudo o que sabemos, ou pensamos que sabemos, do real nunca tenha sido alcançado, exceto demonstrando que o real é o que não tem nenhuma espécie de sentido. Então, aqui estamos no centro de um velho debate que, não sabemos bem por quê, chamamos de filosófico [...] Freud achou que tinha que se referir a alguns desses pré-socráticos, ele não socratizou sua prática. Isso, para mim, é o que eu tentei fazer. Procurei ver o que se poderia aprender a partir de um questionamento dessa prática analítica. A primeira resposta está obviamente ligada ao equilíbrio do que acabei de dizer: a saber, que se o racional é certamente real, o real... resiste. Não é uma resistência sujeito-a-sujeito, como muitas vezes imaginam os analistas, é uma resistência ligada ao fato de que o real, pergunta-se por que meios, com palavras, blá-blá-blá, enfim, podemos nos imaginar alcançando-o. Porque é fato que, o real, imaginamos que, pelo menos um pouco, o alcançamos. [...] como poderia Freud, nessa procissão, querer manter o real do racional? É o que acredito ter esclarecido desde minhas primeiras emissões, minhas emissões doutrinárias, ao formular que o inconsciente era – como eu disse na época – estruturado como uma linguagem, para me repetir. (LACAN, 1976, *tradução do autor*⁷)

Está dado aqui um passo que elimina a suposição do real como racional, pois, ao passo que o real não tem sentido, a afirmação de que o real é racional se mostra insustentável. Que a racionalidade seja a única via possível para abordar o real não implica necessariamente que o real seja racional. A não reciprocidade da fórmula, ainda que enunciada de modo pessimista, parece servir para evitar o retorno a um essencialismo infável que tomaria o real como o

⁷ No original : “Freud représente [...] la tentative de maintenir la raison dans ses droits. J’ai essayé de... de doctriner ce que représentait cette tentative qui, faut bien dire, est folle. Maintenir la raison dans ses droits, ça veut dire que la raison a quelque chose, quelque chose de réel. C’est certainement pas le premier à être parti de là. Il y a même quelqu’un qui l’a dit, bien avant lui, qui a dit que le rationnel était réel. Le fâcheux de... de ce quelqu’un, je veux dire le fâcheux de ce qu’il a dit, c’est qu’il a cru que la formule pouvait se retourner, et que de ce que le rationnel fut réel on pouvait conclure, c’est tout au moins lui qui le dit, c’est que le réel était rationnel. Il est très fâcheux que tout ce que nous savons, ou croyons savoir, du réel ne se soit jamais atteint qu’à démontrer que le réel, c’est ce qui n’a aucune espèce de sens. Nous voilà donc au cœur d’un vieux débat que, on ne sait pas trop pourquoi, on appelle philosophique [...] Freud a cru devoir se référer à certains de ces présocratiques, il n’a pas fait la socratisation de sa pratique. C’est, quant à moi, ce que j’ai essayé de faire. J’ai essayé de voir ce qu’on pouvait tirer d’un questionnement de cette pratique analytique. La première réponse est évidemment liée au balancement de ce que je viens de dire: à savoir que si le rationnel est assurément réel, le réel... résiste. C’est pas une résistance de sujet à sujet, comme les analystes se l’imaginent trop souvent, c’est une résistance liée au fait que le réel, on se demande par quel biais, avec des mots, du bla-bla-bla en somme, nous pouvons nous imaginer l’atteindre. Car c’est un fait que, le réel, nous nous imaginons que, au moins par un petit bout, nous y avons atteint. [...] Comment est-ce que Freud a pu dans cette filée, vouloir maintenir le réel du rationnel? C’est ce que je crois avoir éclairé dès mes premières émissions, mes émissions doctrinales, en formulant que l’inconscient, c’était – ai-je dit à l’époque – structuré comme un langage, pour me répéter”.

registro que contém em si a verdade última, ainda que fosse inacessível ao simbólico ou a si mesmo. Se o racional parasita o Real, lá se alojando, não há razão para tomar o último como redutível a parte que dele se mostra acessível.

A constatação da impossibilidade de sobreposição total entre o simbólico e real seria possivelmente a razão de caracterizar o último como sem lei, desordenado:

Falo do real como impossível na medida em que creio justamente que o real - enfim, creio, se esse é meu sintoma, digam-me -, é preciso dizê-lo bem, o real é sem lei. O verdadeiro real implica a ausência de lei. O real não tem ordem. É o que quero dizer dizendo que a única coisa que chegarei talvez um dia a articular diante de vocês é alguma coisa concernente ao que chamei de um pedaço de real. (LACAN, 2007, p. 133)

A noção de Real como esvaziado de sentido é absolutamente contraintuitiva em relação a própria clínica psicanalítica, na medida em que o que se observa mais frequentemente é a atribuição de sentido aos sintomas e formações do inconsciente. Mas não estaria já essa advertência colocada como direção do tratamento ao indicar exatamente que a intervenção do analista estaria dada pelo corte, pela ruptura do sentido estabelecido, ao invés da tentativa de reestabelecer um sentido? É por essa perspectiva que visa ressaltar a importância do lapso, dos momentos de ruptura e (des)encontros com o Real, colocando a intervenção analítica, em seus termos, o ato analítico, como dito oracular, fora de sentido (LACAN, 2003e). O sentido permanece enquanto suposição de saber, enquanto se sustenta o lugar que poderia atribuir sentido à existência. É este dito que determina o destino que deve decair mediante o assujeitamento de um dizer.

