

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E
INSTITUCIONAL

Vitor Hugo Couto Triska

CULTURA E ESTRUTURA EM PSICANÁLISE

Porto Alegre

2016

Vitor Hugo Couto Triska

CULTURA E ESTRUTURA EM PSICANÁLISE

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de Doutor em Psicologia Social e Institucional do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Marta Regina de Leão D'Agord

Porto Alegre

2016

Vitor Hugo Couto Triska

CULTURA E ESTRUTURA EM PSICANÁLISE

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de Doutor em Psicologia Social e Institucional do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Marta Regina de Leão D'Agord

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alfredo Sergio Eidelsztein (UBA)

Prof. Dr. Charles Elias Lang (UFAL)

Profa. Dra. Rosane Azevedo Neves da Silva (UFRGS)

Porto Alegre

2016

Agradecimentos

À professora Marta D'Agord, a quem tive o privilégio de ter como orientadora da monografia, da dissertação e da tese, que participa de maneira decisiva na minha formação acolhendo e orientando meus projetos e, acima de tudo, incentiva a construção das minhas próprias ideias.

À professora Rosane Neves e aos professores Charles Lang e Alfredo Eidelsztein, pela gentileza, disposição e generosidade de comporem a banca de defesa desta tese.

Aos amigos e colegas da Clínica de Atendimento Psicológico da UFRGS, onde comecei minha formação psicanalítica, local que guardo com carinho e consideração.

A todos colegas que – tendo ou não conhecimento disto – participaram e contribuíram de alguma maneira para a realização do meu doutorado.

Aos meus pais, Sergio e Eliane, ao meu irmão Juliano, pelo apoio irrestrito, e à toda minha família.

À minha esposa Aline, pela inspiração, pela infinita compreensão e pelo amor: os trabalhos acadêmicos dedicam-se a pais, a parentes e a amigos; o amor, porém, é coisa que se dedica a uma só pessoa.

Para conhecer o real, é preciso começar por fechar os olhos, tapar os ouvidos, renunciar ao tocar; é preciso, ao contrário, voltarmo-nos para nós mesmos e buscar, em nosso entendimento, ideias que sejam claras para ele.

(Alexandre Koyré)

Resumo

Esta tese identifica na literatura psicanalítica atual a difusão de um argumento comum que afirma que o declínio da função paterna na contemporaneidade – considerado uma mutação cultural – é correlato a novos sintomas e formas clínicas. Segundo esse argumento, a prática da psicanálise na contemporaneidade encontraria dificuldades específicas e inéditas. Investigo essa correlação criticamente, enfatizando seus aspectos metodológicos e epistemológicos. A compreensão da relação da psicanálise de Lacan com a ciência é fundamental para esse propósito, pois tanto fornece as ferramentas teóricas que embasam essa crítica quanto permite a construção de uma topologia estrutural, um método de abordagem de estruturas localizadas que se opõe ao modo como as questões contemporâneas da psicanálise vem sendo desenvolvidas. Considero que a hipótese universalista e totêmica da cultura, assim como a racionalidade diagnóstica tripartida (neurose-psicose-perversão) por ela sustentada, são o fundamento insuficiente da argumentação difundida na literatura. Sendo assim, as soluções localizadas são propostas como alternativas que, dentro do contexto da topologia estrutural, são criadoras ou emissoras de existências, o que justifica que sejam tomadas como uma terceira via da estrutura, nem empírica nem formalista, mas universalizante num sentido que se opõe ao universalizável de cunho generalista e indutivo. Finalmente, são propostos exemplos de utilizações da topologia estrutural em regiões localizadas da teoria psicanalítica: o corte interpretativo, cujo suporte é a banda de Moebius, e a articulação entre a teoria e a técnica psicanalíticas, fundamentada pela estrutura tórica do Outro como universo de discurso incompleto.

Palavras-chave: cultura, estrutura, ciência, psicanálise.

Resumé

Cette thèse identifie dans la littérature psychanalytique actuelle la diffusion d'un argument commun qui dit que le déclin de la fonction paternelle dans la contemporanéité – considéré comme une mutation culturelle – est corrélé à de nouveaux symptômes et formes cliniques. Selon cet argument, la pratique de la psychanalyse dans la contemporanéité trouve des difficultés particulières et sans précédent. Je recherche cette corrélation de façon critique, en soulignant ses aspects méthodologiques et épistémologiques. Une compréhension de la relation de la psychanalyse de Lacan avec la science est essentiel à cette but, parce qu'elle fournit les outils théoriques qui soutiennent cette critique et permet aussi la construction d'une topologie structurale : une méthode d'approche de structures localisées que se oppose à la façon comme les questions contemporains de la psychanalyse ont été développées. Je considère que l'hypothèse universaliste et totémique de la culture, ainsi que la rationalité diagnostic tripartite (névrose, psychose, perversion) qui elle soutient, sont le fondement insuffisant de la argumentation diffusé dans la littérature. Ainsi, les solutions localisées sont proposées comme alternatives que, dans le contexte de la topologie structurale, sont créatrices ou émettrices d'existences, ce qui justifie qu'elles soient prises comme une troisième voie de la structure, ni empirique ni formelle, mais universalisant dans un sens que se oppose au universalisable généraliste et inductive. Enfin, on propose deux exemples d'utilisations de la topologie structurale dans des régions localisées de la théorie psychanalytique : la coupure interprétatif, soutenu par la bande de Moebius, et la relation entre la théorie et la technique psychanalytique, soutenu par la structure torique de l'Autre comme univers du discours incomplet.

Mots-clés : culture, structure, science, psychanalyse.

Abstract

This thesis identifies in the current psychoanalytic literature the diffusion of a common argument that states that the decline of the paternal function in the contemporaneity – considered as a cultural mutation – is correlative to new symptoms and clinical forms. According to this argument, the practice of psychoanalysis nowadays encounters specific and unprecedented difficulties. In this work, this correlation is critically investigated and its methodological and epistemological aspects are emphasized. Understanding the relationship of Lacan's psychoanalysis with science is essential for this purpose, since it provides the theoretical tools that support this criticism and allows the construction of a structural topology: a method that approaches localized structures in a way that is opposite to the way of how contemporary issues of psychoanalysis are being developed. I consider that the universalist and totemic hypothesis of culture, as well as the tripartite diagnostic rationality (neurosis, psychosis, perversion) that it sustains, are the insufficient foundation of the argument widespread in literature. Thus, within the structural topology context, the localized solutions are proposed as alternatives for the creation or emission of existences, which justifies them as a third way of the structure, neither empirical nor formalist, but universalizing in a sense that is opposite to the generalist and inductive universalizable. Finally, examples of uses of the structural topology in localized regions of the psychoanalytic theory are proposed: the interpretive cut, whose support is the Moebius band, and the relation between theory and psychoanalytic technique, sustained by the toric structure of the Other as incomplete universe of speech.

Key words: culture, structure, science, psychoanalysis.

Sumário

Introdução	11
1. A psicanálise na cultura	15
1.1. A cultura na psicanálise.....	19
1.2. A psicanálise na cultura contemporânea.....	32
1.3. A invenção moderna da cultura.....	42
2. Pai: obstáculo epistemológico	54
3. A ciência na psicanálise	64
3.1. As raízes científicas da topologia estrutural.....	68
3.2. O sujeito na ciência.....	84
3.3. Da estrutura às estruturas.....	87
3.4. Os dois classicismos.....	90
3.5. A literalização do real.....	92
3.6. A estrutura localizada.....	95
3.7. O que resta da ciência em Lacan.....	99
4. A topologia estrutural	102
4.1. O modelo e a estrutura no estruturalismo.....	103
4.2. A topologia das superfícies em Lacan.....	105
4.3. Analogia e homologia.....	111
5. A estrutura localizada e o universal na clínica psicanalítica	120
5.1. Sobre o diagnóstico psicanalítico na contemporaneidade.....	124
5.2. As estruturas clínicas em Lacan.....	127
5.3. Fora da estrutura das estruturas.....	132
5.4. Fora do totemismo.....	137

6. A topologia estrutural: dois exemplos	143
6.1. A TopoLógica da Outro: verdade e técnica.....	143
6.2. O corte interpretativo em psicanálise.....	153
7. Cultura e estrutura	164
7.1. O modelo e a história.....	171
7.2. Considerações finais.....	175
Bibliografia	180

Introdução

A apropriação do conceito de *estrutura* realizada por Lacan permite que seja criada a noção de *estruturas clínicas*, vastamente utilizada pelos lacanianos, ainda que nunca nomeada explicitamente pelo psicanalista francês. Cria-se assim uma modalidade diagnóstica própria à psicanálise que, muito embora faça uso de muitos termos comuns, opõe-se a outras classificações do psicopatológico. Por questões oriundas da prática clínica contemporânea, a racionalidade diagnóstica psicanalítica tem sido discutida em trabalhos que investigam novas estruturas clínicas como consequência de modificações na cultura. Da mesma forma que a neurose serve a Freud como chave de interpretação da cultura, os psicanalistas buscam uma nova chave que mantenha a correlação entre cultura e sujeito. Essa questão, porém, requer uma análise da especificidade do estatuto teórico da noção de estrutura. Se uma estrutura é o nome das invariantes de um objeto e, por isso mesmo, não-histórica, como pode um contexto cultural, histórico, determinar as estruturas clínicas possíveis? Se entendermos que a estrutura diz respeito a um conjunto de invariantes, a questão sobre as mudanças na cultura e as suas implicações clínicas perde o sentido. A escolha pelos termos *forma clínica* ou *tipo clínico*, entre outros frequentemente utilizados em preterimento de estrutura clínica, acaba por elidir essa questão, demonstrando que esse é um problema insuficientemente discutido nos níveis teórico e epistemológico. A compreensão crítica da estrutura em Lacan é, por isso, imprescindível para a abordagem do problema das estruturas clínicas na contemporaneidade.

É possível apreender o sujeito da psicanálise através das leis da estrutura da linguagem e sistemas formais (hipótese não-histórica) ou ele deve ser considerado como efeito de seu lugar e época (hipótese histórica)? A primeira alternativa sugere regras universais e imutáveis e dialoga com a linguística e a lógica matemática. A segunda é, em princípio, mais articulável às particularidades dos diferentes contextos culturais onde se pratica a psicanálise. Tal via tem gerado numerosos trabalhos que articulam novas formas clínicas – como depressão, toxicomanias, síndrome do pânico, etc – com fatos sociais contemporâneos – como a sociedade espetacular e de consumo, entre outros. É um importante ensaio de articulação, visto que a moral sexual civilizada, tão cara à teoria

freudiana da neurose e da cultura, não mais operaria na contemporaneidade. Mas como se apreende uma cultura a ponto de dela derivar consequências clínicas? A cultura não é um dado observável, mas um conceito criado pela ciência moderna em determinada época para abordar certas questões. A *Kultur* freudiana serve de exemplo disso, pois, muito embora aspire a um estatuto não-histórico ao propor que há um mal-estar inerente à civilização, revela algo próprio do contexto intelectual de Freud. Se existe um novo laço social – supostamente característico de uma pós-modernidade – que traça uma descontinuidade em relação a uma situação cultural anterior, como essa descontinuidade é constatada pelos psicanalistas? A partir da prática clínica com uma amostra limitada de pacientes? Seria, por outro lado, a partir da participação em uma cultura, como se o psicanalista ocupasse um lugar privilegiado de observação? Até que ponto o referencial teórico tradicional da psicanálise não impõe por si mesmo um limite no alcance da investigação das questões contemporâneas? Cultura e estrutura, portanto, assim como a sua articulação, não podem ser empregados como se fossem óbvios. Em vez de discutir sobre as conclusões às quais chegam os trabalhos sobre o tema, proponho uma discussão sobre *como* essas conclusões são produzidas.

Identifico que na literatura psicanalítica atual há uma notável difusão do argumento de que o declínio da função paterna na contemporaneidade produz uma mutação cultural que seria correlata aos novos sintomas e formas clínicas. Trata-se de um grande volume de trabalhos que buscam uma atualização da psicanálise a partir de indagações oriundas da prática clínica. O que sustento, contudo, é que essa tentativa de atualização não atinge – ou atinge de maneira muito superficial – a teoria psicanalítica, isto é, os trabalhos que defendem esse argumento não põem em questão a pertinência do uso dos conceitos tradicionais da psicanálise para a compreensão de problemas contemporâneos. Em suma, não questionam os próprios meios teóricos. Ora, se há problemas não articulados e mesmo assim uma significativa convergência na literatura psicanalítica, isso se baseia em um silêncio da crítica: há pontos fundamentais cuja discussão ainda é inexistente ou ao menos insuficiente.

Um desses pontos diz respeito à relação da psicanálise com a universalidade. As pesquisas psicanalíticas e antropológicas sobre a universalidade do complexo de Édipo, por

exemplo, não problematizam o sentido da universalidade em questão. Trata-se de uma universalidade que se pretende extensiva a todos os casos ou de algum outro tipo de universal, lógico? A psicanálise pode prescindir do Édipo ou pelo menos admitir outras possibilidades? Afinal, Édipo é o mito que organiza o sujeito e a cultura ou é o que organiza a psicanálise?

O mal-estar na cultura, intimamente relacionado por Freud à neurose, também participa da pergunta sobre a universalidade. Sendo o mal-estar o preço a pagar pela entrada na cultura ordenada, pode-se dizer que ele se dá da mesma maneira em diferentes culturas? Não raro, a resposta a essa pergunta é a de que há um mal-estar fundamental comum a todo ser falante, ainda que existam características próprias aos diferentes contextos culturais. Encontraremos trabalhos, porém, onde a contemporaneidade é compreendida por uma inversão: em vez da recusa pulsional essencial à manutenção da cultura, a oferta do objeto de satisfação pulsional. A base sobre a qual se funda a cultura estaria ameaçada, justificando a propagação das teorias sobre seu declínio. Mas dispomos de uma concepção psicanalítica de cultura que não seja calcada na recusa pulsional? Novamente, trata-se da questão da universalidade, de reconhecer os limites geográfico e histórico do conceito de *Kultur*, assim como a possibilidade de criação de novos conceitos.

Outro ponto é o do estatuto da estrutura em Lacan, onde a influência de uma certa concepção de ciência é decisiva. As diferentes estruturas clínicas que são admitidas pela comunidade psicanalítica (neurose, psicose, perversão, suas subdivisões e algumas outras) foram estabelecidas de que modo? Existem outras? Se sim, sua existência é reconhecida pela experiência ou seria, de outro modo, estabelecida *a priori* pela teoria? Como pode um psicanalista afirmar que nunca teve em seu consultório um paciente que não fosse neurótico, psicótico ou perverso e outro psicanalista afirmar que sua prática o leva a constatar que as neuroses freudianas clássicas estão desaparecendo? Se os meios teóricos dos quais dispõe um psicanalista são indissociáveis das conclusões às quais ele chega, é evidente que a questão deve ser pelos meios através dos quais essas afirmações são produzidas. Por isso, esta tese investiga as raízes científicas da estrutura lacaniana, o que deve esclarecer o seu sentido e permitir desdobramentos a partir das perguntas acima colocadas.

Parto da hipótese de que há em Lacan a possibilidade de revisão de pontos fundamentais da teoria psicanalítica. Para tanto, há que se buscar em sua obra aquilo que não pode ser reduzido às suas maiores influências, como Lévi-Strauss, Koyré e até mesmo Freud. Investigar o sentido da estrutura em Lacan, retomando sua origem a partir de suas raízes científicas, remeterá necessariamente a esses autores, mas também destacará a particularidade da teoria lacaniana. A matematização enquanto afastamento da qualidade sensível e observável, característica do pensamento científico moderno, é certamente um dos pontos de partida de Lacan. O real da ciência, porém, não poderá ser identificado ao da psicanálise e, por isso, a matematização do real no contexto da psicanálise não é óbvia. Faz-se necessária uma revisão de como Lacan se apropria desse gesto científico através da criação de ferramentas teóricas próprias, o que reúno sob o termo *topologia estrutural*. A topologia estrutural permite a produção de matemas destinados a apreender estruturas locais, opondo-se às teorizações de cunho universalista. Proponho que essas soluções não-globais são alternativas teóricas à hipótese universalista da cultura e também à racionalidade diagnóstica tripartida (neurose-psicose-perversão). Para tanto, será preciso comparar as diferentes modalidades possíveis de universalidade e discutir sobre qual delas se apoia a topologia estrutural lacaniana.

1. A psicanálise na cultura

Em 1966, no seminário *O objeto da psicanálise*, Lacan aborda *As palavras e as coisas* contando com a presença de seu autor, Michel Foucault, em 18 de maio 1966. Naquele mesmo ano, Lacan lançava seus *Escritos* – volume cujo último texto, chamado *A ciência e a verdade*, corresponde à conferência de abertura daquele seminário. O que reunia o Foucault de *As palavras e as coisas* e o Lacan de *A ciência e a verdade* era a relação entre psicanálise e ciência – a maneira como a *epistémê* moderna e a constituição do homem enquanto duplo empírico-transcendental permitem que seja suposto um *inconsciente* e que exista um campo dele se ocupe, a psicanálise.

Muito embora Foucault não cite Lacan nessa obra, a influência estruturalista a partir da qual comenta a psicanálise deixa entrever que o inconsciente abordado, considerado uma “estrutura formal” (1966/2007, p. 527), é o inconsciente do retorno lacaniano a Freud, *estruturado como uma linguagem* e fortemente influenciado pela linguística estrutural. Foucault localiza sua possibilidade ou condição arqueológica no final do século XVIII, quando ocorre a fragmentação de uma *máthêsis universalis* – modo de saber da idade clássica que consistiu na classificação geral das coisas a partir da organização das representações correspondentes, como uma “grande *taxinomia*” (Ibidem, p. 288). Antes do despedaçamento dessa organização que classifica as palavras e as coisas do mundo, não teria sido possível pensar um mais além ou limite a essas representações, tampouco algo a elas inapreensível.

O homem e o impensado são, no nível arqueológico, contemporâneos. O homem não pôde desenhar-se como uma configuração na *epistémê*, sem que o pensamento simultaneamente descobrisse, ao mesmo tempo em si e fora de si, nas suas margens mas igualmente entrecruzados com sua própria trama, uma parte de noite, uma espessura aparentemente inerte em que ele está imbricado, um impensado que ele contém de ponta a ponta, mas em que do mesmo modo se acha preso. (Ibidem, p. 450)

O homem não teria surgido como um objeto totalmente positivado, mas já articulado a uma impossibilidade de representação. Segundo Foucault (Ibidem, p. 507), “A cultura ocidental constituiu, sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo

jogo de razões, deve ser domínio positivo do *saber* e não pode ser objeto da *ciência*”, pois, por ser “duplo empírico-transcendental, o homem é também o lugar do desconhecimento” (Ibidem, p. 445). Essa afirmação ganha seu sentido na medida em que o filósofo toma as ciências humanas como “contraciências”, não ciências propriamente ditas, mas campos com outras configurações de saber e constituídos nos interstícios de três domínios epistemológicos – biologia, economia e filologia. Segundo a leitura de Milner (2008, p. 247), são três regiões do saber: a psicológica, a sociológica e a da linguagem: “De cada uma dessas três regiões, a psicanálise, a etnologia e a linguística formam as contraciências¹”.

Foucault denomina “antropologização” ou ainda “sono antropológico” a tomada do homem por ciências ditas humanas que não operam como contraciências, que partem do homem como um objeto dado e representável, consistente. O sono antropológico seria conceber o homem (transcendental) a partir do homem como objeto empírico, enquanto que a uma contraciência caberia a posituação do Outro do homem, da região desconhecida e externa que o determina. No primeiro caso, o homem é positivado e as qualidades que o determinam devem ser constatadas nele mesmo. No segundo, é fora dele, no Outro, que elas estarão situadas, em uma região de desconhecimento. Foucault entende que esse esvaziamento do homem permitiu uma nova condição de pensamento.

Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar (FOUCAULT, 1966/2007, p. 473).

Psicanálise, linguística e etnologia, as contraciências, não fariam esse preenchimento, não seriam antropologizantes, uma vez que se ocupam do homem a partir daquilo que lhe é externo, alheio à sua consciência: o impensado. Para tanto, faz-se necessário partir do fundamento estrutural, regra, norma ou sistema que, de fora, são a origem estranha, ao mesmo tempo coerciva e inconsciente, do homem. No contexto do estruturalismo, o impensado foi considerado uma região comum a psicanálise, linguística e

¹Esta e todas as seguintes traduções de *Le périple structural* (Milner, 2008) são minhas.

etnologia, de modo que as estruturas da língua descobertas pela linguística poderiam ser homólogas às do inconsciente (psicanálise de Lacan) e às do parentesco (etnologia ou antropologia estrutural de Lévi-Strauss). Essa hipótese já entrara seu declínio na época do lançamento de *As palavras e as coisas*, conforme veremos mais adiante.

Lacan sustenta que a psicanálise e o sujeito do qual ela se ocupa são *correlatos* ao aparecimento da ciência moderna. Psicanálise e ciência serão consideradas não somente simultâneas, mas sincrônicas e articuladas. Assim sendo, para Lacan (1966/1998a, p. 871), a descoberta freudiana não poderia ter se dado antes do século XVII, data de nascimento da ciência. Posteriormente, em entrevista publicada sob o título de *O triunfo da religião* (1974/2005, p. 66, meu grifo), afirma: “A psicanálise não surgiu num momento histórico qualquer. Surgiu *correlativamente* a um passo capital, a um certo avanço do discurso da ciência”. Em outro momento, Lacan (1966/1998b, p. 232) ainda coloca que a “psicanálise haver nascido da ciência é patente. Que pudesse ter surgido de outro campo, é inconcebível”, deixando absolutamente clara a maneira como não sugere uma simultaneidade histórica, mas sim a ciência como um campo que permite o surgimento da psicanálise. Segundo Milner (1996, p. 45):

De fato, no dispositivo de que Lacan se vale, a *episteme* da qual se separa a ciência moderna é mais uma figura estrutural do que uma entidade propriamente histórica. Ela é caracterizada por um conjunto de teses, não por datações, mesmo se pudermos estabelecer entre teses e datas uma relação natural.

Se a psicanálise não surgiu antes da ciência moderna, é porque o aparecimento desta requer o desaparecimento da *episteme* antiga. A *episteme antiga* impede a psicanálise e, se não coexistiram, é porque esta e aquela são mutuamente excludentes. Essa questão ficará mais clara adiante.

Retomando o diálogo com o Foucault, Lacan (1966/1998a, p. 873) ainda sustenta que “Não há ciência do homem porque o homem da ciência não existe, mas apenas seu sujeito”. O homem, esse objeto surgido a partir da ruptura no campo do saber que caracteriza a ciência moderna, é negado por Lacan juntamente das ciências humanas. Em contrapartida, Lacan cria uma nova noção, o *sujeito da ciência*, propondo que a práxis da

psicanálise “não implica outro sujeito senão o da ciência” (1966/1998a, p. 878). O homem é então radicalmente distinto do sujeito e este não deve ser encarnado por aquele: se o primeiro é o objeto das ciências humanas – e descartado tanto por Foucault quanto por Lacan –, o segundo será a consequência da lacuna aberta no lugar do homem e da tomada do impensado pelas contraciências. Faz-se assim equivaler o lugar do impensado foucaultiano e o do sujeito da ciência lacaniano. Se Lacan afirma que “dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo” (1966/1998a, p. 873), na perspectiva foucaultiana isso poderá ser entendido como o próprio duplo empírico-transcendental enquanto consequência da organização moderna do saber: antropologizável pelas ciências humanas e esvaziado pelas contraciências; um objeto dado, por um lado, e determinado por uma região desconhecida, por outro – oposição que expressa todo alcance da afirmação freudiana de que, assim como o heliocentrismo e o darwinismo, a psicanálise é um golpe narcísico à ideia de homem.

O sujeito da ciência, porém, não poderá ser objeto da mesma, sendo-lhe, segundo Eidelsztein (2008a, p. 16-17), antinômico:

[...] a sociedade científica (a cultura que opera com o saber mediante uma forma científica) tem por correlato um efeito sujeito que lhe é antinômico. Existe um efeito da modalidade pela qual a ciência opera com o saber: o sujeito da ciência, mas tal sujeito é antinômico a ela mesma².

Alberti e Elia (2008, p. 784), em acordo com Eidelsztein, ao considerar a psicanálise derivada do método inaugural da ciência, alegam que ela não pode ser considerada uma ciência por operar em seu método uma “subversão radical”

pelo qual introduz, na cena (por isso dita Outra cena, a do inconsciente), precisamente, aquilo que o discurso da ciência, por ser a-semântico, universal e contingente, introduziu mas, no mesmo golpe, expeliu de seu campo operacional: o sujeito (e não o homem).

Mesmo partindo da estrutura linguística, de fora, o que garante, porém, que a

² Esta e todas as seguintes traduções dos livros de Eidelsztein são traduções minhas.

psicanálise não seja antropologizante, que não promova a mesma posituação do homem criticada por Lacan? A referência lacaniana à estrutura propõe uma hiância fundamental no campo do Outro, a falta de saber que caracteriza sua noção de verdade. A partir do diálogo com a teoria dos conjuntos, consegue-se reunir a noção de estrutura, conjunto covariante de significantes (campo do saber), com a de incompletude, lugar da falta (campo da verdade): “[...] o que se articula de uma configuração de significantes não significa, de maneira alguma, que se possa totalizar a configuração inteira, isto é, o universo assim constituído” (LACAN, 1968-69/2008, p. 192). Ora, se a psicanálise trata desse campo que é externo ao homem, a sua conquista, contudo, “sempre prometida a uma consciência futura que talvez jamais o totalizará” (FOUCAULT, 1966/2007, p. 500-1).

A articulação entre psicanálise, ciência e estrutura será retomada e ampliada em capítulos seguintes. Por enquanto, uma vez apresentadas as condições do aparecimento da psicanálise a partir do diálogo com Foucault, proponho um percurso por alguns textos que trabalham a relação da psicanálise com a contemporaneidade e as implicações disso na clínica psicanalítica.

1.1. A cultura na psicanálise

*Que o psicanalista faça a pergunta pelo social, isto é importante.
Que ele a responda, isto é impossível. (PETRY, 1993, p. 129)*

A psicanálise e o sujeito do qual se ocupa são correlatos à ciência moderna, ainda que esta não acolha o sujeito que é seu efeito antinômico. Coloca-se uma questão: a cultura contemporânea, por sua vez, seria especialmente conflitante com a psicanálise? Primeiramente, seria necessário reconhecer alguma ruptura no campo do saber, no que vimos Foucault chamar de *epistémê*, que permitisse destacar a contemporaneidade como diferente da modernidade, isto é, uma hiper ou pós-modernidade. Antes de seguir nesse problema, entretanto, é preciso considerar que a modernidade, ainda que condição à psicanálise, de forma alguma a recebeu sem resistências; a sexualidade infantil freudiana, por exemplo, antes de ser a descoberta de um novo “continente”, foi um ultraje à moral sexual civilizada. Ainda assim, Freud pôde levar a “peste” para fora da Europa de maneira

a disseminá-la pelo Ocidente – inclusive nas universidades, onde se relaciona com muitos outros campos e saberes. Ademais, é notável o quanto se tornou comum a demanda de que o psicanalista se pronuncie publicamente por diversos os meios de comunicação sobre os mais diversos assuntos intelectuais ou cotidianos, além do significativo volume de artigos e livros que fazem a psicanálise dialogar com a vida coletiva contemporânea. Reconhece-se sem dificuldades que a psicanálise tem um lugar e uma importante influência na cultura ocidental, tanto como campo de pensamento quanto de prática clínica. Dito isso, sob qual ponto de vista se poderia afirmar então que o contemporâneo interroga a psicanálise de maneira a colocá-la em dificuldades, sobretudo em comparação com a “época freudiana”? Como essa ideia é transmitida na literatura psicanalítica atual? Ter-se-á em vista que, a partir da análise dos trabalhos a seguir, é possível destacar uma hipótese comum acerca de quais “tempos” são esses, ou seja, um olhar compartilhado sobre a contemporaneidade. Esses trabalhos devem mostrar não apenas articulações clínico-teóricas da relação entre novas questões clínicas e nova organização social, mas também expressam uma teoria sobre a cultura. Assim, os itens a destacar são: (a) uma hipótese comum sobre cultura; (b) a maneira como tal cultura é tida como objeto cognoscível a partir da observação; (c) a problematização da noção de estruturas clínicas promovida pelas articulações entre clínica e contemporaneidade.

Em *O homem sem gravidade*, Melman (2003) afirma que a contemporaneidade é marcada por uma “nova economia” psíquica, não mais organizada pelo recalque, pela interdição do gozo, mas pela exibição e pela disponibilidade do objeto para o gozo. Essa seria uma “mutação cultural” que, em *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio* (2002), o autor relaciona à “ausência da referência paterna” e ao “declínio do Nome-do-Pai”, como se a queda dos grandes códigos sociais – ao mesmo tempo repressores e organizadores da sexualidade – tivessem consequências particulares desorganizadoras, prevalecendo os contratos “a dois”, não mais intermediados por uma Lei. Junto com o que chama de “forclusão do Outro”, Melman (Ibidem, p. 150) sugere um importante desinvestimento da linguagem e da tradição, consequência do liberalismo, inclusive afirmando que não mais se trataria de um sujeito do inconsciente, mas totalmente explícito. Melman ainda propõe que “o descrédito da figura paterna não ajuda de maneira alguma os

adolescentes, os jovens, a encontrar sua identidade sexual e a realizar sua consumação genital” (Ibidem, p. 27-8).

Jerusalinsky (1993, p. 23), por sua vez, utiliza o suposto enfraquecimento da Lei no âmbito coletivo para justificar as causas da corrupção na atualidade, afirmando que o espaço de escansão que afasta o sujeito do objeto estaria dissolvido; pela mesma razão, o autor relaciona a toxicomania com um discurso social que oferta a instantaneidade, a apreensão direta do objeto. A mesma correlação entre toxicomania e social é realizada por Melman (2002, p. 60), de forma que a ideologia liberal, ao obedecer a regra de oferecer gozo a todos, liberaria o indivíduo da dependência do “chefe” para torná-lo dependente do objeto. Por isso, a “condição social atual” tenderia a produzir “adictos em relação aos objetos” (Ibidem, p. 138).

A falta de um grande código social suprimiria a sustentação simbólica, fazendo com que prevaleçam no indivíduo as identificações imaginárias, o Eu, característica da sociedade do individualismo. Calligaris, entende essa situação como um paradoxo, pois trata-se de uma sociedade que oferta justamente o desinvestimento de si mesma enquanto coletividade e o investimento no valor indivíduo (1993, p. 190):

Se, por sermos indivíduos, temos que renegar a herança que nos faz sujeitos – a nossa herança histórica e cultural – vejam como, paradoxalmente, por sermos indivíduos – por nos afirmarmos como diferentes da nossa herança, individualmente dela destacados – automaticamente as diferenças entre nós, num primeiro momento, vão desaparecer. [...] Mas as diferenças voltam, não como diferenças simbólicas (esquecidas), mas como identidades imaginárias e num mundo em que se torna um universo paranoico.

Autores de fora da psicanálise também contribuem para essa leitura. Em *O mal-estar da pós-modernidade*, Bauman (1998, p. 155) relaciona a "instabilidade da identidade da própria pessoa e a ausência de pontos de referência duradouros, fidedignos e sólidos que contribuiriam para tornar a identidade mais estável e segura". Tal fluidez, opondo-se à ideia de solidez, seria motivo da "mais dolorosa das ansiedades", uma vez que não situaria o indivíduo pós-moderno a partir de, como vimos Calligaris afirmar logo acima, uma "herança histórica e cultural", mas identidades mais líquidas. Bauman (Ibidem p. 113)

entende esse modo de identificação resultante do tempo pós-moderno como um "presente contínuo", uma elisão do passado e relação constante com o presente enquanto "sequência arbitrária de momentos presentes" ou ainda um "ajuntamento solto". Ainda segundo Bauman, (Ibidem, p. 30) é próprio do projeto moderno a promessa de “libertar o indivíduo da identidade herdada”, transformando a identidade em algo a ser construído enquanto tarefa individual, não mais algo atribuído por algum código anterior. O mesmo tema é abordado por Lipovetsky em *A era do vazio* (1993/2005, p. 32), onde afirma que “o sentido histórico foi abandonado, da mesma maneira que os valores e as instituições sociais”. Hall (1992/2005, p. 7-8), por sua vez, aborda a questão da identidade na pós-modernidade como uma de “crise de identidade”, pois o indivíduo moderno, até então visto como que dotado de uma identidade unificada e estável, daria lugar ao indivíduo pós-moderno, cuja identidade seria descentrada ou ainda fragmentada. Segundo o autor, as transformações nas sociedades modernas do final do século XX resultam na dissolução das referências de classe, etnia, sexualidade, etc, o que contribui para essa crise de identidade. O que podemos destacar dessas leituras sociológicas é propagação da hipótese de que há mudanças no nível da identidade que são produto de modificações na cultura. Essas modificações, a grosso modo, consistiriam no declínio de elementos da cultura que garantem sustentações simbólicas estáveis aos indivíduos. Trata-se de um raciocínio análogo ao que encontramos na literatura psicanalítica atual, conforme seguiremos analisando nos trabalhos psicanalíticos a seguir.

Coutinho (2005, p. 16) considera problemáticas as consequências da mutação cultural, uma vez que o “ideal de liberdade individual [...] ameaça as bases sobre as quais se sustenta o laço social”. A autora (Ibidem, p. 19) ainda afirma que, numa cultura que “exalta a liberdade individual a qualquer custo, o lugar dos ideais sociais fica muitas vezes esvaziado e resta pouco a ser compartilhado”. Braga (2010, p. 1-2), por sua vez, comenta fenômenos contemporâneos diretamente através de conceitos psicanalíticos e ensaia alguns traços que seriam próprios à atualidade, colocando ênfase na falta da “repressão necessária ao progresso civilizatório”. Trata-se de uma leitura em acordo com as apresentadas anteriormente, que reconhece a ausência de um elemento ao mesmo tempo repressor e organizador:

As relações humanas na atualidade se caracterizam por ideais narcísicos que se expressam pela impulsividade na busca do prazer egoísta e imediato e pela *intolerância* às diferenças, tão presente nas escolas através do fenômeno – hoje chamado – “bullying”. Expressões distintas que não deixam de revelar sua essência mais íntima: a violência. A psicanálise faz-se presente neste contexto e muito tem contribuído para o entendimento desta questão, sobretudo ao assinalar a *preocupante* fragilidade das funções encarregadas da manutenção da repressão necessária ao progresso civilizatório. Entendemos, no entanto, que a atuação dos psicanalistas também se faz necessária como prática no âmbito social, na medida em que, por seu caráter essencialmente ético, a psicanálise opera sobre esta permanente tensão entre o indivíduo e a coletividade. (Ibidem, p. 1-2, meus grifos)

Considerar “preocupante” a falta de repressão no “progresso civilizatório” não fomenta uma oposição em relação a Freud enquanto crítico da moral sexual civilizada, da repressão sexual enquanto causa do sofrimento neurótico? Por outro lado, claro, a *Kultur* freudiana é fundada sobre a hipótese de interditos fundamentais. É possível pensar psicanaliticamente a cultura baseada em um interdito a partir de outra hipótese que não seja a da repressão sexual? A partir de uma interpretação da correlação freudiana entre excesso de ordem e mal-estar, isto é, quanto mais ordem mais mal-estar, Bauman (Ibidem) propõe uma leitura do que considera a *pós-modernidade*. Se, segundo sua interpretação do texto clássico freudiano, o mal-estar na *Kultur* é gerado por uma espécie de contrato onde se abre mão de grande parte da liberdade em nome da ordem que permite a coexistência não autodestrutiva entre os diferentes indivíduos, na pós-modernidade a liberdade se torna um valor mais importante do que a ordem, o que inverte a gangorra. Trata-se de uma compreensão que reduz o fundamento do texto freudiano à articulação entre repressão e mal-estar:

Dentro da estrutura de uma civilização concentrada na segurança, mais liberdade significa menos mal-estar. Dentro de uma estrutura de uma civilização que escolheu limitar a liberdade em nome da segurança, mais ordem significa mais mal-estar. (Ibidem, p. 9)

Dentro dessa perspectiva onde a articulação entre ordem e mal-estar na cultura é reduzida ao funcionamento de uma gangorra – o aumento de um produzindo a diminuição diretamente proporcional do outro –, vemos que a diminuição da repressão na cultura contemporânea é tida como preocupante e mesmo perigosa.

Em *Um mundo sem limites* (2004), Jean-Pierre Lebrun, como algum dos psicanalistas citados acima, conjuga a observação do social com a experiência do psicanalista em seu consultório para relacionar uma nova organização social com novas modalidades clínicas. O autor entende que a passagem de uma sociedade organizada pela religião para outra referenciada ao discurso científico – o “desencantamento” weberiano – promove a dissolução de um lugar terceiro, organizador, assim como a prevalência dos enunciados sobre a autoridade do lugar de enunciação. Como consequências, obtém-se a não obediência ao modelo genital e edipiano e, logo, o que Jean Bergès chama de “estados limite” (Ibidem, p. 142). Nas palavras do próprio Lebrun (Ibidem, p. 141):

[...] erosão das diferenças marcadas entre as estruturas, complexificação das entidades clínicas, recuo das indicações clássicas da cura psicanalítica tais como a histeria e a obsessão, ampliação paralela da necessidade de cuidados, aumentos de distúrbios ditos arcaicos enquanto o sexual seria desalojado de seu lugar preponderante, operando este muito mais como máscara ou como defesa; enfim, reconhecimento de que essas modificações estão estreitamente vinculadas a um devir da sociedade contemporânea.

Com o apagamento do lugar terceiro no social devido ao discurso da ciência que legitima saberes enunciados em vez de lugares prestigiados de enunciação, Lebrun observa a “perda da referência da tradição”, “relativismo generalizado”, falta de regulação devido a perda da “diferença de lugares” para concluir que “é a um momento senão de *caos*, em todo caso de *turbulência* generalizada que assistimos, cada um tentando constituir uma escala de valores a partir de suas próprias referências” (Ibidem, p. 151, grifos meus). O autor acolhe um dado observável na contemporaneidade, a saber, o enfraquecimento do casamento enquanto instituição religiosa – regulado por um terceiro, portanto – e a prevalência da iniciativa livre dos parceiros. Em sua avaliação, trata-se de uma “*loucura* de dar livre curso

a poder escolher-se mutuamente” (Ibidem, p. 156, meu grifo). Em vez da lei simbólica que regularia pactos sociais (a três), prevaleceriam os contratos a dois, sem mediação (Ibidem, p. 56).

Coelho dos Santos (2005), embora influenciada pela corrente milleriana, encontra-se em acordo com Lebrun. Segundo a psicanalista, do “declínio da função paterna” resulta o “avanço das reivindicações a um igualitarismo democrático” (Ibidem, p. 76). A sociedade não mais se pautaria a partir da “palavra assimétrica com valor oracular”, passando a buscar consensos entre os pares e fazendo da verdade, outrora um valor hierarquicamente dado, um mero “contrato intersubjetivo”. Isso, conclui, contribuiria para “aprofundar o desencanto da civilização” (Ibidem, p. 76). A autora ainda reconhece consequências clínicas desse declínio, relacionando-o ao discurso da ciência:

[...] os sintomas também são novos, mostrando-se muito pouco sensíveis à interpretação. A satisfação que o sujeito obtém por meio deles é muito menos cifrada e confina mais abertamente com diferentes modalidades de automutilação e dor. São novos tempos que aprofundam os efeitos do discurso da ciência e nos desafiam a assegurar a sobrevivência do real da psicanálise. Essa surpreendente reviravolta pode ser entendida como consequência do declínio da organização fálica e da função paterna. (Ibidem, p. 62)

Os sintomas não responderiam à interpretação, a sobrevivência do “real da psicanálise” estaria sob ameaça. É como se houvesse um desacordo entre a contemporaneidade e a psicanálise, de forma que aquela coloca dificuldades a esta. A causa dessa dificuldade não é atribuída a alguma insuficiência do psicanalista ou da psicanálise, mas às mudanças na cultura, considerada já no título do artigo citado uma “civilização sem bússola”. Nota-se uma perspectiva muito diferente do que comumente ocorre no campo das ciências, onde é a teoria que se reconhece insuficiente diante das propriedades desconhecidas de seus objetos. A mesma autora ainda observa que “as famílias se formam e se dissolvem ao sabor dos investimentos pulsionais. O sujeito contemporâneo não renuncia à satisfação de seus impulsos em benefício dos mais velhos (o passado) nem da sucessão geracional (o futuro)” (Ibidem, p. 63). O termo “sujeito contemporâneo” já denota a compreensão de que o sujeito do qual se ocupa a psicanálise é historicizável, problemática

que reencontraremos mais adiante. O trecho acima apresenta um sujeito atual e isolado da perspectiva de transmissão da tradição histórica. Um sujeito egocêntrico e individualista, indiferente à tradição que o antecede e à transmissão desta. A partir de qual lugar a psicanalista constrói esse “sujeito contemporâneo”?

Analisemos a intervenção de Jacques-Alain Miller em um encontro da Associação Mundial de Psicanálise intitulada “Há grande desordem no real, no século XXI”³. Eis um trecho fundamental dessa fala:

Trata-se para nós de deixar para trás o século XX – para trás de nós. E para renovar nossa prática no mundo – o mesmo bastante reestruturado por dois fatores históricos, dois discursos: o discurso da ciência e o discurso do capitalismo. São os dois discursos prevalentes da modernidade e, desde o início da aparição de cada um, começaram a destruir a estrutura tradicional da experiência humana. A dominação combinada dos dois discursos, um apoiando o outro, cresceu a um tal ponto que essa dominação conseguiu diluir, e talvez romper, até os fundamentos mais profundos da dita tradição. Isso, esses dias que temos visto com a tremenda mudança da ordem simbólica, cuja pedra angular foi dilacerada: isto é, pedra angular – o Nome-do-Pai –, que é, como diz Lacan com extrema precisão, o Nome-do-Pai segundo a tradição. E o Nome-do-Pai segundo a tradição foi tocado, foi desvalorizado pela combinação dos dois discursos da ciência e do capitalismo (MILLER, 2012, s/ página).

Na sequência, o autor lembra que na antiguidade o Real confundia-se com a natureza, organizado por uma ordem, uma hierarquia. A astronomia pré-moderna considerava, de fato, por exemplo, a existência de estrelas fixas no Cosmo e, em linhas bastante gerais, tendiam a explicar tal ordem como resultado de uma vontade divina, superior. Nessa mesma época, diz Miller (Ibidem), a formação natural da família dava ordem aos grupos humanos e o Nome-do-Pai garantia a ordem do Real simbolizado. Seria o que a “igreja católica luta para proteger: o real, a ordem natural do real, nas coisas da reprodução, da sexualidade, da família, etc”. Miller, ainda atenta para a tentativa lacaniana de estabelecer a lógica no Real como uma simbolização deste. Sendo assim, afirma que o aprisionamento do gozo na função fálica – ou seja, uma aproximação do Real a partir de

um símbolo e, por isso, uma simbolização do Real – propunha a referência ao binômio homem-mulher, sendo que “já vemos no real do século XXI uma desordem crescente da sexuação” (meu grifo). Uma contradição logo se impõe: o Real lacaniano é ex-sistente ao sentido e à ordem, é um conceito destinado justamente a expressar essas noções. Por entender que é na modernidade que o Real (desordenado) se distingue da natureza (divina ou naturalmente ordenada), Miller não parece falar especificamente do século XXI (conforme afirma o título de sua fala) ou do Real lacaniano. Assim sendo – e lembrando a construção foucaultiana de *As palavras e as coisas*, onde se propõe que é na modernidade que o impensado advém, ou seja, a possibilidade de pensar noções como inconsciente e Real –, o psicanalista fala de uma desordem atual “no” Real como se o próprio conceito não representasse essa ideia, como se o Real um dia já tivesse sido ordenado, como se, enfim, o Real fosse um objeto cujas mudanças podem ser *observadas* historicamente. Sobre a relação da ideia de ordem com o real, Lacan (1975-76, 13/05/76) é claríssimo: “O real não tem ordem”⁴. Em outra passagem, Miller afirma (2012, s/ página):

[...] tudo o que havia sido da ordem do imutável da reprodução está em movimento, em transformação. Que seja o nível da sexualidade ou o da constituição do ser vivo humano, com todas as perspectivas que aparecem agora, no século XXI, de melhorar a biologia da espécie. O século XXI se anuncia como o grande século do *bioengineering*.

Ora, se a desordem é do que até então obedecia a uma certa ordem (o que na verdade era uma impressão resultante da insuficiência técnica e científica da época), então vemos o autor aproximar o Real do biológico e das leis naturais. Contradizendo o que afirmara até então, na sequência de sua fala Miller passa a denominar o Real lacaniano como “do acaso”, “contingente”, “sem lei e sem sentido”, encerrando com a proposta de que no século XXI “nossa clínica” deve “desordenar a defesa contra o real”. Em *Uma desordem crescente da sexuação*, texto de Mauas (2012) que segue o tema proposto por Miller, o “real do corpo” também é reduzido à substância tridimensional manipulável pela

³ Tradução minha.

⁴ Tradução minha, assim como em todas as citações dos seminários de Lacan retirados de gaogoa.free.fr. Não havendo paginação, a data da lição é indicada.

ciência sem regulação.

O emparelhamento entre o Discurso capitalista e o Discurso da ciência mostra um sujeito do apetite, um sujeito consumidor de objetos que não o castram, o sujeito está impedido de colocar uma regulação, um ponto de basta a um pretense saber do corpo, sem que nada ponha limite ou borda às consequências desta verdade do gozo. Quando se trata de operar em ato sobre o real do corpo, que é algo que se livra da lei de identidade de gênero, parece que a manipulação não regulada da ciência pode trazer resultados sinistros.⁵ (MAUAS, 2012, p. 4).

Retomando o primeiro dos itens a serem observados na revisão de literatura acima, destaca-se inicialmente que há uma noção de cultura (também chamada de social, contemporaneidade e afins) presente nesses textos. Trata-se de um olhar fundamentalmente *nostálgico* por compreender o presente como a negação dos elementos vigentes no passado: *declínio* do Nome-do-Pai, da organização fálica e da função paterna, *perda* da referência à tradição, *desencantamento*, *desregulação*, etc. Marie-Cécile e Edmond Ortigues, por exemplo, afirmam que “a metáfora freudiana do complexo de Édipo” tornou-se difícil de compreender para nossos contemporâneos (1966/1989, p. 281), sem sequer questionar se não se trata justamente do contrário: talvez a contemporaneidade tenha se tornado difícil de compreender através do complexo de Édipo.

É como se esses psicanalistas, ao *observarem* a contemporaneidade a partir da perda dos elementos fundamentais de outrora, fizessem coincidir a estrutura de seus argumentos com a do nostálgico, de maneira a fazer da contemporaneidade a negatização de um tempo passado e idealizado. Lebrun, por exemplo, reconhece que “tudo isso poderia parecer excessivo e pessimista” (2004, p. 167) e afirma que, de sua parte, não há “nenhuma nostalgia do pai da tradição” (Ibidem, p. 213) – como que, ao denegar, reconhecesse que é sim a impressão deixada por seus argumentos, afinal, evoca figuras como “caos”, “turbulência” (Ibidem, p. 151) e “loucura” (Ibidem, p. 56) para construir seu social; assim como Braga (2010, p. 1-2) o considera “preocupante”, Coutinho (2005, p. 16) uma

⁵ Tradução minha.

“ameaça”, Mauas (2012, p. 4) "sinistro", Coelho dos Santos (2005, p. 68) "sem bússola" ou "despudorado", etc.