Considerações finais

Poder-se-ia cogitar que o real para Lacan está além da dualidade ontológica parmenidiana: nem é, nem não é. Defini-lo como o que é e permanece inacessível recai no problema da representação, na hipótese do inefável; dizer que não é, é situá-lo pelo que carece de ser, introduz a dimensão da negatividade, da falta, a qual só pode ser atribuída ao simbólico, não ao real. O que se pode afirmar quanto ao Real é que ex-siste, independente do que se pensa dele, o que indica não se tratar de algo da ordem da suposição que caberia a um idealismo.

O real apresenta essa duplicidade de ser aquilo que somente pode ser alcançado pela literalização e aquilo que se demarca enquanto impossibilidade, o que não pode ser escrito, nomeadamente, para a psicanálise, a relação sexual. O real é tanto o que cessa de não se escrever, o matema, como o que não cessa de não se escrever, o não-Todo. Neste sentido, a noção de real parece de certo modo preservar a definição dada por Lacan em 1953, de que

seria ou a totalidade ou o instante evanescente: de um lado a totalidade virtualmente impossível colocada pelo não-todo, do outro, o instante do surgimento de uma escrita matemática como inscrição limitada de um “pedaço do real” cuja sustentação é efêmera, provisória.

Se é possível através da racionalidade tocar ou inscrever algo no ou do real, isso se dá sempre somente por um certo forçamento do saber cujo alcance é limitado e provisório. Não há esperança em reestabelecer o cosmo perdido através do advento da ciência moderna, pois a a-cosmicidade é consequência desta razão matemática, ocasionando o estabelecimento de um universo infinito, caracterizado pela deposição do Ser garantidor de sua consistência e pelo desnudamento das características sensíveis dos objetos.

O que Lacan realiza é uma superposição, plena de consequências inauditas, entre o os efeitos do advento da Ciência e a constituição do sujeito. Se, em Freud, estaria colocada a hipótese de uma certa equivalência entre ontogênese e filogênese, para Lacan há uma clara tentativa de fazer coincidir o problema da perda do objeto de satisfação original, não mais com a interdição antropológica fundante, mas com essa depuração da realidade sensível pela literalização. A Coisa freudiana não é mais sustentada como impossível pelo interdito do incesto e parricídio, mas pela matemização da ciência, sendo o objeto *a* nada menos do que o que resta do objeto como pura consistência lógica.

O impasse da transmissão da psicanálise coincide com o impasse constituinte do sujeito, ambos decorrentes da impossibilidade de garantias de seus próprios fundamentos. A falta-a-ser constituinte da dimensão desejante se origina de um impasse, a saber, de uma falta irrestaurável do grande Outro, produzindo uma hiância pela qual pode advir o sujeito enquanto resposta do real. Do mesmo modo, é pelo tropeço com os impasses da clínica e de sua formalização que a psicanálise se relança, só podendo ir mais longe sob a condição de se demover do que, em sua fundação, a imobiliza.

Referências

- BAIRRÃO, José F. Miguel H. *O impossível sujeito, volume I: implicações da irreducibilidade do inconsciente*. São Paulo: Edições Rosari, 2003.
- BALMÈS, François. Le Réel, est-ce que ça marche? Quelques réflexions préalables à l'usage de la catégorie. pp. 115-136. CENTNER, Christian (ed.) *L'insistance du réel*. Toulouse, Érès, Scripta, 2006.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Por que Lacan?* São Paulo: Zagodoni, 2016.
- KOYRÉ, Alexandre. Estudos de história do pensamento científico. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 2: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

- _____. *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- _____. Intervenção sobre a transferência [1951]. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.
- _____. Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise [1953/1966]. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.
- _____. A direção do tratamento e os princípios de seu poder [1958]. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998c.
- _____. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano [1960]. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998d.
- _____. Discurso de Roma [1953]. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a.
- _____. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise: Resumo do seminário de 1964 [1965]. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.
- _____. Talvez em Vincennes... [1975]. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003c.
- _____. *O seminário, livro 9: A identificação*. Centro de estudos freudianos do Recife, 2003d.
- _____. O aturrito [1972]. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003e.
- _____. O simbólico, o imaginário e o real [1953]. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005a.
- _____. Discurso aos católicos [1960]. *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005b.
- _____. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005c.
- _____. Introdução aos nomes-do-pai [1963]. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005d.
- _____. O triunfo da religião [1974]. *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005e.
- _____. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- _____. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a.
- _____. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.
- _____. *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. *Transferência para Saint Denis? Diário de Ornica? Lacan a favor de Vincennes!* [1978]. Revista Correio Nº 65, Escola Brasileira de Psicanálise: São Paulo, 2010.
- _____. *O Seminário, livro 19: ... ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- _____. *Os não-tolos erram / Os nomes do pai: seminário entre 1973-1974*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- _____. Conférence de Nice de 24 de janeiro de 1976: De James Joyce comme symptom [1976] *Pas-Tout Lacan*. (s/d). Disponível em: <https://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/>
- MILNER, Jean-Claude. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- RONA, Paulo Marcos. *O significante, o conjunto e o número: a topologia na psicanálise de Jacques Lacan*. São Paulo: Annablume, 2012.
- SALES, Léa Silveira. *Determinação versus subjetividade: apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana*. São Carlos: UFSCar. 347 p. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, 2008.
- SIMANKE, Richard Theisen. *Metapsicologia Lacaniana – Os anos de formação*, Curitiba: Editora UFPR, 2002.
- ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951-1957)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

Recebido em: 30/05/2023; **Aceito em:** 08/08/2023.