Um interessante contraponto a essa visão alarmante é abordada por Juremir Machado da Silva na apresentação à edição brasileira de *A era do vazio* de Lipovetsky:

Entramos numa fase de descabro ético ou, finalmente, estamos pondo os valores a serviço dos homens e não os homens a serviço de uma moral da submissão? Atravessamos a fronteira do bem e do mal e ingressamos num deserto de certezas ou descobrimos que nossas verdades universais eram valores locais universalizados? (SILVA, 2005, p. ix)

Trata-se de uma crítica aos “pessimistas acostumados a ver na nostalgia de um passado que nunca existiu a imagem de um futuro melhor” (Ibidem, p. x), mas também uma posição que permite reconhecer o contemporâneo de outra forma, não necessariamente preocupante, onde a “corrosão do imperativo moral, vista por muitos como sinal de decadência da estrutura social, pode ser, na verdade, considerada uma marca de libertação” (Ibidem, p. xi).

Novamente segundo os psicanalistas citados acima, a cultura contemporânea é então proposta como obstáculo ao desejo causado pelo objeto faltante, pois presentifica os objetos de gozo e consumo, não situa o sujeito a partir de referências simbólicas da tradição, não inscreve as leis da sexuação e castração a partir da linguagem, não autoriza que alguém ocupe o lugar terceiro da autoridade assimétrica e, enfim, *não é mais como era antigamente*. E se esse terceiro que atualmente encontra-se elidido é o lugar de autoridade de onde a enunciação se fazia prevalecer sobre o enunciado, isto é, se é verdadeiro que *o que é dito é mais importante do que de onde é dito*, de fato, um leitor contemporâneo encontrará todas as razões para questionar Lebrun, Miller, Melman ou qualquer outro autor, psicanalista ou não, ocupantes de lugares de referência em instituições internacionais ou não, a partir do que dizem e não de onde dizem.

Delineia-se uma lógica implícita nesses trabalhos: se a cultura se funda sobre a ordem e a supressão da liberdade individual instauradas pelo elemento terceiro, a falta deste ameaçará a estabilidade daquela e, dada a correlação da neurose com a cultura, os quadros clínicos neuróticos estariam igualmente afetados. Essa é a hipótese difundida na literatura,

conforme revelou a revisão realizada acima. A psicanálise, erigida a partir do tratamento das neuroses modernas, seria então datada e circunscrita ao contexto histórico no qual foi criada? É a cultura que se apresenta em conflito com a psicanálise ou é esta que não pode mais absorver a cultura, como afirma Lacan (1953/1998, p. 322), “incluir em seu horizonte a subjetividade de sua época”? Admitindo que há sim movimentos de alguma ordem na cultura, trata-se de negativizá-la para que, sem sacrificar nenhum dos conceitos psicanalíticos fundamentais, ela ainda assim possa ser compreendida, mesmo que somente como o contrário do passado. Se, como afirma Coelho dos Santos (2005, p. 62), os novos “sintomas são pouco sensíveis à interpretação”, por que não repensar o lugar de onde se interpreta em vez de buscar as causas desse fracasso nas modificações da cultura? De que lado, enfim, há que se reconhecer a desordem?

Uma questão teórica que seguidamente subjaz aos trabalhos acima é a equiparação da presença de instâncias sociais repressoras com a inscrição particular do que Lacan chamou de “Nome-do-Pai” – conceito fundamental à racionalidade diagnóstica das estruturas clínicas. Trata-se de uma instância repressora presente apenas em certas organizações sociais ou de uma lei simbólica inconsciente e atrelada à própria estrutura da linguagem? Ao mesmo tempo, a própria noção de estrutura da linguagem não é permanente na história do pensamento, tampouco foi “descoberta”, ou seja, ela também participa de um contexto cultural específico e delimitado. Mesmo assim, é preciso questionar se há mudanças significativas nas modalidades de saber atuais em relação à modernidade que justifiquem que movimentos culturais sejam tomados como verdadeiras rupturas e não como mero deslizamento de figuras imaginárias cujo fundamento ainda é a *epistémê* moderna.

Um ponto relevante para essa investigação é a distinção entre repressão e recalque, já presente em Freud, ainda que pouco sistematizada ou latente em sua obra. Coutinho Jorge (2008, p. 22), como outros pós-freudianos, é um dos autores que valorizam essa distinção, assinalando que o “recalque ocorre *entre diferentes sistemas psíquicos*, produzindo a mudança de algum elemento de um sistema para outro” e “independe de uma ação externa coercitiva, pela qual se caracteriza a repressão: ele é um *mecanismo estrutural*, independente da ação externa, e, além disso, *estruturante*”. É possível supor que

a razão da falta de uma distinção maior entre repressão e recalque em Freud seja o próprio contexto cultural onde nasceu a psicanálise, ou seja, significativa repressão sexual, causa direta de sintomas neuróticos no pensamento freudiano. Em Freud, a correlação entre cultura e repressão é clara, mas faz confundir as noções de repressão e recalque.

Os impulsos sexuais das crianças encontram suas principais expressões na autogratisação pela fricção de seus próprios órgãos genitais, ou, mais precisamente da porção masculina deles. A distribuição extraordinariamente ampla dessa forma de “travessura” infantil sempre foi conhecida dos adultos, e foi considerada como grave pecado e severamente punida. Mas por favor não me pergunte como as pessoas podiam reconciliar essas observações das inclinações imorais das crianças – porque as crianças o fazem, como eles próprias dizem, porque lhes dá prazer – com a teoria de sua pureza e não-sexualidade inatas. [...] Que atitudes devemos adotar em relação à atividade sexual da primeira infância? Sabemos a responsabilidade na qual estamos incorrendo se a suprimimos; mas não nos aventuramos a deixá-la seguir seu curso em restrição. Entre as raças num baixo nível de civilização, e entre as camadas inferiores das raças civilizadas, a sexualidade das crianças parece ter recebido livre rédea. Isso provavelmente oferece poderosa proteção contra o subsequente desenvolvimento de neuroses do indivíduo. Mas isso ao mesmo tempo não envolve uma extraordinária perda de aptidão para realizações culturais? (FREUD, 1926/1996, p. 210).

Ainda é pertinente considerar a repressão como condição da cultura? Não seria a falta de problematização – não mais justificável pelas já conhecidas questões de tradução do termo *Verdrangung* – das diferenças entre recalque e repressão uma das razões das inconsistências nas leituras psicanalíticas da contemporaneidade? Reencontramos a oposição entre uma hipótese histórica, representada pela repressão enquanto contingente, e uma hipótese não-histórica, representada pelo recalque enquanto necessário. Sobre isso, Lacan (1974-75, 15/04/75) afirma: “Não consideramos o fato do interdito do incesto como histórico [...]. Não é histórico, é *estrutural*. É estrutural por quê? Porque há o simbólico”. O interdito do incesto, como repressão sexual principal e fundamento da cultura, para Lacan, seria estabelecido por uma necessidade estrutural, uma coerção exercida pelo simbólico, não por uma força repressiva que pode ou não se efetivar. Em Freud, contudo, os elementos organizadores da cultura não são apenas hipóteses míticas e estruturais, são também

suposições de eventos históricos.

Uma relativização da hipótese repressiva é realizada por Foucault em *A vontade de saber* (1976/1988), onde o filósofo destaca a notável produção de discursos sobre o sexo na “época freudiana”, ou melhor, vitoriana:

Não digo que a interdição do sexo é uma ilusão; e sim que a ilusão está em fazer dessa interdição o elemento fundamental e constituinte a partir do qual se poderia escrever a história do que foi dito do sexo a partir da Idade Moderna (Ibidem, p. 18).

Se aceitamos o que diz Foucault, a hipótese repressiva ou sobre a interdição do sexo não pode ser a explicação única e central sobre o lugar da sexualidade na modernidade e, portanto, tampouco da civilização. Não é preciso que esse tema seja desenvolvido aqui, bastando que se destaque que 1) é possível conceber uma cultura sem o fundamento da repressão sexual – evento que marca historicamente o lugar de enunciação freudiano – e 2) que, por isso, a ausência de repressão não é necessariamente uma ameaça à civilização. Sem a produção de novas hipóteses teóricas, a interpretação da contemporaneidade como ausência dos marcos civilizatórios fundamentais acaba por reduzir o presente a um nostálgico negativo do passado.

1.2. A psicanálise na cultura contemporânea

Conforme demonstrado acima, a compreensão da contemporaneidade a partir de conceitos inventados para abordar determinado período passado – e que por isso não são ferramentas independentes do seu contexto – tornam do presente um negativo nostálgico de um passado idealizado. Esses conceitos e noções, então fundamentais à compreensão da cultura, aparecem frequentemente na literatura contemporânea tão somente como elementos faltantes (*declínio, queda, erosão, desordem* do Nome-do-Pai, da tradição, da função paterna, da Lei, da repressão, da função fálica, do Real, etc), o que expressa uma dificuldade de invenções teóricas que produzam uma compreensão da contemporaneidade

que não seja a simples negação do passado. Analisemos a seguinte fala de Lacan:

Existem conceitos analíticos de uma vez por todas formadas? A manutenção quase religiosa dos termos dados por Freud para estruturar a experiência analítica, a que se remete ela? *Tratar-se-á de um fato muito surpreendente na história das ciências – o de que Freud seria o primeiro, e permaneceria o único [...] a ter introduzido conceitos fundamentais?* Sem esse tronco, sem esse mastro, esse piloti, onde amarrar nossa prática? Poderemos dizer mesmo que se tratam, propriamente falando, de conceitos? Serão conceitos em formação? Serão conceitos em evolução, em movimento, a serem revistos? (LACAN, 1964/1998a, p. 17-18, meus grifos)

Como poderia a psicanálise ser contemporânea de seu tempo? Certamente que não através da “manutenção quase religiosa dos termos dados por Freud”. O uso acrítico dos conceitos tradicionais para problemas atuais faz com que os conceitos funcionem menos como balizas organizadoras de um pensamento do que como âncoras que impedem reformulações e invenções.

Agamben, em *O que é o contemporâneo?* (2009), afirma que contemporâneo é aquele que “dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com outros tempos, de nele ler de modo inédito a história” (Ibidem, p. 72). O filósofo ainda propõe que

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender seu tempo. Essa não coincidência, essa discronia, não significa, naturalmente, que contemporâneo seja aquele que vive num outro tempo, um nostálgico [...]. Um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir ao seu tempo. A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias [...]. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela. (Ibidem, p. 58-9).

Para Agamben, o contemporâneo é aquele que vive e usufrui do seu tempo e também toma dele certa distância, pode enxergar seu presente a partir de outros lugares. À primeira vista essa definição contempla os trabalhos criticados acima, afinal, falam de seu próprio tempo com ressalvas e sem completa aderência a ele. Entretanto, uma vez que a forma da argumentação apresentada nesses trabalhos (*não é mais como era antigamente*) coincide com a do nostálgico que só enxerga o atual como negativo do passado, torna-se claro que eles não apreendem seu próprio tempo, não podem lançar um olhar fixo sobre ele.

Badiou (1994) ensaia uma caracterização da contemporaneidade como oposta ao que chama de *desejo da filosofia*, mas que permite pensar também as condições à psicanálise. O desejo da filosofia seria dividido por quatro componentes: a gestão no lugar da revolta, a comunicação no lugar da lógica, o dinheiro no lugar do universal e a segurança no lugar da aposta. Quanto à gestão, o autor afirma que nosso mundo “pede a cada um para adaptar-se. É um mundo do simples cálculo individual” (Ibidem, p. 13). Nesse mundo predominaria a mídia, com as imagens instantâneas e incoerentes, tornando difícil sustentar a lógica de um pensamento. No que diz respeito à oposição ao universal, Badiou afirma: “Fora da universalidade do mercado e da moeda, cada um está encerrado em sua tribo” (Ibidem, p. 13). E, na medida em que o universal lógico foi deslocado para o capital, justapõe-se “a falsa universalidade do capital e o gueto das culturas, das classes, das raças, das religiões” (Ibidem p. 13). A universalidade desejada pela filosofia seria extensa, ultrapassaria o nacional, a cultura particular. Segundo o filósofo, nosso mundo “não gosta da aposta, do acaso, do risco, do engajamento. É um mundo obcecado pela segurança, é um mundo onde cada um deve, o mais cedo possível, calcular e proteger o seu futuro”. Ao destacar o imperativo da adaptação e desvalorização do singular, a predominância da imagem em relação à lógica subjacente, a universalização e inclusão apenas partir do capital e a negação da aposta em prol do cálculo seguro, Badiou traça características conhecidas do individualismo contemporâneo que se opõem ao que chama de desejo da filosofia. Poderíamos afirmar que também se opõem à psicanálise? A contemporaneidade coloca dificuldades específicas à psicanálise? Retomando o pensamento de Agamben em *A comunidade que vem* (1993) podemos seguir construindo uma resposta a essa pergunta. O

filósofo utiliza a figura do *exemplo* para falar das singularidades que compõem a comunidade que vem:

[...] o exemplo é caracterizado pelo facto de valer para todos os casos do mesmo gênero e, simultaneamente, estar incluído entre eles. Ele é uma singularidade entre as outras, que está no entanto em vez de cada uma delas, vale por todas. Por um lado, todo o exemplo é tratado, de facto, como um caso particular real, por outro, reconhece-se que não pode valer na sua particularidade. Nem particular nem universal, o exemplo é um objecto singular que, digamos assim, se dá a ver como tal, *mostra* a sua singularidade. [...] Estas singularidades puras comunicam apenas no espaço vazio do exemplo, sem estarem ligadas por nenhuma propriedade comum, por nenhuma identidade. Expropriaram-se de toda a identidade, para se apropriarem da própria pertença, do sinal E. *Tricksters* ou vagabundos, ajudantes ou *cartoons*, eles são exemplares da comunidade que vem. (AGAMBEN, 1993, p. 16-17)

Na tentativa de elucidar a noção de exemplo, pensemos nos habitantes de um estado que, por essa razão, partilham alguma característica comum, como por exemplo, ser *gaúcho*. Há uma identificação que subjaz à característica de ser gaúcho. Ela é fomentada pela ficção de uma origem comum, assim como o reconhecimento mútuo a partir de hábitos igualmente comuns (costumes, tradições, etc). Não apenas pertencem à comunidade de gaúchos, mas estão identificados em um nível que vai além de semelhanças e comportamento – há a ficção de uma origem comum, uma história que os antecede e de certa maneira os determina. Eles não são exemplos de uma singularidade qualquer, mas compartilham algo como uma essência ficcional. O exemplo, por sua vez, independe de uma proximidade geográfica ou histórica para compor uma comunidade. Assim, sem uma essência comum, pode-se pertencer a uma comunidade a partir de um único traço, que não será a ficção de origem ou identidade comum, mas a própria pertença. Um exemplo, portanto, pouco ou nada demonstrará de outra singularidade que seja exemplo da mesma pertença. Ambos são singularidades quaisquer. Na sequência a construção fica mais clara:

A relação entre comum e singular já não é então pensável como a permanência de uma idêntica essência em cada indivíduo e o próprio problema da individuação arrisca-se a parecer um pseudoproblema. Nada

há mais instrutivo, a este respeito, do que o modo como Espinosa pensa o comum. Todos os corpos, diz ele, têm em comum o fato de exprimirem o atributo divino da extensão. Todavia, o que é comum não pode em nenhum caso constituir a essência de uma coisa singular. Decisiva é, aqui, a ideia de uma comunidade *inessencial*, de uma conformidade que não diz de modo nenhum respeito a uma essência. *O ter-lugar, a comunicação das singularidades no atributo da extensão, não as une na essência, mas dispersa-as na existência.* (Ibidem, p. 22-23)

Os seres-exemplos de Agamben não são uma essência a ser realizada, a sua maneira de ser são eles mesmos tais quais se mostram. É nesse sentido que um exemplo qualquer pode valer por todos: ele é, assim como outra singularidade, a sua maneira de ser. Valer por todos, porém, não significa que ele seja exemplo de outro. É apenas um exemplo de pertença a um conjunto, ou melhor, a uma *classe*.

O ser que não permanece na sua própria condição, enquanto tal, que não se *pressupõe* a si como uma essência escondida, que o acaso ou o destino condenariam depois ao suplício das qualificações, mas que se *expõe* nelas, é sem resíduos o seu *assim* – um tal ser não é acidental nem necessário, mas é, digamos assim, *continuamente gerado pela própria maneira.* (Ibidem, p. 29)

O sujeito lacaniano e o exemplo agambeniano encontram sua primeira semelhança: não existem enquanto essência guardada, mas sim enquanto maneira que se manifesta, como acontecimento. Muito embora o sujeito encontre determinações simbólicas em dizeres que o antecedem, jamais às encontrará – ou construirá, melhor dizendo – a não ser exercendo sua maneira enquanto ser falante, o *falasser (parlêtre)* lacaniano. Há um quê de absolutamente contemporâneo nessa construção: a suavização dos códigos sociais permite ao exemplo uma liberdade em relação à sua história, isto é, um destino indeterminado e a ser construído. E assim Agamben (Ibidem, p. 39) estabelece a passagem da ontologia à ética:

O fato de onde deve partir todo o discurso sobre a ética é o de que o homem não é nem terá de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. É a única razão por que algo como uma ética pode existir: pois é evidente que se o

homem fosse ou tivesse de ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino não existiria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas deveres a realizar.

A contemporaneidade marcada pelo exemplo não ontológico, mas, por isso mesmo ético. Opõe-se a essa leitura a dos psicanalistas que consideram problemática a falta de uma tradição coerciva que limita e circunscreve o sujeito em determinada ordem (fálica, paterna, etc). O mesmo vale aos que veem como desordem a possibilidade técnica de manipulação e alteração da substância biológica, como se nela residisse alguma essência determinante ao sujeito da psicanálise. Delineia-se em Agamben algo como uma ontologia negativa, que o estilo conciso do filósofo exige que abordemos mais uma vez diretamente:

Mas uma maneira emergente é também o lugar da singularidade qualquer, o seu *principium individuationis*. Para o ser, que é a própria maneira, esta não é, na verdade, uma propriedade que o determina e identifique como uma essência, mas antes uma impropriedade; mas o que o torna exemplar é o fato de esta impropriedade ser assumida e apropriada como o seu único ser. O exemplo é apenas o ser de que é exemplo: mas este ser não lhe pertence, é perfeitamente comum. A impropriedade, que expomos como o nosso próprio ser, a maneira, que *usamos*, engendra-nos, é a nossa segunda e mais feliz natureza (Ibidem, p. 30).

Destaca-se a *impropriedade*, a essência ausente, negativa, que faz do exemplo uma singularidade dispersa, desligada, qualquer, ainda que sob o signo de uma pertença a algum traço que lhe é exterior e que reúne sob si outros exemplos de singularidades inessenciais. Ser exemplar e inessencial é sua possibilidade de participação na comunidade. Em outra articulação fundamental do livro, o conceito de singularidade qualquer é finalmente explicitado:

Qualquer é a figura da singularidade pura. A singularidade qualquer não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas tampouco é simplesmente indeterminada; ela é determinada apenas através da sua relação com uma *ideia*, isto é, com a totalidade das suas possibilidades. [...] Aquilo que o qualquer acrescenta à singularidade é apenas um vazio, um limite; o qualquer é uma singularidade mais um espaço vazio, uma singularidade *finita* e, todavia, indeterminável segundo

um conceito. Mas uma singularidade mais um espaço vazio só pode ser uma exterioridade pura, uma pura exposição. *Qualquer é, neste sentido, o acontecimento de um exterior* (Ibidem, p. 53-54).

A exterioridade pura e a exposição como modo de manifestações da existência de uma singularidade sugerem uma aproximação com o mecanismo espetacular de Guy Debord (1967/1992). Afirmando que a falta de sentido da existência individual transformou-se em exibição quotidiana, Agamben (1993, p. 51) compara a vida contemporânea a um filme publicitário “do qual foi apagado qualquer sinal do produto publicitado”. Poderíamos fazer equivaler essa construção de Agamben com a dos psicanalistas que apontam para a prevalência da imagem sobre a palavra na contemporaneidade, de forma que o sujeito determinado pelas leis da linguagem seria convocado antes à exibição narcísica do que a situar-se em relação ao simbólico que o antecede? Mais especificamente, Agamben contribuiria para a afirmação de que são tempos difíceis a uma prática baseada na linguagem, como a psicanálise? Apesar de apontar o caráter de exibição da singularidade qualquer enquanto elemento da comunidade que vem, o filósofo de forma alguma entende tal condição como que se opo a experiência languageira. O “espetáculo é a linguagem” (Ibidem, p. 62) e, por isso, ela possuiria uma possibilidade positiva que pode ser usada contra ele:

Mais ainda do que as necessidades econômicas e o desenvolvimento tecnológico, o que empurra as nações da terra para um único destino comum é a alienação do ser linguístico, o desenraizamento de cada povo da sua morada vital na língua. Mas, por isso mesmo, a época em que vivemos agora é também aquela em que se torna pela primeira vez possível para os homens terem a experiência da sua própria essência linguística – não deste ou daquele conteúdo da linguagem, mas da *própria* linguagem, não desta ou daquela proposição verdadeira, mas do próprio facto de se falar. (Ibidem, p. 64-5)

Tratar-se-ia da quebra de uma hierarquia no uso da linguagem, como quando a escrita alfabética grega permitiu um acesso à linguagem independente da decifração de um sacerdote? O esvaziamento de lugares oraculares talvez contribua para que o contemporâneo segundo Agamben pareça, para outros, um declínio. A sequência do trecho

acima esclarece essas questões:

A política contemporânea é este devastador *experimentum linguae*, que em todo o planeta desarticula e esvazia tradições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades. Só aqueles que conseguirem levá-lo a cabo até ao fim, sem permitir que o que revela fique velado no nada que revela, mas conduzindo a linguagem à própria linguagem [...]. (Ibidem, p. 64-5)

Não “permitir que o que revela fique velado no nada que revela”, eis a possibilidade de que a vacuidade central da linguagem sirva à revelação da singularidade qualquer e seus limites – o próprio vazio, exterioridade íntima – e não ao espetáculo enquanto seu suporte. Já em seu primeiro seminário, Lacan afirma que a fala no tratamento psicanalítico deve servir antes à revelação do que à mediação entre dois lugares (1953-54/1986, p. 61). Em Agamben encontraremos uma tese suficientemente consistente para sustentar que, se a psicanálise opera com o sujeito determinado pela linguagem, a sociedade espetacular contemporânea não lhe será de nenhuma maneira conflitante, mas o contrário. O lugar da psicanálise estará tão assegurado na cultura quanto sempre esteve.

*

Em *O mal-estar na civilização* há um trecho particularmente interessante, onde, ao comentar o sentimento universal de culpa, Freud afirma: “Enquanto a comunidade não assume outra forma que não seja a da família, o conflito está fadado a se expressar no complexo edípiano [...]” (1930[1929]/1996, p. 135). Poderíamos associar o fim do modelo familiar patriarcal com uma suposta mutação cultural contemporânea e, talvez como possível consequência, à queda da suposição de que o complexo de Édipo é universalmente experienciado? Se questionamos esse mito fundamental, quais outras ferramentas teóricas, e de que ordem, adquirem relevância para problematizar a questão? Chamando de “fantasia de neuróticos” a suposição da existência do “Pai ideal”, não castrado e castrador, Lacan afirma que “a verdadeira função do Pai, que é, essencialmente, unir (e não opor) um desejo à Lei” (1960/1998a, p. 839). A questão lançada anteriormente é aqui reformulada: a

afirmação de que a contemporaneidade é especialmente conflitante com a psicanálise não estaria baseada na suposição de que houve um Pai ou uma época passada na qual a psicanálise era mais eficiente, mais adaptada à cultura? Não se trataria de uma dificuldade dos psicanalistas de orientarem sua prática sem a correspondência que certas noções clássicas e consagradas possuíam em um contexto cultural passado? Assoun (1993/2012, p. 248) coloca três questões sobre o problema do mal-estar na contemporaneidade:

1ª O custo se modificou, aumentou ou diminuiu? 2ª A relação entre sofrimento e sublimação se confirmou ou se deslocou? 3ª A neurose continua a ser a operação adequada para “medir” a forma coletiva do mal-estar?

Destaco o terceiro apontamento, sobre a neurose como modelo de compreensão do mal-estar na cultura. Eis o problema realmente importante, de fato, contemporâneo. Se Édipo e a neurose, ao interrogarem a cultura, nada encontram, são eles que devem ser interrogados. É o método que deve estar em questão, não o objeto. A epistemologia de Bachelard, inspirada na física quântica aponta para esse caminho: “[...] a passagem da ordem metodológica para a ordem ontológica ainda é bem obscura e incerta. Mas o sentido da exploração parece-nos inegável: é preciso ir do *método* para o *ser*, na contracorrente do ensino realista” (BACHELARD, 1937/2010, p. 45). O filósofo da ciência também afirma (Ibidem, p. 57) que “a fonte primeira de objetividade não é o objeto, é o método objetivo”. A posição de Bachelard é absolutamente oposta ao positivismo científico que aposta na objetividade do dado, da realidade; ela convoca antes a começar pelo método. Sem a pretensão de equiparar as ferramentas teóricas da psicanálise aos métodos científicos, entendo, entretanto, que essa comparação é fundamental para uma discussão epistemológica da psicanálise. Nos capítulos seguintes veremos que uma compreensão crítica da relação de Lacan com a ciência permitirá a proposta de alternativas que possibilitam a superação dos obstáculos teóricos que impedem uma melhor articulação da teoria psicanalítica com os problemas clínicos contemporâneos.

*

[...] *a psicanálise não triunfará: sobreviverá, ou não.*

(LACAN, 1974/2005, p. 65)

Apresentadas as condições do aparecimento da psicanálise, vimos que sua origem está marcada pelo acolhimento daquilo que a ciência ao mesmo tempo produz e rechaça, a saber, o sujeito do inconsciente. Questionamos, portanto, se a contemporaneidade é especialmente conflitante com a psicanálise ou se a condição de existência desta é justamente essa tensão com o discurso científico do qual é correlata. Ainda que advertidos da impossibilidade de *triunfo* da psicanálise sobre esse discurso que a causa, devemos, entretanto, reconhecer a sua disseminação através das décadas posteriores a Freud e o diálogo que mantém com diversos outros campos de saber, ou seja, a influência que ela mesma exerce sobre a cultura.

A antropologização, considerada por Foucault como “o grande perigo interior do saber” em nossos dias (1966/2007, p. 481) é equiparável à atribuição de sentidos ao homem, tanto através da religião quanto das ciências do homem. Se, para Lacan (1974/2005, p. 66), a psicanálise “faz nitidamente parte desse mal-estar da civilização de que Freud falou”, ela é também um tipo de resposta a esse mal-estar que não “medica” a angústia com remédios ou com “concepções do homem, do que seja o homem” (Ibidem, p. 58); a psicanálise vai no sentido oposto à antropologização criticada por Foucault. Mas Lacan não supõe uma duração indeterminada à presença do psicanalista na cultura; e justamente devido ao sentido religioso, isto é, ao seu triunfo, a “humanidade será curada da psicanálise” (Ibidem, p. 67). Curiosamente, os trabalhos de psicanalistas comentados acima encontram um ponto comum ao identificar a queda do discurso religioso e a ascensão da ciência como alarmantes. Bevidas (2000, p. 8), por exemplo, refuta a ideia de que “o sujeito do desejo cede a vez ao sujeito da ciência”, discordando de que a psicanálise deva ver na ciência “uma verdadeira máquina de objetivação ou um discurso de supressão do sujeito”. O mesmo autor (Ibidem, p. 96) justifica essa visão pela “falta de atualização epistemológica daqueles psicanalistas que se obstinam em parametrar a discussão sobre a cientificidade nos moldes da ciência da natureza do século XIX”.

Ora, o aparecimento da psicanálise depende da ciência. Além do mais, Lacan afirma que a religião promove um preenchimento de sentido justamente no lugar vazio que é condição à existência de uma contraciência como a psicanálise; o sentido religioso triunfará sobre a psicanálise. Então, que sentido há em defender que a psicanálise estaria mais adaptada a um contexto mais religioso e menos científico?

A religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona. [...] Não acho que a psicanálise detenha alguma chave do futuro. Mas terá sido um momento privilegiado durante o qual ter-se-á tido uma medida bem correta do que chamo em meu discurso de “falasser”. O falasser é uma forma de exprimir o inconsciente. (Lacan, 1974/2005, p. 72)

Criticar a hipótese de que a psicanálise se encontra em tempos especialmente difíceis – considerando seu acolhimento na cultura desde sempre antinômico –, não é incompatível com a previsão lacaniana de que a psicanálise não triunfará. Todavia, quanto mais eternizados forem seus conceitos fundamentais, mais datada e menos contemporânea ela será.

1.3. A invenção moderna da cultura

Em *Ensaio sobre o conceito de cultura* (1975/1999, p. 90), trabalho que compõe um momento mais acadêmico e menos popular da obra do autor, Bauman afirma que o “uso do termo 'cultura' está tão profundamente arraigado na camada comum pré-científica da mentalidade ocidental que todo mundo o conhece bem, embora por vezes de forma irrefletida, a partir de sua própria experiência cotidiana”. Se a falta de reflexão crítica conduz a um conhecimento da cultura a partir da “experiência cotidiana”, será questionado neste capítulo a maneira como os trabalhos acima comentados constroem suas noções de cultura e quais são as consequências dessa construção.

Nos trabalhos sociais de Freud há um conceito de *Kultur* bastante reconhecido enquanto tal pelos pós-freudianos e a comunidade científica interessada em geral. Veremos como alguns autores situam historicamente abordagens modernas da noção de cultura,

como a de Freud, tomando a cultura antes um conceito do que objeto dado e observável.

A ideia de cultura foi uma invenção história instigada pelo impulso de assimilar, do ponto de vista intelectual, uma experiência inegavelmente histórica. E, no entanto, a ideia em si não poderia apreender essa experiência de outra maneira senão em termos supra-históricos, da condição humana como tal (BAUMAN, 1975/1999, p. 19).

A ciência moderna, situada historicamente, teria pretendido uma teoria não-histórica, algo como uma apreensão da condição propriamente humana. Segundo Assoun (1993/2012, p. 17), o próprio conceito freudiano seria um exemplo dessa tentativa de teorização não-histórica, afinal, “a ‘renúncia pulsional’ (*Triebverzicht*) se vê doravante reconhecida como constante ‘estrutural’ da *Kultur*” (discutiremos em capítulos seguintes se a mesma pretensão não-histórica seria comum a Lacan). A partir daí podemos compreender a razão pela qual a popularização do uso do termo “cultura” suprime o seu caráter de conceito historicamente situado. A desconsideração pelo seu contexto de origem fomenta um uso ingênuo do termo. Assim, o que se considera de maneira irrefletida como algo dado e de acesso comum acaba por torna-se uma construção baseada na experiência individual que se crê partilhada. Sabemos, afinal, se estamos falando da mesma coisa quando falamos de cultura? Sobre o quê construímos essa noção? Entende-se aqui que a tomada da cultura como objeto dado elide o seu caráter histórico do conceito e cria um obstáculo à crítica psicanalítica da cultura. Ao comentar a questão do mal-estar em Freud, Bauman (1998, p. 7) conclui:

Sabemos, agora, que era a história da *modernidade* que o livro contava, ainda que seu autor preferisse falar de *Kultur* ou civilização. Só a sociedade moderna pensou em si mesma como uma atividade da “cultura” ou da “civilização” e agiu sobre esse autoconhecimento com os resultados que Freud passou a estudar; a expressão “civilização moderna” é, por essa razão, um pleonasmo.

Denys Cuche reforça essa posição ao percorrer o contexto da gênese do conceito de cultura. Diz o autor (CUCHE, 2002, p. 12) que “as ciências sociais, apesar de seu desejo de

autonomia epistemológica, nunca foram completamente independentes dos contextos intelectuais e linguísticos em que elaboram seus esquemas teóricos e conceituais”. Ou seja, nenhuma teoria sobre a cultura poderia superar seu contexto intelectual e linguístico e impor-se como supra-histórica. Alguma outra teoria qualquer poderia? Em vez de, por exemplo, utilizar a teoria freudiana do mal-estar na cultura como fundamento da compreensão da contemporaneidade, não seria mais profícuo o reconhecimento de que tal teoria teve de dar contas de problemas que, ao menos em parte, deixaram de sê-lo? Cuche assim prossegue (Ibidem, p. 12): “Esta é a razão pela qual o exame do conceito científico de cultura implica o estudo de sua evolução histórica, diretamente ligada à gênese social da ideia moderna de cultura”. Propondo uma reconstituição do momento histórico quando surgiu a noção de cultura na busca de compreender a razão de tal aparecimento, mais uma vez Cuche (Ibidem, p. 21) escreve:

No século XVIII, “cultura” é sempre empregada no singular, o que reflete o universalismo e o humanismo dos filósofos: a cultura é própria do Homem (com maiúscula), além de toda distinção de povos ou de classes. “Cultura” se inscreve então plenamente na ideologia do Iluminismo: a palavra é associada às idéias de progresso, de evolução, de educação, de razão que estão no centro do pensamento da época. [...] O progresso nasce da instrução, isto é, da cultura, cada vez mais abrangente.

Será através do surgimento da ciência moderna, e da conseqüente queda da religião como principal meio de racionalização dos fenômenos, que o autor justificará a correlação entre surgimento das noções de cultura e civilização com o momento histórico desse surgimento:

O uso de “cultura” e de “civilização” no século XVIII marca então o aparecimento de uma nova concepção dessacralizada da história. A filosofia (da história) se liberta da teologia (da história). As idéias otimistas de progresso, inscritas nas noções de “cultura” e “civilização” podem ser consideradas como uma forma de sucedâneo de esperança religiosa (Ibidem, p. 23).

Ainda sobre a cultura enquanto questão moderna, Bauman (1975/1999, p. 12) entende que na segunda metade do século XVII a noção de cultura surge para distinguir o humano da natureza. Se do lado da natureza encontravam-se leis imutáveis, do lado da cultura estavam as realizações humanas. Todavia, no século XIX teria havido algo como uma naturalização da cultura, de modo que o homem se reconhecia não apenas assujeitado às leis da natureza, mas, paradoxalmente, também àquelas que ele mesmo havia construído. Surge então a possibilidade de reconhecer, no âmbito cultural, ordens tão imutáveis quanto aquelas da natureza, muito embora criadas pelo próprio homem. Como teria sido possível, interroga Milner (2008, p. 79), “que os homens tenham constituído, pelas relações que estabelecem entre eles e aos lugares mesmos onde eles escapam à natureza, regras que lhes parecessem tão necessárias e incontornáveis quanto as leis da natureza?”. A partir do reconhecimento de uma ordem imutável e indiferente às preferências humanas, alguns homens passaram a crer na providência divina. Outros atribuíram essa ordem a uma instância material e interna às próprias coisas (Ibidem, p. 283). Seja a ordem das coisas hierarquicamente construída, seja ela contingente ou ainda ao acaso, isso só faz estabelecer uma oposição fundamental:

[...] de uma parte, aquilo que não depende da vontade dos homens, mas da natureza; de outra parte, isso que depende da vontade dos homens, a qual é considerada infinitamente variável segundo os tempos e os lugares (Ibidem, p. 284).

A questão sobre a causa última da ordem no âmbito da cultura, entretanto, não encontrará resposta. Essa pergunta só fará revelar algo do homem moderno. Para Bauman (1975/1999, p. 29), a questão não é se houve ou não cultura propriamente estruturada, ordenada como um sistema, mas sim que “a possibilidade (e a probabilidade) de perceber os fenômenos culturais como constituindo uma totalidade coesa e fechada em si mesma [...] foi uma contingência histórica”. Em *A invenção da cultura* (1975/2010), o antropólogo Roy Wagner traz contribuições significativas ao debate. Como o próprio título do livro anuncia, o autor trata a cultura como a *invenção* realizada pelo antropólogo enquanto ele estuda alguma organização social que tenta objetivar. Assim sendo, a “relação – por consistir em

seus próprios atos e experiências – é mais ‘real’ do que as coisas que ela ‘relaciona’” (Ibidem, p. 30). Para Wagner, seria mais real o estudo do pesquisador com certa coletividade do que esta própria enquanto uma “cultura”. Além de inventar a cultura que estuda, o pesquisador acaba tornando “visível” a sua própria. É pelo contraste com aquele objeto tornado apreensível pela invenção que o antropólogo deixaria de ver o seu próprio contexto como autoevidente e poderia assim supô-lo também como uma cultura (Ibidem, p. 31). Como lembra Cuche (2002, p. 17), “a questão da cultura é um problema da, digamos, cultura ocidental moderna e as sociedades estudadas pelos etnólogos sequer possuem tal noção ou interesse pelo objeto”. Desse ponto de vista teria sido o interesse por outras organizações sociais e a sua invenção enquanto culturas que, num segundo momento, teria permitido o olhar do primeiro interessado – o próprio homem ocidental – sobre si mesmo como também participante de uma cultura. Sigamos a reflexão de Wagner (1975/2010, p. 64-5):

De fato, tais “funções”, “fatos sociais” e “estruturas lógicas da mente” são tão pouco críveis em nossas experiências *in loco* com os nativos que forçosamente somos levados a considerar que as “razões” e os “propósitos” teoricamente aduzidos são propriedades universais subliminares, subscientes ou implícitos. O resultado foi uma sobrecarga do conceito generalizado de cultura, abarrotado com tantas lógicas explanatórias, níveis e sistemas de sobredeterminações heurísticas a ponto de fazê-lo surgir como a própria metáfora da ordem. [...] Na busca por análogos de nossas ordens lógica, legal, política e econômica entre os povos tribais, apoderamo-nos de toda sorte de uso convencional, simbólico e idiomático para transformá-los em “estrutura”. [...] Uma abordagem que vê o gado pago pela noiva em povos africanos – virtualmente uma matriz de metáforas sociais – como “propriedade” econômica, ou que interpreta os sistemas de casamento de aborígenes australianos como engenhosos programas de computador ou como vertiginosas permutações do tabu do incesto, é uma abordagem que efetivamente operou uma vivissecção dos significados nativos na tentativa de entendê-los. O estudo desses modos de conceitualização exóticos realmente equivale a uma ressimbolização deles, transformando seus símbolos nos nossos, e é por isso que eles aparecem tão frequentemente sob uma forma reduzida ou literalizada.

O antropólogo realça o caráter de ordem que a interpretação científica busca atribuir às culturas que estuda e, por fim, inventa. Trata-se de uma transposição dos fenômenos observados à linguagem praticada pelo observador, de maneira que se pode mesmo questionar a legitimidade dos dados obtidos após a “vivição dos significados nativos na tentativa de entendê-los”. Além da crítica ao estruturalismo, o autor questiona o alcance de uma teoria universalista que busque entender diversas culturas sob o risco de reduzir suas diferenças ou até mesmo eliminar, em busca de uma síntese, os fenômenos que não se “adaptam” à teoria, que não correspondam à ordem. Nesse caso, o custo da manutenção da teoria seria a eliminação dos dados discrepantes. Sobre esse caráter de ordem atribuído à cultura, Bauman (1975/1999, p. 19) comenta:

Uma sequência temporal será 'ordenada', e não aleatória, à medida em que nem tudo possa acontecer. 'Construir a ordem' significa, em outras palavras, manipular as probabilidades dos eventos. Se o que se deve ordenar é um conjunto de seres humanos, a tarefa consiste em incrementar a possibilidade de certos padrões de comportamento, ao mesmo tempo que se restringe, ou se elimina totalmente, a possibilidade de outros tipos de conduta.

O autor ainda lembra que, na antropologia ortodoxa, cultura “queria dizer regularidade e padrão – com a liberdade classificada sob a rubrica de 'desvio' e 'rompimento da norma’” (Ibidem, p. 23). Reconhecemos aí a tentativa de ordenação que marca a invenção de todas as culturas, que se enraíza na própria história do conceito. A invenção da cultura é, portanto, correlata da descoberta de que o destino da ordem não está nas mãos dos deuses, mas na dos homens (Ibidem, p. 28). A questão e a invenção da cultura acabam, por fim, dizendo mais do homem moderno e seus problemas do que descobrindo *uma* ordem subjacente a toda experiência humana e independente das teorias, muito embora dessa busca tenham surgido pensamentos inéditos que modificaram profundamente as ciências humanas (Freud e Lévi-Strauss, por exemplo).

Pesquisar a cultura requer uma reflexão sobre método, não apenas a assunção de um objeto observável dado. É a posição de Bachelard (1937/2010) já apresentada anteriormente: a objetividade de um conhecimento não depende da realidade do objeto, mas

do próprio método. É do estabelecimento do método que toda produção de conhecimento científico deve partir, não da substância independente do observador. Eis, portanto, a lacuna fundamental a ser aberta: a distinção entre a cultura na qual sentimos que vivemos e conhecemos (objeto) e a cultura enquanto abstração teórica que busca reconhecer ordens básicas (método).

*

O que leva, então, os psicanalistas a constatarem que há uma descontinuidade entre a contemporaneidade e uma época anterior? Segundo Lebrun (2004, p. 17), o psicanalista “fala a partir de seus encontros cotidianos com pacientes” e “a clínica cotidiana do psicanalista o leva a dever constatar as devastações acarretadas por todo rodeio para com o reconhecimento do terceiro” (Ibidem, p. 132). Lebrun ainda afirma que “numerosos clínicos estimam encontrar cada vez mais estados-limites” (Ibidem, p. 143). O psicanalista escuta a cultura, portanto, a partir de seu consultório, onde constata a “eclosão de uma nova clínica” que é correlata “desse novo dispositivo social” (Ibidem, p. 166). De fato, é a via explorada por Freud: a compreensão da cultura a partir dos seus pacientes neuróticos e vice-versa; a literatura (Shakespeare, Dostoiévski, Sófocles, etc) como interrogante da clínica, as formações do inconsciente e o fantasiar como contínuos à criação artística. Uma análise (pseudo) quantitativa, como a que Lebrun apresenta (“numerosos clínicos estimam encontrar cada vez mais...”), deve ser considerada um método válido para as conclusões que apresenta? Se a psicanálise deve chegar às suas conclusões a partir de uma amostra suficientemente numerosa e consistente de casos clínicos para então afirmar a mutação cultural, sua empreitada está muito aquém do necessário para constatar essa mutação. A observação dos mesmos complexos e fantasias em vários dos pacientes de Freud fomentaram a teorização necessária para supor que os casos seguintes – tanto os dele, Freud, quanto os dos demais psicanalistas – também apresentariam os mesmos complexos e fantasias já teorizados como fundamentais. Assim a teoria já permitia antecipar a compreensão e a interpretação de um caso qualquer a partir do complexo de Édipo, a inveja do pênis, etc. Trata-se da fundação de uma prática que se sustenta em uma teoria sempre

sujeita à revisão. A preocupação com a universalidade dessa teoria, porém, parece maior entre os pós-freudianos e antropólogos do que no próprio fundador da psicanálise, conforme a polêmica entre Jones e Malinowski o demonstra. Assoun (1993/2012, p. 116-7) apresenta essa polêmica, ou melhor, questão epistemológica:

Vê-se como o problema é formulado da maneira mais direta e de algum modo a mais (falsamente?) concreta: Freud sustentaria que “há” um complexo de Édipo, que pode ser atestado na “cultura” que ele observa (“civilizada” de tipo ocidental, a da “neurose comum”, em suma): é possível a um “etnólogo” atestar igualmente sua *existência* nas “sociedades primitivas” que ele examina. [...] Trata-se ao mesmo tempo de verificar a “aplicação da teoria psicanalítica” de maneira pragmática: ela também “funciona” nessas outras cenas culturais?

Os grifos de Assoun em “há” e “existência” já apontam para o cerne do problema: se *há* complexo de Édipo, qual é o caráter dessa *existência*? Seria a mesma existência atribuída ao objeto e criticada por Bachelard? Segundo Micela, em *Antropologia e psicanálise* (1982), tanto Rohéim quanto Malinowski, por volta dos anos 20 do século XX, buscaram comprovar empiricamente a existência de Édipo. O primeiro “dirigiu-se à Oceania a fim de comprovar a veracidade da teoria freudiana sobre o parricídio originário e sobre a horda primitiva enquanto umbrais do processo de humanização” para, por fim, concluir que a vítima do banquete totêmico teria sido a mãe (MICELA, 1982, p. 19). Rohéim, em oposição a Malinowski, defendia a *existência* do complexo de Édipo inclusive em sociedades matrilineares (Ibidem, p. 20). O que Malinowski constata, por sua vez,

[...] depois da comparação entre a ordem sócio-familiar das ilhas Trobriand, de descendência matrilinear, e aquela patrilinear dos países anglo-saxões, é que o complexo de Édipo – tal como teorizado pela psicanálise – não *existe* em todas as sociedades (Ibidem, p. 29, meu grifo).

Assoun, ao comentar o mesmo episódio histórico, destaca a conclusão de Malinowski: o complexo de Édipo naquelas regiões não existe, “pelo menos sob a forma paradigmática supostamente postulada pela psicanálise” (1993/2012, p. 117). A conclusão

de Malinowski é que há um complexo constante em todas raças e povos, fazendo tal variação depender da constituição de cada família (MICELA, 1982, p. 30). Jones, por sua vez, refuta Malinowski e afirma que isso o que o antropólogo descobre são apenas variantes do mesmo complexo, colocando ênfase na relação avuncular da sociedade trobriandesa, ou seja, *haveria Édipo* (ASSOUN, 1993/2012, p. 118).

O diálogo com a etnologia e a pergunta por culturas não-europeias conduziram ainda Marie-Cécile e Edmond Ortigues a procurar na África o complexo de Édipo, em pesquisa ocorrida entre 1962 e 1966 e publicada em *Édipo africano* (1966/1989). Mais do que as conclusões às quais chegaram, interessa-nos aqui reconhecer a maneira como elas foram produzidas. Tendo um quadro nosográfico psicanalítico em mente, os autores afirmam: “*vemos* que as neuroses obsessivas são extremamente raras no meio tradicional africano [...]. Este dado podia ser relacionado com o fato de que as defesas do tipo anal são pouco elaboradas na África [...].” (Ibidem, p. 274, meu grifo). A existência do Édipo, das defesas do tipo anal e da ocorrência de neuroses obsessivas parecem ser, para os autores, passíveis de constatação a partir da observação. “Em contrapartida, as perturbações profundas, como a esquizofrenia, *existem* na África tanto quanto na Europa [...]. São estas as conclusões gerais que podemos tirar da *observação clínica*” (Ibidem, p. 274, meus grifos). A clínica psicanalítica parece praticada como método para testar uma teoria, sem nenhuma reflexão acerca da influência exercida pelas hipóteses teóricas prévias dos investigadores psicanalistas e a maneira como elas poderiam estar relacionadas aos resultados encontrados pela “observação clínica”.

Que tipo de existência dos conceitos é essa que pode ser observada? Buscaremos aqui uma compreensão do estatuto das ferramentas teóricas de Lacan, não a especificidade da metapsicologia freudiana, já suficientemente estudada. A discussão acima serve apenas para demonstrar o quão comparáveis são as pesquisas de décadas passadas em culturas não ocidentais com os trabalhos que abordam a contemporaneidade. Se os antropólogos e psicanalistas pesquisaram a extensão geográfica da existência do complexo de Édipo, os psicanalistas atuais se interessam pela extensão histórica da eficácia da clínica psicanalítica tradicional, constatando uma suposta insuficiência na cultura. Sobre a insuficiência da teoria empregada para abordar essas questões, entretanto, parece haver pouca ou nenhuma

produção.

Se se deve considerar um erro a maneira empírica como Malinowski, Ortigues ou Rohéim testaram a existência do complexo de Édipo (curiosamente, chegando a conclusões diferentes), certamente esse erro é fomentado pela própria ideia freudiana de que o estudo dos povos mais “primitivos” traria contribuições à sua teoria, no sentido de que as condições mais fundamentais da cultura estariam ali presentes e mais acessíveis. Assoun, porém, apresenta as reações indiretas e mesmo irônicas de Freud perante esse debate, buscando defender que este não apostava na comprovação empírica do Édipo. Relata Assoun (1993/2012, p. 119), por exemplo, que diante de Rohéim, quando este lhe avisava que Malinowski chegara à conclusão de que os melanésios não conheciam as perversões ou o erotismo anal, Freud teria dito: “O quê! Essas pessoas então não têm ânus!”. Tratar-se-ia de uma ironia freudiana perante a incompreensão do antropólogo que promove um rebaixamento anatômico da teoria pulsional. Em outro momento, enquanto discutiam a teoria do parricídio primitivo, Freud teria dito a Kardiner: “Ah! Não leve a sério demais. Foi uma coisa que sonhei num domingo de chuva” (Ibidem, p. 123). Os que levaram a “sério demais” ou mesmo buscaram comprovações materiais metapsicologia freudiana, se estavam enganados, não o estariam devido à própria pena de Freud?

[...] o complexo de Édipo pode haver tido estádios de desenvolvimento, e o estudo da pré-história pode habilitar-nos a rastreá-los. A investigação sugere que a vida da família humana assumia, naqueles tempos remotos, uma forma muito diferente da que conhecemos hoje. E essa ideia é apoiada por descobertas fundamentadas em observações de raças primitivas contemporâneas. Se o material pré-histórico e etnológico sobre esse assunto é trabalhado psicanaliticamente, chegamos a um resultado inesperadamente preciso, a saber, o de que Deus Pai já uma vez caminhou sobre a terra em forma corporal e exerceu a sua soberania como chefe tribal da horda humana primeva, até que os seus filhos se uniram para matá-lo. (FREUD, 1919/1996, p. 281-2)

Segundo Micela (1982, p. 36), também Lévi-Strauss teria criticado Malinowski, afirmando ser um “erro” a observação direta dos termos do parentesco, pois a estrutura é o sistema abstraído para além dos dados observáveis; uma crítica, evidentemente, direcionada ao método. Assim sendo, a existência do complexo de Édipo freudiano não se pretende

comprovável quantitativamente, isto é, testada caso a caso. É muito antes uma hipótese teórica que orienta uma prática do que uma afirmação popperianamente falsificável. E se o psicanalista contemporâneo, condicionado a encontrar Édipo em todos seus casos, ao não encontrá-lo, apressa-se em constatar que uma nova (des)organização cultural se apresenta? O argumento quantitativo de que há um número crescente de casos (Quantos? Quais?) é inconsistente. Não estaria ele fazendo uma leitura universalista e ingênua da teoria freudiana e tomando um conjunto de pacientes como uma amostra quantitativa, como que seguindo um ideal positivista, tal qual Malinowski e seus dados observáveis? A clínica psicanalítica não pode ser equiparada com uma coleta de dados. Mas então como utilizar a clínica como método de diálogo com a cultura?

Sustento, portanto, que a análise psicanalítica da cultura contemporânea, por basear-se num argumento comum, apresenta um problema epistemológico. Defende-se nesta tese que isso se deve à *observação* que o psicanalista faz da cultura, construindo um discurso nostálgico e alarmante e negativizando a contemporaneidade em comparação com um passado idealizado. Se Wagner, Bauman e Cuche estão corretos, mesmo que seja a partir da escuta clínica, uma cultura não deve ser *observada*, mas *inventada*, o que não se dá sem a teorização fantasiosa, a imaginação criativa. O objeto observado implica uma posição individual, necessariamente influenciada pela subjetividade e preconceitos do observador e sua experiência própria. Não que tal subjetividade possa ser eliminada, mas ingênuo será aquele que acredita na pureza de seu objeto na ausência do observador, que chega a tribos buscando constatar a existência de conceitos como se ele mesmo não os tivesse trazido consigo. A invenção da cultura contemporânea apenas a partir dos termos consagrados à análise de um contexto anterior, essa vivissecção, como diz Wagner, produzirá uma compreensão do presente delimitada por noções oriundas de um contexto histórico-científico específico e só poderá constatar uma negatividade.

Segundo Bachelard (1937/2010, p. 19), “o mais real é o mais retificado”, de modo que “não existe conhecimento primitivo que seja realista”. Novamente vemos o filósofo da ciência afastar a possibilidade de que se produza um conhecimento “real” partindo da – crença na – realidade. O mais real será, portanto, o mais retificado, pois “a realidade máxima está no término do conhecimento e não na origem do conhecimento” (Idem, p. 19).

Mais do que estabelecer uma maneira de conhecer na ciência moderna, mais especificamente na física quântica do início do século XX, Bachelard acusa a inconsistência na produção de qualquer conhecimento que parta da realidade “pura”, isto é, não retificada e determinada por um método. Só haveria um “elemento do real quanto ele realiza um caso de localização”, pois “menos que um objeto, é apenas uma experiência” (p. 26), de modo que um dado é sempre solidário de um evento. Mesmo antes de abordar mais profundamente a relação de Lacan com a ciência, o que problematizaria o uso direto de uma epistemologia científica para fundamentar uma discussão no âmbito da psicanálise, proponho que essas teses de Bachelard são apropriadas à construção de uma crítica aos psicanalistas que buscam “conhecer” a cultura ou os sofrimentos contemporâneos a partir deles mesmos, desconsiderando a própria maneira como o seu método participa da construção desse conhecimento.

Quanto às estruturas clínicas, seriam elas constatáveis enquanto três ou mais a partir da diversidade dos pacientes submetidos à psicanálise? Foram elas construídas a partir da experiência clínica ou antecipadas pelo *Phantasieren* – ou talvez cálculo – teórico? Que relação a estrutura lacaniana – o que abrange a topologia, matemas, esquemas e outros – mantém com a clínica? Proponho, inspirado pela direção apontada por Bachelard, que a discussão do sentido do uso lacaniano da estrutura é fundamental para responder essas perguntas.

Se devemos discutir a noção de estrutura tomando como ponto de tensão sua relação com movimentos culturais, ou seja, uma teoria supostamente não-histórica com uma teoria histórica, será preciso antes elucidar o conceito frequentemente utilizado para estabelecer uma continuidade entre o sujeito e a cultura. Para tanto, o emprego do conceito *Nome-do-Pai*, conotado como elemento organizador da cultura e do sujeito, será submetido à crítica à luz do conceito bachelardiano de obstáculo epistemológico.

2. Pai: obstáculo epistemológico

Segundo Bachelard (1938/1996, p. 19), um obstáculo epistemológico é o que “se incrusta no conhecimento não questionado”, de modo que “hábitos intelectuais que foram úteis e sadios podem, com o tempo, entravar a pesquisa”. O filósofo da ciência, ao pensar as condições que permitem ou impedem a produção de conhecimento científico, ainda afirma que “o ato de conhecer dá-se *contra* um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização” (Ibidem, p. 17). O autor utiliza inúmeros exemplos da história do pensamento científico, propondo seu advento a partir da desconstrução do uso metafórico das imagens utilizadas na antiguidade para explicar os mais diversos problemas e fenômenos. Assim, “o espírito científico deve lutar sempre contra as imagens, contra as analogias, contra as metáforas” (Ibidem, p. 48). O autor convoca à crítica do conhecimento mal estabelecido que se coloca como imagem explicativa e fundamento de algum problema e que, por razões de imobilidade e resistência do “espírito” em abrir mão daquilo que conheceu facilmente como verdadeiro, permanece inserido como obstáculo ao conhecimento:

As rotinas, essas, são incorrigíveis e as ideias gerais são suficientemente fluídas para que se encontre sempre um meio de as verificar. As ideias gerais são razões de imobilidade. Por isso, passam por fundamentais. (BACHELARD, 1971/2006, p. 152)

Vejamos um exemplo do poder de atração que as ideias fundamentais exercem sobre os dados novos, a ponto mesmo de absorvê-los. Respondendo à Malinowski, que afirma que em certa sociedade matrilinear não há Édipo, afinal, o desejo é de casar-se com a irmã e de matar o tio materno, os autores de *Édipo Africano* (ORTIGUES; ORTIGUES, 1966/1989, p. 282) afirmam:

Malinowski simplesmente confundiu a moral do adolescente prestes a se casar, com o amoralismo problemático do lactente no momento em que,

por exemplo, é desmamado do seio materno. O incesto materno do qual fala metaforicamente a psicanálise é algo muito mais elementar do que a diversidade das instituições familiares. [...] *O complexo de Édipo é o problema da sexualidade infantil e, em todas as sociedades, não é outra coisa do que isto. Em todo lugar o problema é o mesmo, qualquer que seja a maneira de resolvê-lo.* (meus grifos)

À refutação das propostas de Malinowski logo segue a reafirmação do Édipo e de sua universalidade. Os autores vão mais longe e concluem que o “que distingue o homem do animal é que a referência ao pai se inscreve de uma maneira estável na linguagem e nas instituições [...]” (Ibidem, p. 13). Apesar de uma série de considerações acerca da especificidade dos pacientes africanos, é como se mesmo essas diferenças só pudessem reafirmar ainda mais o caráter fundamental e subjacente do complexo de Édipo em sua referência ao pai. Dentro desse raciocínio, o mesmo se daria em qualquer análise de qualquer época: toda demanda nada mais seria do que pano de fundo para o mesmo complexo já conhecido. Se assim fosse, a razão de qualquer pesquisa psicanalítica estaria perdida, afinal, não haveria diferença ou novidade capaz de fazer outra coisa senão reforçar os fundamentos consagrados.

Podemos facilmente encontrar questões trabalhadas psicanalíticas que acabam por tomar a noção de pai como explicação última. Um exemplo é Assoun (1993/2012, p. 165), fiel à hipótese freudiana da origem do Direito quando afirma que a “norma jurídica [...] supõe uma ‘reconciliação com o pai’ que permite, além de sua morte, tanto quanto *por* sua morte, um ‘contrato’ com o Pai morto – e por essa via com a ‘lei’”. Em sua leitura da teoria da cultura freudiana, o psicanalista enfatiza o parricídio original e considera que outras problemáticas não passam de “pano de fundo”:

Crença na “sociedade”, na “cultura”, na “multidão”, no “direito”, na “norma”. A psicanálise, por sua vez, problematiza essas entidades – não devido a algum relativismo cético, mas lembrando que tudo isso “faz pano de fundo” para a relação com a proibição, simbolizada pelo Assassinato do Pai. (Ibidem, p. 246)

Em *O tempo e o cão*, Kehl (2009, p. 280), por sua vez, aponta o nascimento da

psicanálise como tributário do relativo enfraquecimento do poder patriarcal nos países do Ocidente na era moderna, afirmando “que a atual crise do sujeito da psicanálise – o que não significa seu desaparecimento – tem relação com a inconsistência das formações imaginárias que sustentam o lugar simbólico do pai como representante da Lei”. Se as formações que devem sustentar o pai na cultura estão inconsistentes, o sujeito da psicanálise estaria enfrentando uma crise. Se há crise do sujeito da psicanálise, é em relação ao pai (ausente, presente demais, carente, etc), portanto, que sua causa será encontrada, entende a autora.

Lebrun defende que “*assistimos* à deslegitimação progressiva da autoridade paterna” (2004, p. 109, grifo meu). Baseado no que parece uma equiparação do pai real ao pai simbólico, o psicanalista faz um salto surpreendente:

[...] é do declínio do pai simbólico que se trata, isso terá como consequência tornar mais difícil a intervenção do pai real; e não é isso que constatamos nas paternidades plurais, nas recomposições familiares, nas uniões livres, ou, ainda, nas famílias desenraizadas? (Ibidem, p. 49)

O que o psicanalista *assiste* – “paternidades plurais, nas recomposições familiares, nas uniões livres, ou, ainda, nas famílias desenraizadas” – o faz constatar o “declínio do pai simbólico”. A conclusão é que a intervenção do pai “real”, assim como qualquer outro que queira autorizar seu enunciado a partir de *onde* e não do *quê* enuncia, estará comprometida. O pai real de Lebrun, entenda-se, é o “ser vivo de carne e osso” (Ibidem, p. 42), que deve intervir em “carne e osso para atualizar concretamente essa terceiridade” (Ibidem, p. 41), pois “a função do Pai simbólico não é suficiente em si, sua *encarnação* deve ser tornada possível [...]” (Ibidem, p. 162, grifo meu). É com a fluidez da qual Bachelard propõe que se desconfie que Lebrun utiliza uma consagrada compreensão da sociedade moderna, a saber, a queda das tradições patriarcais, para atribuir ao pai real – não o real lacaniano, mas o biológico, de carne e osso – a função de instaurador da lei do pai simbólico. Ora, por que não aproveitar as facilidades que a homonímia permite e propor os mais diversos usos metafóricos de “pai” para manter toda análise centrada nesse termo? Eis o advento do pai

enquanto imagem conceitual que vira obstáculo epistemológico ao produzir imobilidade no pensamento por manter como fundamental uma noção suficientemente fluída, usada metaforicamente sempre que preciso para ser verificada e adaptada à necessidade do espírito que busca reafirmá-la.

Contribuindo para esta discussão, analisemos mais uma vez o texto de Melman (2002 p. 27-8, meu grifo):

[...] a teoria freudiana coloca a culpa no pai. Nossa infelicidade sexual é o que nós devemos ao pai. E temos o direito de pensar que o descrédito atual da figura paterna não é estranho à difusão do freudismo, *vemos* o resultado disso na clínica. (grifo meu)

O pai da teoria freudiana, entenda-se o pai da horda primeva, ou seja, um conceito, é a “figura paterna” cujo descrédito se poderia *ver* na clínica. Novamente, o conceito tornado fluído o suficiente para tomar forma de objeto observável vira um obstáculo epistemológico, uma imagem em torno da qual qualquer problema pode ser explicado. Fundamental ressaltar que a clínica parece tomada pelo autor como um dispositivo de observação, como se a prática psicanalítica não fosse sustentada por hipóteses teóricas. Uma citação de Lacan (1972, p. 3) justifica o destaque dado nesta tese aos diversos significantes escópicos (“vemos”, “observamos”, etc) das citações comentadas até agora: “isso que imaginamos ser visto, ser intuitivo, é evidentemente ligado a alguma coisa que é o fato de quem nós temos olhos e que o olhar é verdadeiramente uma paixão do homem”⁶. Ora, a clínica psicanalítica implica uma posição subjetiva e uma bagagem teórica a partir do qual se opera, de modo que o psicanalista não *observa* objetivamente. Lembrando Bachelard (1938/1996, p. 18), “Para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído”. Uma vez colocada a pergunta pelo pai, é preciso reconhecer que é daí que se parte, de uma clínica direcionada, interessada, que constrói um problema para o qual, porém, desde sempre se teve resposta. Partir da pergunta

pelo pai já é afirmação de que há ou houve pai, é manter a questão desde seu princípio fechada e em torno da mesma imagem, imóvel e razão da imobilidade das ideias a ela referidas. Em outras passagens, Melman reforça esse uso (2002, p. 79, meu grifo):

[...] hoje podemos *assistir* a um declínio do Nome-do-Pai, quer dizer, desse nome próprio, que é aquele do ancestral fundador de nossa linhagem, que pode tornar-se, de uma maneira mais abstrata, o nome de todos os pais em potencial [...].

Aqui o conceito lacaniano é apropriado de maneira a produzir sua equiparação com o “ancestral fundador”, mais uma vez o pai da horda freudiano. Trata-se da redução de um conceito novo àquilo que já é conhecido e estabelecido, mas tornado fluído o suficiente para absorver e, por fim, anular o novo. Em outro momento, em acordo com os autores que entendem a economia liberal como produtora de um novo tipo de subjetividade – mas poderíamos dizer *estrutura* clínica? –, o psicanalista Melman afirma que, devido ao “descrédito” do Nome-do-Pai, “o pai não é mais necessário para assegurar a reprodução. Tudo o que é necessário hoje é um óvulo” e, por isso, “vamos conseguir dispensar o espermatozoide. O tecido paterno nem mais será indispensável para poder produzir filhos” (2002, p. 79-80). Se o Pai tem como função instaurar um gozo de ordem fálica, limitado, as consequências de seu declínio teriam resultados inclusive nas tecnologias da reprodução e seu desconhecimento de qualquer tipo de ordem ou limite. É pelo raciocínio que propõe que houve Pai, houve ordem, que hoje *nada mais é como antigamente*, que idealiza o passado e negativiza o presente, que constatamos que aí está um discurso nostálgico. Devido ao nosso apetite de compreender, uma nostalgia de absoluto, diria Camus (1942, p. 57). Assim, o pai acaba se tornando um obstáculo epistemológico: uma teoria – que pertence a um contexto e nele serve para resolver certos problemas –, quando utilizada para novos problemas, correrá o risco de esconder sua insuficiência atribuindo ao seu novo objeto características negativas. A contemporaneidade, portanto, além tomada como dado direto e observável, se compreendida apenas a partir da problemática do pai, só poderá produzir a idealização do passado. É pela pergunta e pelo método que se deve começar, não

⁶ Todas as traduções de *Du discours psychanalytique* (LACAN, 1972) são minhas.

pelo facilmente acessível.

Percorramos agora a análise que Lacan faz de Joyce em *O sinthoma* (1975-76). Não seria um uso metafórico da noção de pai em psicanálise reconhecer o pai da biografia de Joyce como carente e, por isso, concluir estar foracluído o Nome-do-Pai?

Por não participar do conjunto de conceitos freudianos que fundam a psicanálise, o Nome-do-Pai pode ser considerado conceito novo e, portanto, irreduzível às noções freudianas. Todavia, a escolha de Lacan por Nome-do-Pai tem consequências, pois a homonímia fomenta uma aproximação com o pai edípico já instalado na teoria psicanalítica. Mesmo *O sinthoma*, veremos que, diante do enigma criado pelo artista, Lacan recorrerá à "carência do Pai" para compreender Joyce, tanto o escritor quanto o homem.

Para introduzir a noção de sinthoma, Lacan (1975-76, 17/02/1976) afirma:

[...] se o simbólico se libera: conforme eu já bem marquei, temos um meio de reparar isso fazendo o que pela primeira vez eu defini como o sinthoma [Σ], a saber, alguma coisa que permite ao simbólico, ao imaginário e ao real manterem-se juntos [...]

Apesar de sugerir uma continuidade com a ideia de estruturas clínicas tais quais até então elaboradas em sua obra, isto é, onde os registros não encadeados borromeamente equivaleriam à foraclusão do Nome-do-Pai, a elaboração lacaniana das cadeias é uma novidade que permite desconstruir a tríade neurose-psicose-perversão como organizada a partir do recalque, foraclusão ou desmentida do Nome-do-Pai. Assim, Lacan ora dá a entender que a cadeia borromeana é correlata à neurose (sem um elemento organizador, mas apenas um princípio ou maneira de encadeamento), ora sugere que é um quarto elemento (*sinthoma*, *père-version*, escrita do *ego*) que devesse sustentar o encadeamento. Abre-se uma possibilidade para um pensamento ainda estrutural e abstrato, mas que não orbita em relação ao Nome-do-Pai – ou a alguma noção de pai – e que não faz dele o elemento decisivo de uma estrutura. A psicose, por exemplo, deixaria de ser tão somente uma neurose carente de seu elemento organizador. No contexto específico do seminário *O sinthoma*, o trabalho lacaniano com a topologia dos nós é *rêverie* da mesma ordem do *Phantasieren* freudiano, o que significa que constrói uma teoria não a partir da experiência

ou da observação, mas do próprio manejo da cadeia borromeana. Trata-se da hipótese de homologia entre o tecido topológico e a estrutura do sujeito, o que será discutido amplamente nos capítulos seguintes. Guerra e Figueiredo (2008, p. 285, meus grifos) bem resumem esse momento do ensino de Lacan:

A ausência do NP [Nome-do-Pai] implica na constituição da estrutura psicótica, enquanto os fenômenos psicóticos seriam articulados ao significante real, fora da cadeia, produzidos pela carência do efeito metafórico. Daí a solução psicótica nesse período, apoiada no modelo neurótico, ser pensada enquanto metáfora delirante que faz as vezes da metáfora paterna, na qual o Nome-do-Pai é o operador essencial. *Ao final de sua transmissão, Lacan se ocupa das diferentes e singulares maneiras de amarração dos três registros face à falha estrutural da linguagem \$, que se impõe para todos. Trata-se aqui de uma solução positiva em qualquer estrutura clínica, e não mais de um déficit da psicose em relação à neurose.*

Contudo, ao tomar Joyce como um caso clínico póstumo, Lacan procura não apenas na sua arte escrita o material para compreender o artífice, mas também em suas biografias e no parecer dos especialistas em sua vida e obra. Em alguns momentos do seminário chega a cometer lapsos onde troca o nome do personagem *Stephen* por *Joyce*, tornando indistintas obra e biografia. O que Lacan (1975-76, 17/02/1976) conclui em dado momento é:

Joyce tem um sintoma que parte disso: seu pai era carente, radicalmente carente. Ele não fala senão disso. Centrei a coisa em torno do nome, do nome próprio. E pensei que [...] é de querer para si um nome que Joyce fez a compensação da carência paterna.

Poderia Lacan ter construído a teoria da cadeia borromeana apenas a partir do estudo topológico, sem apoiar-se no caso clínico Joyce? Considerados os seminários anteriores a *O sinthoma*, fica claro que essa teorização já está elaborada há pelo menos dois anos e, apesar de pesquisar principalmente a relação entre três elementos, já apresentava a possibilidade de um quarto. Ora, por que, então, Lacan precisaria de Joyce, louco ou não, mas carente de pai, para chegar ao quarto nó? Embora o Lacan de *O sinthoma* abra

possibilidade de superar a noção de estruturas clínicas organizadas a partir de um elemento paterno, o apontamento da carência paterna como causa da desorganização da cadeia que necessitará de suplência bastou para popularizar entre muitos lacanianos a noção de que Joyce é psicótico, nele o Nome-do-Pai está foracluído, a psicose é a cadeia não borromeana e a arte é uma das direções de produção do quarto elemento. Mesmo não sendo a proposta predominante de Lacan sobre Joyce – pois há outras leituras possíveis –, essa parece ter sido a mais difundida, afinal, é a que mais facilmente se adapta às fundamentações já consagradas. Abaixo, um exemplo dessa redução de *O sinthoma* ao seminário sobre as psicoses realizado vinte anos antes:

Eis a vertente sintomática que se oferece à obra de James Joyce: o pai, e no caso dele, melhor seria dizer a falta da inscrição do Nome do Pai. A falência paterna apresentava-se para Joyce como determinante da sua necessidade de escrever. Tal necessidade era decorrente de um império ainda maior: o da inscrição do Nome do Pai. [...] É esse pai falido na sua função de inscrição do Nome do Pai, que vai determinar, em James Joyce, a necessidade de inventar algo capaz de fazer suplência à citada falta, sendo essa criação a sua escrita. (BULCÃO, 2008, p. 1-2)

Analisemos agora o seguinte trecho de Lacan, retirado de uma conferência chamada *Joyce le symptôme*⁷ (1975a, p. 4-5):

O pai é esse elemento quarto [...] sem o qual nada é possível no nó do simbólico, do imaginário e do real. Mas há uma outra maneira de chamá-lo. É por aí que hoje arranjo isso que é do Nome-do-Pai ao nível que Joyce dele faz testemunho – isso que convém chamar de o sinthoma. É na medida em que o inconsciente se liga ao sinthoma, que é isso que há de singular em cada indivíduo, que podemos dizer que Joyce, conforme ele escreveu em algum lugar, identifica-se ao individual.

Em trechos como esse está tanto a possibilidade de integração, ou melhor, redução da teoria borromeana do sinthoma à teoria da foraclusão do Nome-do-Pai, quanto a possibilidade de reconhecimento de um novo momento na obra lacaniana. Sustentaremos

⁷ Tradução minha.

que o pai será um obstáculo epistemológico quando realizada a primeira possibilidade, funcionando antes como razão de imobilidade do que de avanço de um pensamento. As vias experimentadas por Lacan nesse seminário são muitas e inconclusas, de modo que a hipótese da "carência paterna" é apenas uma delas. Como afirmam Guerra e Figueiredo (2008, p. 288):

Lacan não se decide quanto a um nó para a psicose, avançando em apresentações dessa discussão que, ora o relaciona ao nó de trevo (nó da paranoia), ora ao nó de trevo com um "erro" que exigirá uma suplência, ora a um nó a quatro em que real e simbólico se encontram entrecruzados e somente o imaginário livre, tal qual em Joyce.

Uma vez que essas "amarrações (ou invenções) seriam sempre singulares, sem recorrência a um ponto ideal, standard, seja o Édipo, seja a obra, seja qualquer outro elemento" (Ibidem, p. 289), abre-se a possibilidade de uma clínica do caso a caso menos dependente dos referenciais teóricos clássicos e consagrados. O pai funciona como obstáculo epistemológico quando atrai a nova teoria, elaborada a partir da cadeia borromeana, aos conhecimentos já estabelecidos anteriormente, de modo que a novidade vire tão somente um acréscimo às noções já sedimentadas. Como apontam Deleuze e Guattari em *O anti-Édipo* (1972/2010, p. 365) – não exatamente fazendo referência à relação do seminário *O sinthoma* com *As psicoses*, mas ao ensino lacaniano em geral em relação à psicanálise freudiana e "edípica" – seria como se Lacan tivesse explodido um pilar, mas este teria caído em pé no mesmo lugar onde sempre esteve. Novamente com Bachelard (1938/1996, p. 290), a questão pode ser resumida com uma precisa observação: "O espírito quer ligar todos os seus conhecimentos à imagem central e primeira. É preciso que todos os fenômenos sejam explicados pelo conhecimento maior. É essa a lei do mínimo esforço".

Justifico assim que, nos trabalhos aqui criticados e em numerosos outros que com eles coincidem, a noção psicanalítica *pai* funciona como um obstáculo epistemológico tal qual proposto por Bachelard. Que o Nome-do-Pai seja um significante que não se confunde com a pessoa que em cada caso clínico é evocada como pai, ou com as figuras "paternas" em descrédito na cultura, não elimina de forma alguma a possibilidade de tal indistinção. A

própria manutenção de “Pai” em Nome-do-Pai é evidência de que, se não estão absolutamente corretos, ao menos Deleuze e Guattari nos apontam para um problema fundamental. O que mais explicaria a hipótese amplamente difundida nas obras psicanalíticas que trabalham a contemporaneidade e sua correlação com formas clínicas? Essa hipótese comum seria, em suma, o reconhecimento de que a contemporaneidade implica a queda das tradições e dos lugares de enunciação assimétricos. Numa transposição do social ao clínico, trata-se da desvalorização do lugar do pai da tradição na família – agora em desordem – como solidária do declínio do Nome-do-Pai observado na clínica contemporânea.

A partir de uma leitura crítica da obra de Lacan Eidelsztein (2008a, p. 61) propõe o que chama de “clínica do objeto *a*”, onde não há o abandono das estruturas clínicas conhecidas, mas sim “o abandono da suposição de que a clínica está ordenada pela função paterna”. Segundo o autor, orientar a clínica pela função paterna seria “supor que o pai é causador da falta no Outro”, ou seja, “supô-lo Outro do Outro” (Ibidem, p. 65). Seria a concepção de uma clínica orientada pelo principal conceito de Lacan, a saber, o objeto *a* enquanto nome do ponto de impossibilidade e incompletude do campo saber. Voltaremos à leitura de Eidelsztein mais adiante para discutir a questão das estruturas clínicas. Por ora basta observar que as possibilidades de um *além do pai* já estão presentes na obra de Lacan, mas, pelas razões expostas acima, elas não são consideradas pelos lacanianos.

Sendo o Nome-do-Pai é um conceito novo que não deve ser equiparado de maneira acrítica com o pai freudiano ou o lugar do pai no social, é no contexto da estrutura lacaniana que vamos reconhecer seu sentido. Se é inconsistente a crítica da literatura psicanalítica da contemporaneidade, tanto pela objetivação intuitiva da cultura quanto pelo pai tornado obstáculo epistemológico, será preciso questionar criticamente o uso das ferramentas teóricas disponíveis para pensar ou mesmo constatar a *existência* de novas formas, quadros e, principalmente, estruturas clínicas. É pela própria teoria de Lacan que devemos recomeçar.

3. A ciência na psicanálise

Não terá passado despercebido ao leitor que a crítica aos trabalhos psicanalíticos sobre contemporaneidade foi construída a partir de um ponto de vista epistemológico científico, a saber, o de Bachelard, inspirado pelo aparecimento da física quântica. Facilmente argumentar-se-ia que a psicanálise não necessita do aval de uma ciência supostamente ideal ou modelo para produzir seus saberes e orientar sua prática, afinal, ela não é uma ciência e não tem a pretensão de sê-lo. Por outro lado, insistiremos na tese lacaniana de que a psicanálise não é simplesmente contemporânea da ciência moderna, mas sua correlata; não se trata de uma coincidência apenas histórica. O conjunto de condições que permite a ciência moderna é o mesmo que permite a psicanálise; já percorremos a construção foucaultiana sobre essa questão, a seguir analisaremos a de Koyré. Sem dúvida, essa afirmação não justifica por si própria o acolhimento massivo da epistemologia do *novo espírito científico* bachelardiano para análise crítica das teses psicanalíticas sobre a contemporaneidade e suas possíveis implicações clínicas. Não se trata de criticar a psicanálise a partir da ciência ou qualquer campo que lhe seja exterior. A referência de Lacan à estrutura, o que possibilita a noção de estruturas clínicas, mostrar-se-á, ao contrário, intrinsecamente ligada à *ciência galileana*. Essa ligação não é óbvia e tampouco é sistematizada por Lacan. A fim de seguir a discussão, devemos agora examinar a relação da psicanálise lacaniana com a ciência, o que se dá através de um encontro com a matemática que atravessa o estruturalismo. Será demonstrado como a própria psicanálise encontra meios epistemológicos levam a conclusões opostas às que encontramos na literatura psicanalítica atual sobre a cultura contemporânea.

Começamos pela definição de qual concepção de ciência será adotada, reparando que nos trabalhos que costumam opor a ciência à psicanálise é muitas vezes empregada uma noção vaga e vulgar de ciência. É o que constata Elia (2008, p. 69), afirmando que é “muito mais frequente encontrarmos na literatura e na comunidade psicanalíticas a ideia de que a Psicanálise tem vocação diversa da ciência e rompe com ela”. Em outro trabalho (ALBERTI; ELIA, 2008, p. 784), o autor sustenta que Freud estaria filiado ao método

hipotético-dedutivo criado por Galileu, o que faria da psicanálise estritamente derivada do método inaugural da ciência moderna. Outra perspectiva de ciência, positivista, cuja epistemologia parte da observação da realidade para estabelecer determinações causais de caráter geral, poderia ser considerada um método empírico-indutivo (Ibidem, p. 784). Foi o modo de empirismo que vimos Bachelard criticar, uma vez que parte da crença na realidade do objeto. Elia (2008, p. 68-9) insiste que a psicanálise de forma alguma opõe-se à ciência, pois “o caminho da psicanálise é científico em toda a sua extensão e em todos os seus princípios”. Desse ponto de vista, se a psicanálise não é estritamente uma ciência, teria sido por continuar fiel ao campo científico do qual é oriunda, ou seja, por partir de determinado princípio científico e levá-lo a um novo lugar. Esses argumentos devem ser examinados pormenorizadamente para serem sustentados.

A tese de Koyré sobre Galileu, acolhida por Lacan, será percorrida a fim de justificar a epistemologia científica como um fundamento da psicanálise lacaniana no que diz respeito à sua referência à estrutura. A compreensão dessa referência permitirá discutir o estatuto teórico do pensamento formal em Lacan, relançando as questões sobre a racionalidade diagnóstica psicanalítica em sua relação com a contemporaneidade.

*

Assim como Foucault, Alexandre Koyré apresenta uma hipótese sobre o advento da modernidade a partir de mudanças no campo do saber. Se, em *As palavras e as coisas*, Foucault o faz a partir de uma arqueologia das ciências humanas, Koyré (1957/2010), por sua vez, sustentará uma ruptura entre um *mundo fechado* e um *universo infinito* ou ainda entre a *episteme* antiga e a ciência moderna, o que Milner, em *A obra clara* (1996), considera um *corte maior*. Esse corte não afetaria alguns, mas todos os discursos possíveis, determinando um antes e um depois absolutamente distintos. Por isso, segundo Milner (Ibidem, p. 74), o corte maior é não somente comparável, mas mesmo homólogo à interpretação psicanalítica. O corte que Koyré propõe e que inaugura a ciência moderna será, por isso, não-histórico.

Koyré reconhece na figura de Galileu o rompimento com uma maneira não-científica de pensar. Tal proposta é compartilhada com outros autores, como Albert

Einstein que, juntamente de Leopold Infeld (1938/2008, p. 15), afirma que “a descoberta e o uso do raciocínio científico por Galileu foram uma das mais importantes conquistas da história do pensamento humano e marcam o começo real da física”. Os mesmos autores são ainda mais enfáticos ao afirmar que “a transição da linha de pensamento de Aristóteles para a de Galileu formou a mais importante pedra angular do fundamento da ciência” (Ibidem, p. 32), concordando que mais do que um momento situado historicamente, trata-se de um corte com uma maneira antiga de conhecer que fundará o pensamento científico moderno.

No que consiste, porém, a virada galileana? Segundo Koyré (1973/2011, p. 52), Galileu *interroga* a natureza a partir da linguagem geométrica e matemática. A natureza não mais deve se dar a conhecer pela observação, mas pelo experimento conduzido, preparado e motivado por uma pergunta. Não se trata do experimento comum, mas da pergunta formulada cuja resposta deverá ser matematicamente decifrada. Segundo Einstein e Infeld (1938/2008, p. 77), há “poucos exemplos na história da ciência no qual o acidente parece ter desempenhado um papel essencial”. E quem dirá que foi por acidente que, por exemplo, Freud descobriu que os sonhos possuem um sentido inconsciente? E o estádio do espelho de Lacan, se é uma “descoberta”, de que ordem seria? Os físicos insistem na importância da formulação da pergunta que antecede e prepara o experimento, mais do que na obtenção do dado de forma imediata, afinal, ele deve ser interpretado e, tanto a interpretação da resposta quanto a formulação do problema exigem “imaginação criadora”. O fato já conhecido, quando interpretado por novas luzes, já não é mais o mesmo:

A formulação é frequentemente mais essencial do que a solução, a qual pode ser meramente uma questão de perícia matemática ou experimental. Levantar novas questões, novas possibilidades, considerar velhos problemas sob novo ângulo, exige imaginação criadora e marca um avanço real em ciência. O princípio da inércia e a lei da conservação da energia foram alcançados somente por pensamentos novos e originais sobre experiências e fenômenos já bem conhecidos. (Ibidem, p. 83)

A descoberta por acaso ou a partir da observação dá lugar à teoria inventiva e criadora que permite uma nova abordagem – ou mesmo criação – dos fatos. Dentro dessa perspectiva, o avanço técnico, muito embora permita experiências verificadoras, aparece

como resultado de novas ideias, tais quais a luneta de Galileu, uma espécie de materialização da teoria. Segundo Milner (1996, p. 36), “a ciência galileana é uma teoria da técnica e a técnica é uma aplicação prática da ciência”, sendo galileana a ciência que combine empiricidade com matematização – onde qualquer existência empírica seja passível de ser tratada por alguma técnica e a matematização constitua o paradigma da teoria. Milner ainda afirma (Ibidem, p. 38):

Ora, a ciência só é literalmente precisa se os instrumentos produzidos pela técnica lho permitirem materialmente. É verdade que aos olhos de Galileu estes só permitem a precisão na medida em que a ciência preside a sua concepção e a sua execução. Este é o verdadeiro sentido da luneta e da referência aos engenheiros. Assim se configura o universo moderno: uma união entre a ciência e a técnica, tão íntima e tão recíproca que podemos também dizer que continua se tratando de uma mesma entidade sob duas formas, ou então uma ciência, ora fundamental ora aplicada, ou então uma técnica, ora teórica ora prática.

A técnica que permite o experimento será tão somente a expressão material da teoria que deve anteceder-lá. A partir da ciência moderna, de acordo com a compreensão construída por Koyré, a primazia é da pergunta teórica, não da observação do dado.

As grandes revoluções científicas do século XX, tanto quanto as do século XVII ou do século XIX, embora naturalmente assentadas na descoberta de fatos novos – ou na impossibilidade de verificá-los –, são fundamentalmente revoluções *teóricas*, cujo resultado não foi a melhoria da conexão entre elas e os “dados” da experiência, mas a aquisição de uma nova concepção da realidade profunda subjacente àqueles “dados”. (Koyré, 1973/2011, p. 80)

A física galileana, base da ciência tal qual a conhecemos, substitui a realidade empiricamente conhecida por modelos matemáticos, estabelecendo a primazia da teoria sobre os fatos (KOYRÉ, 1973/2011, p. 77). A ruptura com o conhecimento a partir da substância é radical: “[...] 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*” (Ibidem, p. 186). A primazia da teoria leva Koyré a

afirmar um *apriorismo*: “o conhecimento intelectual, e até *a priori*, é nosso único e exclusivo meio de apreender a essência do real” (Ibidem, p. 191); “A boa física é feita *a priori*. A teoria precede o fato. A experiência é inútil porque, antes de toda experiência, já possuímos o conhecimento que buscamos” (Ibidem, p. 212). O que nos interessará disso, sem motivos para aprofundar um debate sobre as diferenças entre a prática do físico teórico e a do experimentalista, é investigar a presença desse postulado de Koyré em Lacan. Argumento que esse debate não apenas se dá de maneira análoga ou semelhante no ensino de Lacan, mas que sobre ele incide diretamente. As estruturas clínicas, a cultura contemporânea, a queda do Nome-do-Pai, etc, como as conhecemos em psicanálise? Diretamente pela teoria? Por alguma espécie de observação? Pela prática clínica de alguns psicanalistas? Sobre isso, Lacan (1974-75, 15/04/75) afirma: “Tomei um certo partido, movido pelo quê? *Eu não direi pela minha experiência*, porque uma experiência quer dizer apenas uma coisa, a saber, que nela estamos engajados, *e não vejo por que meu engajamento seria preferível*” (meus grifos).

O rompimento promovido por Galileu com a antiga episteme a partir de uma maneira matemática de pensar o fez enfrentar não apenas a autoridade e a tradição, mas principalmente o senso comum, todos apoiados na – até então amplamente aceita – física aristotélica (Koyré, 1973/2011, p. 210). Para tanto, a ideia do Cosmo hierarquicamente ordenado, diferenciado de um ponto de vista ontológico, qualitativo, teve de ser dissolvida. A indiferenciação do ponto vista ontológico entre Céu e Terra, agora regidos pelas mesmas leis universais, implica no desaparecimento das noções de harmonia, boa forma e perfeição. Se há uma ordem a ser reconhecida, não será qualitativa, afinal, a qualidade e todo conhecimento sensível terão de ser abandonados em preferência da geometrização do espaço promovida por Galileu e, logo após, Descartes. Em termos lacanianos, uma *dissolução do imaginário*. Se há uma ordem, ela se mostrará inteligível apenas matematicamente, subjacente, alheia à qualidade, não mais encontrável nas aparências. O gesto científico de dissolução do imaginário será central no movimento estruturalista e também influenciará de maneira determinante o ensino de Lacan.

3.1. As raízes científicas da topologia estrutural

Em *Mais, ainda* (1972-73/1985), Lacan comenta a relação da psicanálise com duas disciplinas, a saber, linguística e matemática. A referência a ambas é presente em toda a obra lacaniana, mas ficará claro que o teorizar psicanalítico não pode ser reduzido às práticas dessas disciplinas – ele as excede e busca seus próprios caminhos. Talvez as críticas que apontam a incompatibilidade entre as práticas próprias a esses campos e a maneira como Lacan as utiliza, publicadas sob a forma de acusações de impostura intelectual (SOKAL & BRICMONT, 2001), falhem em considerar justamente isso: o uso que Lacan faz da linguística, matemática, etc, não busca empregar seus métodos de maneira fiel, isto é, tais quais praticados dentro desses campos. Ao considerar os comentários de Glynos e Stavrakakis (2002) sobre o assunto, o psicanalista Paulo Rona (2002, p. 18) entende que

não são os matemáticos, ou Sokal como seu arauto, quem devem ratificar a pertinência de um saber supostamente estranho à psicanálise, senão ela mesma naquilo que as matemáticas interessariam aos problemas enfrentados na experiência clínica.

A partir de Lacan, muito embora absorva amplamente saberes e métodos de outras disciplinas, a psicanálise não tem a pretensão de se adaptar a nenhuma epistemologia já estabelecida para ter sua autenticidade reconhecida. O que Paul-Laurent Assoun (1993, p. 19) afirma sobre o *freudismo* valerá também para o *lacanismo*: “A psicanálise não tem *necessidade* de epistemologia; ela a possui; e é a isso que se chama de *freudismo*: basta objetivá-lo novamente”. Ao reunir e discutir com notável profundidade as epistemologias que influenciaram Freud de maneira determinante, o autor encontra o limite desta determinação: há algo chamado freudismo, uma identidade epistemológica não redutível aos domínios que lhe são, no entanto, imprescindíveis. O mesmo vale para Lacan, inclusive no que diz respeito a seu retorno a Freud: Lacan não abraça todo freudismo, não pode ser reduzido a ele, tampouco a Koyré, Lévi-Strauss, Jakobson, Kojève, Bourbaki, etc. Segundo Foucault, em *O que é um autor?* (1969/2006), o retorno a *instauradores de discursividade*, como Marx e Freud, redescobre lacunas e falhas em seus textos, modificando-os. Ao

contrário de um retorno a, por exemplo, Galileu, onde a história da mecânica poderia ser revisada, mas não a mecânica em si, um retorno a Freud modifica a própria psicanálise. Neste capítulo investigaremos o retorno a Freud a partir da relação de Lacan com o discurso científico, a matemática e a linguística.

Em *Mais, ainda*, primeiramente encontramos o anúncio de ruptura com Jakobson e a linguística:

[...] será preciso, para deixar a Jakobson seu domínio reservado, forjar alguma outra palavra. Chamarei a isto de *linguisteria*. [...] Meu dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem não é do campo da linguística. (LACAN, 1972-73/1985, p. 25, meu grifo)

Lacan (Ibidem, p. 42) afirma que a linguística pertence ao discurso científico: “A linguística, no campo em que se produz a fala, não é algo espontâneo. Um discurso a sistem, que é o discurso científico”. Em *O aturrito*, texto contemporâneo a *Mais, ainda*, Lacan (1972/2003, p. 491) insiste que a referência pela qual situa o inconsciente “escapa à linguística, posto que, como ciência, ela não tem o que fazer com o pareser [*parêtre*]”. Se é inconcebível que a psicanálise venha de outro campo senão o da ciência (LACAN, 1966/1998b, p 232), é preciso que ela a exceda para que possa fazer algo com o saber inconsciente. Sobre a diferenciação em relação à matemática e a todo discurso científico, Lacan ainda sustenta (1972-73/1985, p. 159): “O truque analítico não será matemático. É mesmo por isso que o discurso da análise se distingue do discurso científico”.

Primeiras conclusões: Lacan inclui tanto a matemática quanto a linguística no discurso científico. Ao distinguir a psicanálise de ambas, também a distingue da ciência. Curiosamente, porém, a referência a esses campos não se extingue por isso. Muito pelo contrário, Lacan vai utilizá-los amplamente, chegando a afirmar que nada parece “melhor constituir o horizonte do discurso analítico do que esse emprego que se faz da letra em matemática” (1972-73/1985, p. 61). Destaca-se assim um movimento de aproximação e diferenciação, onde a teorização psicanalítica dialoga com a ciência sem, contudo, fundir-se a ela. Sobre a formalização matemática enquanto via de acesso ao real, Lacan ainda afirma que “o real só poderia se inscrever por um impasse da formalização. Aí é que eu acreditei poder desenhar seu modelo a partir da formalização matemática [...]” (Ibidem, p. 125). A

estrutura da linguagem, ou, como veremos, o seu real, não será mais do domínio da linguística, mas da formalização lógico-matemática, o que, contudo, não faz da psicanálise uma matemática. Não haveria nada senão uma grande contradição se Lacan tão somente afirmasse a distinção entre sua psicanálise e esses campos enquanto fizesse uso de seus saberes e métodos. Com efeito, Lacan propõe novas noções a partir da apropriação psicanalítica da matemática e da linguística. A *linguisteria*, citada acima, ao mesmo tempo aproximação e ruptura, é um exemplo.

Uma importante invenção lacaniana se dará a partir do reconhecimento de uma espécie de intersecção entre matemática e linguística que lhes é, paradoxalmente, *exterior*. Ela será própria à psicanálise e formará um domínio estranho tanto à linguística quanto à matemática, aliás, ao discurso científico. Lacan a nomeia *topologia estrutural* (1972/2003), uma retomada da estrutura da linguística a partir da letra e da topologia. Demonstra-se assim a “estrita equivalência entre topologia e estrutura” (Lacan, 1972-73/1985, p. 17), uma vez que “o significante [...] deve ser estruturado em termos topológicos” (Ibidem, p. 29). O significante, pura diferença, configura um espaço não-euclidiano, topológico. Essa equiparação entre topologia e estrutura não é óbvia e Lacan não se dedicou a fundamentá-la completamente. Um exemplo de tese dedicada a fundamentar essa aproximação é a de Rona (2012), que o faz a partir da teoria dos conjuntos. O autor demonstra que a topologia, antes de ser uma ciência dos espaços, tem seu fundamento na teoria dos conjuntos, afinal, “apresentar ou não apresentar uma topologia é uma propriedade de uma coleção de conjuntos” (Ibidem, p. 47). Seria, portanto, legítimo o uso não metafórico que Lacan faz das expressões “lógica do significante” e “topologia do significante”, pois “é matematicamente que uma topologia e suas transformações se apresentam nas operações com a linguagem, com que a psicanálise conta em seu trabalho” (Ibidem, p. 219-20). A topologia estrutural explorada em um capítulo seguinte. Primeiramente devemos traçar as raízes da topologia estrutural na matematização do real proposta pelo discurso científico.

Se o inconsciente é *estruturado* como uma linguagem, e se esse dito não é do campo da linguística, mas da linguisteria, será preciso situar o sentido do termo estrutura. Lacan busca formalizar o que chama de “inércia da linguagem” a partir do uso da letra, o que chamará de estrutura:

[...] desse termo estrutura, os outros fazem dele o que querem, mas eu, o que faço notar é isto – a dita linguagem comporta uma inércia considerável, o que se vê ao se comparar seu funcionamento com os signos que chamamos de matemáticos, matemas, unicamente pelo fato de eles se transmitirem integralmente. (LACAN, 1972-73/1985, p. 150)

A estrutura identifica-se à inércia da linguagem, o que retorna ao mesmo lugar e do qual as letras matemáticas, compondo matemas, podem apreender algo. A estrutura é igualmente equiparada ao “impasse lógico” e ao “real que vem à luz na linguagem” (LACAN, 1972/2003, p. 477). Enquanto um impossível secretado pela linguagem, a estrutura em Lacan se afastará da ideia de harmonia. Ela não terá nenhuma relação com a “boa forma” – termo que faz referência à compreensão pré-moderna do movimento dos planetas em círculos perfeitos. Por isso, Lacan (1972-73/1985, p. 59) não considera que Copérnico tenha promovido uma revolução através do heliocentrismo. A verdadeira revolução teria sido a descoberta da elipse, de Kepler. Segundo Lacan (1974-75, 21/01/75):

E essa noção da boa forma, é bem isso que é feito para nos fazer, se posso dizer, colocar no real isso que dela é do imaginário. E eu diria mais: há um parentesco da boa forma com o sentido [...]. A ordem do sentido se configura [...] naturalmente disso que essa forma do círculo designa.

Se Freud identifica a psicanálise a um golpe no narcisismo do homem comparável ao heliocentrismo e ao darwinismo, Lacan considerará a descoberta do movimento elíptico dos planetas, enquanto ataque à boa forma circular, como uma das balizas da ciência moderna e, por isso, condição à psicanálise. A estrutura, portanto, não se presta a ser uma nova forma, mais “exata” ou aperfeiçoada do que a antiga boa forma, afinal, “o real é, em suma, definido por ser incoerente na medida em que ele é justamente estrutura” (LACAN, 1976-77, 08/02/77). Ela será a impossibilidade, o real que denuncia a falha da boa forma enquanto correlata do sentido. As fórmulas da sexuação em *Mais, ainda* são um exemplo do impasse através da formalização matemática. O real é demonstrado pela impossibilidade de estabelecer uma relação (*rapport*) ou harmonia sexual entre o homem e a mulher, representados em suas respectivas posições a partir de letras da álgebra lacaniana.

A matematização do real caracteriza a ciência moderna tal qual concebida por Koyré e absorvida por Lacan. O psicanalista não apenas aceita essa concepção de ciência como, de certa forma, a prática. Novamente devemos reconhecer uma possível contradição na medida em que Lacan exclui explicitamente a psicanálise do campo da ciência ao mesmo tempo em que toma para si seu gesto de matematização do real. Os trechos de *Mais, ainda* citados acima já contêm as afirmações que diferenciam a psicanálise do discurso científico. Por outro lado, vimos que Lacan coloca a psicanálise como oriunda da ciência, isto é, sua possibilidade está atrelada ao aparecimento do discurso científico. Poderemos desenvolver essas questões analisando a função da obra de Alexandre Koyré em Lacan (1972-73/1975, p. 76⁸):

[...] o discurso analítico pode fazer *semblante* de alguma coisa que *seria ciência*. Pois, enfim, desse *seria ciência* vocês estão muito pouco conscientes, embora certamente tenham algumas referências. Vocês sabem, eu as coloquei aí porque acreditava que era um bom momento para fazer vocês repararem na história. Vocês sabem que houve um momento onde pudemos, não sem fundamento, nos premiarmos com essa segurança de que o discurso científico havia sido fundado sobre o ponto de virada galileano. Parece-me que insisti suficientemente aí para supor que pelo menos alguns de vocês tenham ido às fontes, lá onde isso se nota: a obra de Alexandre Koyré.

Organizando a lógica da fala de Lacan, destacam-se três sentenças: a) há um momento na história no qual o discurso científico foi fundado, b) esse momento é o “ponto de virada galileano” e c) é à obra de Koyré que Lacan faz referência para afirmá-lo. Lacan adota assim o corte maior, ruptura no campo do conhecimento entre a era moderna (presença da ciência) e o período que a antecede: “Mas o que é preciso ver é a que ponto isso é um passo, um passo verdadeiramente subversivo, do ponto de vista do que se intitulou *conhecimento*” (LACAN, 1972-73, 13/03/73). Não haveria maneiras não-científicas de conhecer, de modo que o que os discursos pré-científicos produziram não foi conhecimento sobre o real: “[...] nada houve senão fantasia quanto ao conhecimento, até o

⁸ Citação retirada e traduzida da versão francesa do seminário XX, pois na versão brasileira o sentido da frase é completamente alterado na tradução.

advento da ciência mais moderna” (LACAN, 1972-73/1985, p. 172). A “entrada no real” permitida pela ciência teria permitido ao homem “cessar de imaginar”, segundo Lacan (1975-76, 13/01/76). O filósofo Slavoj Žižek também comenta a relação de Lacan com a ciência moderna:

Lacan rompe com o historicismo dos Estudos Culturais: para ele, a ciência moderna resolutamente NÃO é uma das “narrativas” em princípio comparáveis a outros modos de “mapeamento cognitivo” – a ciência moderna *toca o real* de uma maneira totalmente ausente nos discursos pré-modernos (ŽIZEK, 2002, p. 298, tradução minha).

É uma leitura discutível do ponto de vista histórico. Dick Teresi, em *As descobertas perdidas* (2008) defende a presença de métodos e conhecimentos propriamente científicos em épocas e civilizações amplamente menosprezadas pelos historiadores da ciência. O autor refuta a versão de que a ciência moderna, cujas raízes estariam em solo grego, ficou durante a idade Média até a Renascença apenas “guardada” pelos árabes como simples escribas, tradutores e zeladores, sem prática científica própria (Ibidem, p. 12). Para tanto, Teresi reúne inúmeras provas de atividades e descobertas científicas – com ênfase especial às matemáticas – por parte de povos não-europeus anteriores à Renascença. O autor justifica o papel crucial da matemática na ciência:

Faraday escreveu todos os resultados de seus experimentos em inglês simples. Mas nunca afirmou que “a natureza fala inglês”. Apesar de a matemática talvez não ser a língua da natureza, é certamente a língua da ciência. [...] Se vamos dizer que as culturas não-europeias tinham ciência muito antes que os europeus lhe exportassem esse produto, devemos provar que elas tinham matemática (Ibidem, p. 31).

E é a isso que boa parte de *As descobertas perdidas* será dedicada. Após extensa revisão bibliográfica, Teresi (Ibidem, p. 11) é levado a afirmar que “a nova matemática da Revolução Copernicana surgiu primeiro nas mentes islâmicas, e não nas europeias”. Além da necessidade da aplicação da matemática em forma de cálculos e medições para fins práticos, os árabes teriam também se interessado por questões abstratas, pela matemática pura (Ibidem, p. 77). Isto significa dizer que as conclusões às quais Lacan chega a partir de

Koyré são falsas? Houve conhecimento científico antes do corte maior?

Buscando na própria obra de Koyré as noções às quais Lacan faz referência nas sentenças que destacamos anteriormente, veremos o filósofo defender que “a história não opera através de saltos bruscos” e que “as divisões nítidas em períodos e épocas só existem nos manuais escolares”, afinal, “desde que se comece a examinar as coisas um pouco mais de perto, desaparecem as fronteiras que se acreditava perceber anteriormente” (Koyré, 1973/2011, p. 7). Koyré não está afirmando, porém, que toda baliza de descontinuidade histórica pode ser relativizada quando suficientemente analisada. É preciso não abusar do argumento da continuidade histórica, pois “as mudanças imperceptíveis em curto espaço de tempo engendram, a longo prazo, uma diversidade muito nítida” (Ibidem, p. 7), de modo que as “divisões categóricas e radicais” seriam incompatíveis com a complexidade da “história da evolução espiritual da humanidade” (Ibidem, p. 8). Finalmente – e fornecendo fundamento para o corte maior de Milner –, Koyré complementa que, apesar de que os limites cronológicos sejam vagos e superpostos, a periodização não é inteiramente artificial, afinal, de um ponto de vista mais amplo “as distinções se apresentam bastante nítidas e os homens de uma mesma época têm muito em comum” (Ibidem, p. 8). A conclusão que se impõe: a ruptura que Lacan encontra em Koyré é antes lógica do que cronológica. Seu interesse será situar a psicanálise em relação ao discurso científico e ao laço social que lhe é correlato. Para tais fins, discutir a questão histórica em pormenores é irrelevante e basta a Lacan considerar já estabelecido o discurso científico como condição ao aparecimento da psicanálise.

A segunda sentença de Lacan trata Galileu como um “ponto de virada”. Segundo Koyré (1973/2011, p. 77):

[...] a maneira pela qual Galileu concebe um método científico correto implica uma predominância da razão sobre a simples experiência, a substituição de uma realidade empiricamente conhecida por modelos ideais (matemáticos), a primazia da teoria sobre os fatos. [...] um método que utiliza linguagem matemática (geométrica) para formular indagações à natureza e para interpretar as respostas que ela dá.

Trata-se da matemática (mais especificamente da geometria) como a linguagem própria da natureza. No mundo moderno, pós-Galileu, as impressões imediatas, mesmo que

observações relativamente sistematizadas, terão que ceder lugar aos dados resultantes das investigações matemáticas da natureza. Por mais que não haja um momento historicamente bem definido que garanta homogeneidade aos períodos anterior e posterior a Galileu, o ponto de virada galileano define como a ciência de ali em diante deve proceder:

Galileu sabe que a experiência – ou se me posso permitir o emprego da palavra latina *experimentum*, para justamente situá-la em oposição à experiência comum, à experiência que não passa de observação –, que o *experimentum* é preparado, que o *experimentum* é uma pergunta feita à natureza, uma pergunta feita numa linguagem muito especial, na linguagem geométrica e matemática. Sabe que não basta observar o que se passa, o que se apresenta normalmente e naturalmente aos nossos olhos; sabe que é preciso saber formular a pergunta e, além disso, saber decifrar e compreender a resposta, ou seja, aplicar ao *experimentum* as leis estritas da medida e da interpretação matemática (KOYRÉ, 1973/2011, p. 52).

Essas passagens de Koyré parecem suficientes para esclarecer ao que Lacan faz referência nas sentenças destacadas. A decisão pela referência a Koyré, e não a qualquer outra concepção de ciência moderna, entretanto, resta não explanada. Não busco aqui as possíveis razões biográficas da opção de Lacan, pois não há motivos para fazê-lo. Podemos, contudo, colher as consequências de tal escolha.

Koyré entende que o discurso científico é inaugurado pela representação simbólica do real, sua matematização. Segundo o filósofo, a “matematização do real, que é o trabalho próprio do astrônomo [...] começa com a decisão de descobrir, sob a aparência desordenada, uma ordem inteligível” (KOYRÉ, 1973/2011, p. 85). Já obtemos aqui um traço da topologia estrutural em Lacan: a apreensão através de letras. Mas a qual real o filósofo da ciência se refere? O real natural, o da física. Trata-se da substituição dos objetos do mundo por símbolos que permitem investigar o real de maneira ao mesmo tempo matemática e empírica, mesmo na ausência desses objetos. Lacan também utiliza a letra para matematizar o real, mas a qual concepção de real se refere?

[...] 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 [fantasme].

O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente (LACAN, 1972-73/1985, p. 178).

O real do conhecimento tradicional, o que podemos chamar simplesmente de natureza, não se identifica ao real lacaniano. A natureza, a que é interrogada pelo experimento da física, estaria, segundo a hipótese científica, submetida a leis *a priori* que podem ser conhecidas matematicamente. O real da psicanálise, por sua vez, em vez de externo, será interno à teoria e nomeará o impossível encontrado no próprio tecido lógico-matemático: “O Real de que eu falo é inabordável, a não ser por uma via matemática. Para situá-lo, não há outro caminho senão [...] aquele que defino como discurso analítico [...]” (LACAN, 1971/2011, p. 63-4). E eis um ponto onde as aparentes contradições entre filiação e, ao mesmo tempo, distinção entre psicanálise e ciência se resolvem: o discurso psicanalítico, por vias matemáticas, aborda o real. A matemática, para Lacan, não é uma ferramenta exclusiva das ciências cujo real é a natureza. Não se trata de uma simples importação da matemática para a psicanálise, afinal, ela se tornará uma topologia estrutural. Também não se trata do mesmo objeto a ser abordado, pois o real da psicanálise não se identifica à natureza. A matematização do real recebe um novo sentido em Lacan, tanto enraizado em Koyré quanto irreduzível a ele.

Mas o que é o impossível encontrado na matemática o qual Lacan identifica ao real? Um conhecido problema matemático, o da quadratura do círculo, servirá de exemplo. Em *Mathematics and the imagination* – obra contemporânea a Lacan e talvez por ele conhecida – Kasner e Newman (1940/2001, p. 68) afirmam que o impossível matemático não é como o impossível da técnica, pois o último só revela as limitações de uma época: “*Impossível* em matemáticas significa *teoricamente* impossível, e não tem nada a ver com um estado atual de conhecimento⁹” (Ibidem, p. 68). Assim, a descoberta realizada pelo matemático alemão Lindemann, que estabelece que Pi é um número transcendental, significa também “o fim de toda esperança de provar esse problema clássico da maneira desejada [com régua e compasso]. Eis a *impossibilidade matemática*” (Ibidem, p. 79, meu grifo). Sendo Pi transcendental, ele “não é a raiz de uma equação algébrica de primeiro – ou segundo – grau” (Ibidem, p. 79), tampouco a raiz de qualquer equação algébrica com coeficientes inteiros e, portanto, a fórmula $A = r\sqrt{\pi}$ não pode ser resolvida. “A área da mais simples de

⁹ Esta e todas as traduções das citações de Kasner & Newman (1940/2001) são minhas.

todas as figuras geométricas, o círculo, não pode ser determinada por meios finitos (euclidianos)”, concluem Kasner e Newman (Ibidem, p. 80). Isso não quer dizer que ainda não sabemos resolver o problema, que ainda não possuímos o conhecimento ou a técnica para tanto, mas que descobrimos uma impossibilidade incontornável dentro da própria matemática.

Para Gödel, há um além da formalização que apenas os limites da própria formalização demonstram, ou seja, existe conhecimento expressável que não pode ser formalizado (GOLDSTEIN, 2008, p. 162). O matemático demonstra que os números naturais transcendem o sistema formal da aritmética e conclui que haverá algo que sempre escapa à captura num sistema formal (Ibidem, p. 158). Por isso, a relação lacaniana entre o real, impossível demonstrado pelos limites da formalização, e o simbólico, tecido lógico-matemático incompleto ou inconsistente, pode ser pensada através de Gödel. Mas seria o real um campo para além do simbólico?

Em Lacan, associar o real ao que é matematicamente impossível, o que *não cessa de não se inscrever*, não é caracterizá-lo como aquilo que ao simbólico escapa, mas como uma impossibilidade irreduzível no próprio simbólico. Segundo Lacan (1975-76, 16/12/75), “o real não tem ex-sistência senão quando se encontra o limite do simbólico e do imaginário”. O real é o impossível que o próprio simbólico encontra, de maneira correlata ao impossível que a matemática encontra no problema da quadratura do círculo. Essa não é, porém, uma questão unívoca em Lacan. Há exemplos que dão a entender que o psicanalista considera o real por vezes como um mais além do simbólico. Na topologia das superfícies, onde a estrutura real de um objeto é frequentemente irrepresentável através de imagens e apenas esquematicamente por meios simbólicos, há exemplos disso. Lacan utiliza a impossibilidade de representação imaginária de alguns objetos, essencialmente abstratos, para mostrar os limites da sua esquematização simbólica. É possível, por exemplo, construir um *cross-cap* no espaço tridimensional, mas será apenas uma representação imperfeita desse objeto, pois ele tem quatro dimensões e é impossível reduzi-lo a três. O objeto material não respeitará a estrutura real do *cross-cap*, ou seja, as relações de continuidade do conjunto de pontos não podem ser mantidas em três dimensões. Da mesma maneira, podemos desenhá-lo sobre um plano bidimensional qualquer, como uma folha de

papel, inclusive apontando esquematicamente com setas os pontos por onde as linhas devem se interpenetrar, expressando como seria a estrutura desse objeto quadridimensional. Ainda que esquematicamente representado em duas dimensões ou construído materialmente em três, dada a estrutura do *cross-cap*, é impossível reproduzir a estrutura de um objeto abstrato, pois isso exigiria quatro dimensões. O exemplo do objeto topológico, entretanto, não deve servir para sustentar um real abstrato anterior e ideal que escapa às representações – no ensino lacaniano, o real ex-siste ao sentido (1974-75, 21/01/75), não à linguagem –, mas antes comprova a incompletude do simbólico ou, em outros termos, a falta no Outro. Lacan insiste que o real “é o expulsado do sentido, é o impossível como tal, é a aversão ao sentido” (Ibidem, 21/01/75).

É justamente o fato de poder atingir o real que justifica a apropriação lacaniana do gesto que, segundo Koyré, inaugura a ciência moderna: “Só a matematização atinge um real – e é nisto que ela é compatível com nosso discurso, o discurso analítico [...]” (1972-73/1985, p. 178). O real, porém, é outro, ele “nada tem a ver”. Ele será um impossível que a letra toca e circunscreve sem apreender numa totalidade. A psicanálise lacaniana usa métodos pertencentes ao discurso científico a seu modo, ou seja, sem adaptar-se a suas epistemologias, para investigar e delimitar seus próprios objetos. Lacan refuta que a literalização seja chamada, pelo menos em psicanálise, de metalinguagem, pois a considera tão somente uma redução de material:

[...] todo discurso científico sobre a língua se apresenta por uma redução de seu material. [...] Redução do material quer dizer que a lógica começa na data precisa da história em que alguns elementos da linguagem, tidos como funcionando em sua sintaxe natural, são substituídos por uma simples letra por alguém que entende do riscado. E isso inaugura a lógica. É a partir do momento em que vocês introduzem um A e um B no *se isto, logo aquilo* que a lógica começa. É somente a partir daí que vocês podem formular, sobre o uso desse A e desse B, um certo número de axiomas e de leis dedutivas que merecerão o título de articulações metalingüísticas, ou, se preferirem, paralingüísticas (1968-69/2008, p. 34).

Se, para Lacan, a algebrização é o gesto científico fundamental para a matematização do real, e se, em Koyré, esse gesto é devido a Galileu, encontraremos outra

discordância em Teresi: “Galileu nunca escreveu $d=At^2$. Era considerado um grande matemático, mas não dominava a álgebra”. Segundo o autor (TERESI, 2008, p. 61, o que o antigo físico estabelece é que “[O universo] está escrito na linguagem da matemática, e seus caracteres são triângulos, círculos e outras figuras geométricas”). A linguagem matemática de Galileu é antes geométrica (triângulos, círculos, etc) do que algébrica e a transcrição de suas descobertas para a linguagem algébrica ocultaria os seus esquemas mentais originais. Novamente, parece ser uma “minúcia” diante da qual Lacan é indiferente. Se a algebrização ou transcrição em fórmulas dos esquemas galileanos ocultam ou distorcem as particularidades das descobertas do físico, isto pouco importa. É como se a formalização fosse desde sempre o verdadeiro cerne da geometria galileana, afinal, é através dela que se manifestam as leis que a ordenam.

A formalização não é outra coisa senão a substituição, a um número qualquer de uns, disso que se chama uma letra. [...] qualquer que seja o número de uns que vocês coloquem sob cada uma dessas letras, vocês estão submetidos a um certo número de leis, leis de grupo, adição, multiplicação, etc (LACAN, 1972-73/1985, p. 177).

Em oposição a Koyré, Teresi entende que a lição deixada por Galileu é a prevalência do experimento sobre a teoria e, portanto, o célebre florentino teria sim realizado a experiência sobre a torre de Pisa no século XVI. E mais: não apenas para provar que a aceleração gravitacional independe da massa do objeto, mas para provar que é preciso experimentar para conhecer a natureza (TERESI, 2008, p. 50). O Galileu de Teresi “pôs a matemática abaixo do experimento”, afinal, “a matemática era uma linguagem apropriada para descrever os resultados de uma experiência, mas era preciso fazer a experiência”, pois esta segue servindo à física moderna como o seu alicerce (Ibidem, p. 190). Não podendo aprofundar o sentido do termo experiência em Teresi e Koyré para estabelecer um denominador comum que permita uma discussão, será o caso de apenas ressaltar uma diferença fundamental: para Koyré, o que Galileu demonstra é a primazia da teoria e mesmo o experimento é uma pergunta previamente elaborada por um raciocínio (1973/2011, p. 212).

Já que não discutiremos a questão dos diferentes sentidos de experiência galileana,

basta ver em Teresi a possibilidade de uma outra versão da história da ciência que serve como um contraste que destaca as particularidades da versão acolhida por Lacan. Conforme já anunciado, também não nos interessa aqui examinar as razões da escolha de Lacan por Koyré – o seu sentido só será revelado pelo reconhecimento de suas consequências. E uma consequência que podemos reconhecer é a seguinte: Lacan, como o Galileu de Koyré, não experimenta sem uma pergunta, o que no contexto da psicanálise significa que não faz clínica sem teoria. Até aqui não há nenhuma novidade, afinal, é próprio da psicanálise – e Freud o testemunha – que uma teoria crie uma prática clínica e que os eventos colhidos nessa prática sejam interpretados à luz da teoria, modificando-a novamente. Foi preciso antes conhecer o Édipo de Sófocles para só-depois supô-lo como complexo inconsciente. Em uma comparação oportuna com a relação de Newton com suas hipóteses, Lacan afirma (1972-73/1985, p. 194): “Mas para constatar isto, o que permite eliminar a hipótese, foi mesmo preciso que primeiro ele a fizesse, essa hipótese. [...] O inconsciente, eu não entro nele, não mais do que Newton, sem hipótese”.

Jean-Marie Vaysse, em *L'inconscient des modernes* (1999), propõe a psicanálise em continuidade com o pensamento filosófico moderno, buscando demonstrar neste as condições do aparecimento daquela. Ainda que o inconsciente freudiano apareça como uma subversão no campo do saber, o autor nega que ele tenha vindo de lugar algum ou que seja uma novidade pura extraída da clínica. Bertrand Ogilvie, por sua vez, em *Lacan: la formation du concept du sujet* (1987, p. 7), entende que as questões colocadas por Lacan não são oriundas da psicanálise, isto é, de Freud, mas antes do contexto da psiquiatria e da filosofia de sua época, sendo reencontradas em Freud num segundo momento. Embora o desenvolvimento dessas questões primeiras tenha se dado no encontro com a psicanálise, o autor entende que não é daí que elas partem. O ponto em comum que se destaca entre Ogilvie e Vaysse é a pré-existência de um pensamento (hipótese) ao evento da descoberta. Mas a particularidade de Lacan, sua literalização do real, vai mais além: ela pode interrogar o inconsciente através da topologia estrutural. Como fazem os físicos teóricos e os matemáticos na prática da matemática pura, Lacan encontra saberes de maneira abstrata. Para isso, teve que fazer uma hipótese análoga à de Galileu: a matemática está para a natureza assim como a topologia estrutural está para a estrutura da linguagem. Teria Lacan

chegado à topologia estrutural por uma necessidade prática, clínica, ou pela via de seu interesse científico? A hipótese da homologia entre a topologia estrutural e a estrutura da linguagem parece desfazer essa antinomia. Uma terceira via da estrutura, nem empírica nem formalista, terá de ser investigada.

Assim como em *De um discurso que não fosse semblante* (1971/2009), em *O aturdo* (1972/2003, p. 449) a lógica é elevada pelo discurso psicanalítico a “sua potência extrema”, ao estatuto de “ciência do real”. Explicitado que a estrutura da linguagem não mais será um campo cuja abordagem é exclusiva da linguística estruturalista, Lacan se autorizará a buscar apoio na lógica matemática e na topologia, constituindo algo como uma *topológica* (TRISKA; D'AGORD, 2009). É através do jogo da escrita matemática (já tomada por Lacan num sentido mais próprio, não exatamente obediente a matemática) que o discurso psicanalítico se orientará para “tirar o que se pode tirar quanto à função da linguagem [...]” (1972-73/1985, p. 66).

De acordo com Milner (1996, p. 8), a concepção de ciência de Koyré serviria a Lacan como um garante exterior, o que significa que se a ciência galileana segundo Koyré é verdadeira, sua existência serve de garante à psicanálise de Lacan.

A doutrina lacaniana da ciência é derivada de Koyré, mas ela submete Koyré a fins que lhe são alheios. Por conseguinte, ela manifesta propriedades da doutrina de Koyré, por vezes mantidas em estado latente nos textos de referência. Da mesma forma, Lacan revela propriedades da doutrina estrutural, na medida exata em que se mantém em relação a ela numa paradoxal posição de inclusão externa. Se, em contrapartida, partimos da doutrina da ciência e da estrutura, empenhando-nos em desdobrar em si mesmas as teses discriminantes, a exterioridade destas permite violentar o ambiente natural das proposições lacanianas. (MILNER, 1996, p. 9)

Certamente Lacan não se interessa pela ciência, filosofia, linguística estrutural e outros pelo que esses campos já conhecem de seus objetos “naturais”. O próprio da pesquisa psicanalítica lacaniana é utilizar esses saberes para os fins interessantes à psicanálise. Tanto a topologia quanto a estrutura, por exemplo, servem a Lacan de maneira diferente à que servem à matemática e à linguística, respectivamente. Ele não cessará de se

apoiar, quando preciso, nos fundamentos básicos dessas disciplinas, mas não abrirá mão de moldar a topologia e a estrutura até que se possa mesmo afirmar que as reinventa. Assim sendo, afirma Milner (1996, p. 31), a ciência não será um ponto externo ideal a ser perseguido pela psicanálise, pois a “psicanálise encontrará em si mesma os fundamentos de seus princípios e métodos”, inclusive a ponto de questionar a ciência. A pergunta deixa de ser “é a psicanálise uma ciência?” e passa a ser “o que é uma ciência que inclua a psicanálise?” (LACAN, 1965/2003, p. 195). Ora, como pode a psicanálise lacaniana ser filiada à ciência galileana e, ao mesmo tempo, encontrar em si própria seus fundamentos? Eis a inclusão externa proposta por Milner: o garante é exterior, isto é, a psicanálise não é uma das disciplinas da ciência. Nesse sentido, a psicanálise se manterá filiada a características básicas da ciência galileana, mas utilizando-as para seus próprios fins; e isso significará, por vezes, a produção de desdobramentos nesses fundamentos. A relação entre Lacan e Koyré é comparável à de Lacan com Freud: suas teses são próprias e irredutíveis às de Koyré e Freud, muito embora não poderiam existir sem estas.

A necessidade de forjar novos termos (linguística, topologia estrutural, etc) fica assim justificada. Quando Lacan (1972/2003, p. 479) afirma que “minha topologia não é de uma substância que situe além do real aquilo que motiva uma prática. Não é teoria”, onde enfatizamos “*minha* topologia”, inclusive rechaça que se pense nela como uma teoria que motiva uma prática. Ele não busca “exteriorizar esse real em padrões”, o que seria reencontrar outra boa forma, mas demonstrá-lo diretamente em sua impossibilidade pelos impasses da formalização: “A topologia não foi ‘feita para nos guiar’ na estrutura. Ela é a estrutura – como retroação da ordem de cadeia em que consiste a linguagem” (Ibidem, p. 485). Se a topologia não é teoria que orienta uma prática e tampouco é feita para nos guiar na estrutura, ou seja, ela *é* a estrutura, reforçamos a hipótese de que Lacan propõe uma homologia entre a topologia estrutural e o real do inconsciente. Aquilo que se descobre em uma é homólogo ao que se pode descobrir na outra. Isso explicaria o extenso uso dos nós borromeanos, por exemplo, em numerosas lições onde Lacan trabalha sem fazer referências aos conceitos psicanalíticos e sem buscar correspondências entres eles. Quando maneja insistentemente os nós, ele está encontrando a própria materialidade do tecido estrutural, conhecendo suas leis e impossibilidades, e não novas imagens para os termos psicanalíticos

já conhecidos.

Embora algo complexa, a relação de Lacan com a ciência moderna e suas disciplinas é discernível, assim como o é a busca de uma topologia estrutural enquanto via epistemológica própria à psicanálise. O psicanalista, no entanto, não estabelecerá primeiramente o fundamento dessa via para só depois praticá-la. Esse fundamento restará inacabado. Devemos reconhecer, então, tanto a importância de juntar as referências que objetivam o que é próprio ao *lacanismo* – como Assoun faz com Freud –, quanto a necessidade de praticar a matematização do real da psicanálise. Apenas esclarecer o que resta nebuloso na obra de Lacan, ou seja, estabelecer uma epistemologia que indique métodos os quais a psicanálise deve obedecer, serviria apenas para sua estagnação. Os fundamentos devem ser ao mesmo tempo sólidos, para apontar caminhos para a produção de saberes, e maleáveis, para permitir que esses novos saberes mantenham os próprios fundamentos em discussão.

3.2. O sujeito na ciência

Milner apresenta os teoremas de Koyré sobre a ciência moderna (1996, p. 32): “a) ‘entre a *episteme* antiga e a ciência moderna existe um corte’; b) ‘a ciência moderna é a ciência galileana, cujo tipo é a física matematizada’; c) ‘matematizando seu objeto, a ciência galileana o despoja de suas qualidades sensíveis’”. Será especificamente pelo último item que o sujeito da ciência poderá ser reconhecido enquanto sem qualidades:

‘se Descartes é o primeiro filósofo moderno, é pelo *Cogito*’; ‘Descartes inventa o sujeito moderno’; ‘Descartes inventa o sujeito da ciência’; ‘o sujeito freudiano, na medida em que a psicanálise freudiana é intrinsecamente moderna, não poderia ser outra coisa senão o sujeito cartesiano’. Naturalmente, não se trata apenas de uma correlação cronológica; supomos, além disso, um parentesco discursivo. A argumentação é a seguinte: a física matematizada elimina todas as qualidades dos existentes [...]; uma teoria do sujeito que pretenda responder a tal física deverá, ela também, despojar o sujeito de toda qualidade. Este sujeito, constituído segundo a determinação característica da ciência, é o sujeito da ciência [...] (Ibidem, p. 33).

Segundo Alberti e Elia (2008, p. 787), o discurso da ciência é criado pela distinção realizada por Descartes entre “um mundo em que as coisas existem através de sua representação conceitual, deixando de fora outro mundo, onde as coisas não são conceituadas”. Esse discurso, quando aborda um sujeito, só poderá reconhecê-lo negativizado: sem qualidades, sem marcas da individualidade empírica, sem existência que não seja a conceitual. Orientada pelos fundamentos da ciência moderna, a psicanálise resgatará esse sujeito criado e excluído pelo mesmo discurso.

Diante do pensamento sem qualidades da ciência, seu correlato: um sujeito sem qualidades. Esse pensamento é condição para o inconsciente freudiano: se há algum pensamento no sonho, chistes, etc, não é o da tradição filosófica, tampouco o da consciência de si. A conclusão é a de que existe uma espécie de pensamento inconsciente e, logo, seu sujeito. *Isso pensa*, dirá Lacan, escolhendo um pronome demonstrativo e colocando o sujeito desse pensamento como distinto do da consciência. Esse raciocínio, entretanto, alega Milner (1996, p. 35), só será verdadeiro sob duas condições:

É preciso, em primeiro lugar, que possa existir sujeito, embora não exista nem consciência nem Si – isso requer uma teoria não trivial do sujeito; é preciso, em segundo lugar, que o pensamento que constitui o tecido do sonho e do tropeço seja disjuncto de toda qualidade.

O sujeito sem qualidades não obedece, portanto, a nenhuma boa forma imaginária, uma vez que a ciência moderna estará erigida a partir da dissolução do imaginário. Da mesma maneira, observaremos que o início do ensino lacaniano é marcado pela primazia do eixo simbólico sobre as identificações imaginárias, especulares. Segundo Milner (1996, p. 49), a psicanálise só poderia existir a partir da possibilidade do sujeito da ciência, portanto, no universo infinito da ciência que se opõe ao mundo fechado da episteme antiga. Alinhado com a afirmação freudiana de que o heliocentrismo de Copérnico, a teoria evolutiva de Darwin e a psicanálise de Freud são três grandes golpes ao narcisismo do homem, Milner defende que o Eu, imaginário, obedecendo a uma ideia de boa forma, tem horror à ciência (Ibidem, p. 47); pela mesma razão, a psicanálise lacaniana, demarcando a distinção entre o

Eu e o sujeito, acolhe o sujeito sem qualidades. Se há uma subversão da psicanálise em relação à ciência, afirma Elia (2008, p. 66-7), ela se dará por Freud seguir “os trilhos estabelecidos pela ciência clássica”, mas em direção àquilo que ela forclui: o sujeito.

Lacan (1966/1998a, p. 870), relaciona o sujeito a um “momento” que seria “historicamente definido”. Apesar de reconhecer traços de historicismo na tese lacaniana sobre o sujeito da ciência, Milner (1996, p. 53) termina por afirmar uma tese não-histórica, isto é, não cronológica, mas lógica, tal qual o corte maior: “a hipótese do sujeito pode estar disjunta do historicismo”. Se os argumentos da tese do sujeito da ciência estão situados em autores que participam de determinados contextos históricos, a partir de Koyré, porém, e de acordo com a teoria milneriana do corte maior, a apreensão histórica pouco importará. São determinadas condições estabelecidas pela ciência, não a época em que elas se deram, que permitirão o advento do sujeito. Lacan (1966/1998a) localizará sua possibilidade no *cogito* cartesiano e na divisão por ele promovida entre saber e verdade. Se o corte maior operado por Koyré não é histórico, o sujeito por ele possibilitado também não deverá sê-lo, assim, “a doutrina cronológica do corte implica que uma sucessão é sempre imaginária. Não existe última instância real que legitime as ordens seriais” (MILNER, 1996, p. 50). Ora, se a hipótese do sujeito da ciência com a qual opera Lacan está de alguma maneira ligada ao seu conceito de estrutura, podemos supor que essa estrutura deve corresponder ao não-historicismo do sujeito, ou melhor, que ela participa de uma teoria não-histórica tal qual o sujeito.

Analisemos o aforismo lacaniano *o significante representa um sujeito para outro significante* à luz do que foi dito acima. É uma tese não histórica na medida em que não trata especificamente do sujeito de certo contexto histórico ou cultural. Ela se refere a um elemento produzido por uma cadeia de dois termos discretos (S_1 e S_2) e não idêntico a si mesmo, o que implica que só pode ser abordável através da estrutura (cadeia) que o produz, e não a partir dele mesmo. Efeito da cadeia, o sujeito é esvaziado de qualquer substância ou qualidade imaginária. Granger (1960/1975a, p. 10), que investiga o pensamento formal no campo das ciências do homem, afirma que o conhecimento de um objeto não se dará a partir das suas qualidades, mas das “propriedades formais de um sistema”. Isso vai ao encontro da maneira como Foucault vê as contradições abordarem o homem, isto é, a

partir das suas determinações estrangeiras, dos sistemas de linguagem e parentesco que o produzem. Da mesma forma, em Lacan (1976-77, 16/11/1976) o sujeito é produzido por uma estrutura que o antecede, pois ele “depende inteiramente do Outro”, sendo o Outro “a rede de estrutura da qual o sujeito é uma determinação particular” (1973-74, 20/11/73).

Concluimos que sujeito deve ser tomado como produto de um sistema cuja formalização se propõe não-histórica, afinal, a matematização do real não seria apenas mais uma narrativa sobre o real, mas uma possibilidade inédita de apreendê-lo. Mas como esse modo de formalização se articula a questões históricas, como o problema da contemporaneidade e novas formas clínicas? Há alguma coerência em afirmar que há mudanças ou desordem no real, quando já ficou demonstrado que há uma desordem na própria literatura psicanalítica atual? Ainda é preciso analisar mais pormenorizadamente a estrutura e a topologia estrutural em Lacan antes de podermos revisitarmos a questão da contemporaneidade.

3.3. Da estrutura às estruturas

No contexto do estruturalismo, conforme apresentado por Foucault (1966/2007, p. 525), psicanálise, etnologia e linguística encontraram áreas de intersecção, mas a estrutura do inconsciente, a do parentesco e a da linguagem não puderam ser completamente equiparadas, isto é, reduzidas ao mesmo sistema. Segundo o filósofo (Ibidem, p. 525), a linguística, que serviria de fundamento comum à psicanálise e à etnologia, não permitiu que essas duas disciplinas chegassem a algo “de irreduzível, de uniformemente válido” sobre o homem, como uma “antropologia psicanalítica”. Como consequência dessa impossibilidade, a noção de uma única estrutura comum que ligasse os três diferentes campos teve de ser abandonada.

Um conceito de Deleuze trabalhado por Dufour lança luz sobre a questão da relação entre as estruturas de diferentes ordens. Deleuze (1972/2005, p. 240) chama de *casa vazia* o lugar da estrutura que não pode ser preenchido. A casa vazia

deve guardar a perfeição de seu vazio para deslocar-se com relação a si mesma, e para circular através dos elementos e das variedades de relações. Simbólica, ela deve ser para si mesma seu próprio símbolo, e faltar eternamente à sua própria metade que seria susceptível de vir ocupá-la. (Ibidem, p. 247)

Referindo-se à casa vazia como *objeto = x*, Deleuze (Ibidem, p. 241) rejeita para este objeto a atribuição de um caráter de indeterminação, enfatizando que seus deslocamentos são sim determináveis. A impossibilidade colocada é a de identificação do objeto = x a um lugar, gênero ou espécie. O objeto = x, entretanto, mesmo que resistindo a qualquer identidade ou lugar fixo, “constitui o gênero último da estrutura”, como se a sua função de deslocamento determinasse a estrutura na qual se encontra.

Dufour (2000, p. 31) afirma que nos textos estruturalistas, apesar dos muitos nomes e formas dados pelos autores à casa vazia, há uma função que persiste: a resistência à inscrição na binariedade. Isto porque o autor (Ibidem, p. 29) entende a estrutura como um operador que trata de reunir os objetos estudados em ordens binárias. Esse operador, contudo, destinado a abordar os discursos e sistemas simbólicos humanos, elidiria uma particularidade a eles inerente: seu fundamento trinitário, afinal, “existe sempre um valor *imaginário* nas tentativas de captura (e de gestão) do *real* pelos sistemas *simbólicos*” (Ibidem, p. 32, meu grifo). A casa vazia apareceria no estruturalismo, portanto, como o insistente retorno daquilo que a redução ao binário suprime. A relação entre operador (a estrutura) e a matéria-prima sobre a qual ele age (os axiomas) é fundamental para o raciocínio de Dufour. O operador estrutura é tomado como um instrumento ou “o dispositivo que contém um processo de decisão”, desempenhando no estruturalismo “o papel da inferência e da dedução nas matemáticas, ou ainda o papel do silogismo na lógica aristotélica [...], ou ainda o papel da analogia no pensamento pré-científico” (Ibidem, p. 34). A matéria-prima sobre a qual ele age é o axioma – proposições simples e fundamentais sobre o objeto que não precisam ser demonstradas. Os axiomas do contexto do estruturalismo, como *o significante é o que representa um sujeito para outro significante* de Lacan, encerrariam “fragmentos ininteligíveis no quadro da binariedade e mesmo no quadro geral da razão: o conteúdo da casa vazia não está estruturado segundo a ordem geral da dualidade” (Ibidem, p. 35). No caso lacaniano podemos identificar frequentes retornos

da casa vazia enquanto o terceiro que insiste no campo binário, por exemplo: o falo, o objeto *a* e o real enquanto impossível. São conceitos que nomeiam o que resiste à inscrição no binarismo simbólico, uma vez que os axiomas sobre os quais age o operador estrutura tratam de enunciados de natureza trinitária. Não por acaso, há uma pluralidade de casas vazias na obra de Lacan, como se em cada domínio de sua teorização a necessidade de uma delas surgisse. O impossível encontrado na formalização lacaniana cumpre justamente a função de demonstrar esse elemento anômalo que não se inscreve na binariedade.

A questão acerca de uma estrutura que determinaria todas as outras, isto é, sobre a primazia do valor sobre o falo ou do fetiche econômico sobre o fetiche sexual e vice-versa, segundo Deleuze (1972/2005, p. 246), não teria sentido, pois “todas são infra-estruturas”. As diferentes ordens de estruturas (linguística, familiar, econômica, sexual, etc) estariam caracterizadas em suas distintas singularidades pela “forma de seus elementos simbólicos, pela variedade de suas relações diferenciais” e, sobretudo, destaca Deleuze (Ibidem, p. 246), “pela natureza do objeto = *x* que preside a seu funcionamento”. Deleuze ainda rejeita uma ordem de causalidade linear de uma estrutura à outra, pois a particularidade do objeto = *x* a impede, o que destaca o caráter mais ou menos independente de cada estrutura. Entretanto, é através deste objeto móvel, garante de um lugar vazio, que as estruturas se articulam umas às outras. Como exemplo de articulação entre as estruturas de diferentes ordens, Deleuze cita Foucault:

[...] a cadeia significante pela qual se constitui a experiência única do indivíduo é perpendicular ao sistema formal a partir do qual se constituem as significações de uma cultura; a cada instante a estrutura própria da experiência individual encontra nos sistemas da sociedade certo número de escolhas possíveis (e de possibilidades excluídas); inversamente, as estruturas sociais encontram, em cada um de seus pontos de escolha, certo número de indivíduos possíveis (e outros que não o são). (Foucault, 1966/2007, p. 526)

No exemplo acima, as estruturas se cruzam num plano bidimensional em ângulo reto, mas não há uma que seja primeira em relação à outra. A casa vazia seria, para cada estrutura, tanto o seu ponto de falta singular, a anomalia estrutural cujos deslocamentos

provocam rearranjos, quanto o lugar de cruzamento com outras estruturas. Por isso, conclui Deleuze (1972/2005, p. 246):

[...] não reclamaremos um privilégio para as estruturas sociais etnográficas, remetendo as estruturas sexuais psicanalíticas à determinação empírica de um indivíduo mais ou menos dessocializado. Nem mesmo as estruturas da linguística podem passar por elementos simbólicos ou significantes últimos: precisamente porque as outras estruturas não se contentam em aplicar por analogia métodos tomados de empréstimo à linguística, mas descobrem por si mesmas verdadeiras linguagens [...].

A seguir, investigaremos como Lacan seguirá utilizando uma noção de estrutura independente do contexto do estruturalismo e para seus próprios fins e descobertas, sem a necessidade de que corresponda a outras. Lacan afirma (1972, p. 8) que não gostaria de se vincular a “essa salada que chamamos de estruturalismo”, afinal, “a estrutura é uma coisa que se apresenta de início como um grupo de elementos, formando um conjunto covariante”. Isso já demonstra a intenção de utilizar o conceito de uma maneira simples e independente, isto é, sem o compromisso de fazer corresponder a algum uso supostamente mais de acordo com o estruturalismo. Veremos a seguir como essa apropriação se dá.

3.4. Os dois classicismos

Os trabalhos de Milner constroem uma interpretação da especificidade da obra de Lacan em sua relação com a ciência no contexto do estruturalismo, o que nos permitirá compreender o lugar e o sentido do matema lacaniano. Para isso, o autor propõe um percurso dividido por dois momentos: o primeiro e o segundo classicismos.

No primeiro classicismo, a linguística estrutural, na qual Lacan se apoia para sua teoria do significante e da estrutura, está orientada por um princípio oriundo da ciência moderna, ou apenas *galileísmo*: depurar os objetos, a língua e a linguagem, de todo imaginário que obscurece sua estrutura (2008, p. 199). A linguística, neste momento, busca evidenciar os mecanismos de “um pensamento não-reflexivo, não-consciente, não-aristotélico” (MILNER, 1996, p. 111). Ao retirar da língua e da linguagem as suas

qualidades particulares a fim de evidenciar aquilo que tais qualidades obscurecem – eis a maneira como a linguística estrutural segue Galileu –, a diferença é sacrificada pela constatação da homologia estrutural. “Isso evidentemente requer”, afirmar Milner (2008, p. 200), “que essas relações, descobertas nas línguas, não sejam próprias às línguas, mas extensíveis a todo tipo de cadeia”, isto é, as mesmas propriedades estruturais deverão ser encontradas por distintas disciplinas. Para tanto, as formalizações da estrutura devem encontrar correspondentes na lógica matemática; e eis o seu limite. Os procedimentos próprios da linguística estrutural não puderam se inscrever em um formalismo lógico-matemático determinado: “Nem a comutação, nem a distribuição complementar, nem a distintividade, nem a definição da existência linguística em termos de diferença pura encontraram correspondência na lógica matemática” (MILNER, 2008, p. 339).

O conjunto das línguas naturais é considerado assimilável pelos métodos científicos, o que faria da linguística estrutural, fundamento do estruturalismo, uma ciência galileana (MILNER, 1996, p. 77). Por isso, o primeiro classicismo seria marcado por um galileísmo ampliado, pois estendido a objetos não-naturais e, portanto, estranhos aos seus propósitos originais. Se o inconsciente está estruturado como uma linguagem, como propõe o axioma lacaniano, ele também pode ser abordado pelos métodos estruturais. Mas essa aproximação depende do que Milner chama de *conjectura hiperestrutural* ou de teoria da *estrutura qualquer* (Ibidem, p. 91), onde esta última é a estrutura de propriedades mínimas, matematizável e supostamente comum à matemática e à linguística. Essa correspondência, crucial ao galileísmo estendido, contudo, não pôde ser estabelecida, culminando com o declínio do primeiro classicismo. A linguagem seguirá sendo objeto das ciências da língua apenas pelas propriedades que só ela tem, mas não pelas propriedades estruturais mínimas que compartilharia com a estrutura qualquer (MILNER, 2008, p. 205-6). Isso separa Lacan do movimento estruturalista, pois ele poderá prescindir dos métodos da linguística estrutural para abordar a estrutura qualquer e dependerá apenas dos seus próprios meios, uma vez que a homogeneidade entre as formalizações das disciplinas do primeiro classicismo foi rompida. O ponto de encontro lacaniano com a ciência moderna passa a ser tão somente a estrutura qualquer: “Assim, a referência pela qual situo o inconsciente é justamente aquela que escapa à linguística [...]” (LACAN, 1972/2003, p. 491). Lacan

(1976-77, 17/05/77) ainda dirá que se esforça para “atingir a linguagem pela escritura”, onde a escritura, em vez de referenciada à linguística, estará relacionada à “matemática, a saber, aí onde opera a lógica formal”.

Inicia-se assim o segundo classicismo, independente da linguística, mas ainda marcado pela manutenção da conjectura hiperestrutural. Para Lacan (1976-77, 11/01/77), no que diz respeito à estrutura do inconsciente, “é preciso eliminar a gramática” – pois o que está em questão é *lalangue* e não a língua –, mas “não é preciso eliminar a lógica”. A interpretação do axioma *o inconsciente é estruturado como uma linguagem* passa a ser: “estando admitido que uma linguagem tem propriedades de estrutura – e isso é demonstrado pela linguística –, o inconsciente tem as mesmas propriedades. Pouco importam os procedimentos pelos quais essas propriedades são estabelecidas” (MILNER, 2008, p. 197).

Neste ponto uma possível contradição se apresenta, afinal, Milner afirma que a linguagem e o inconsciente têm as mesmas propriedades de estrutura, enquanto que anteriormente, a partir de Foucault e Deleuze, demonstrou-se que as estruturas da linguagem, do parentesco e do inconsciente não puderam ser reduzidas a uma mesma estrutura fundamental. Ter propriedades de estrutura significa ter as propriedades mínimas de uma estrutura qualquer, ou seja, o inconsciente é estruturado assim como a linguagem é estruturada; o que não implica necessariamente que a estrutura do inconsciente seja redutível à da linguagem tal qual proposta pela linguística ou somente possa ser abordada pelos meios desta. A. Por isso Lacan terá que inventar novos conceitos e dialogar com outros campos como a topologia e a lógica matemática, pois, se linguagem não é objeto exclusivo da linguística, seus métodos deixarão de ser os meios privilegiados de acesso à estrutura.

3.5. A literalização do real

Passado o estruturalismo, a matemática permanece. Apesar do declínio das disciplinas do galileísmo estendido, pelo menos no que diz respeito à correspondência à lógica matemática, Lacan ainda manterá a ciência matematizada como referência. “Era

preciso somente descobrir que a matematização da ciência não passa pela medição, mas pelo literal” (MILNER, 2008, p. 204), isto é, a exclusão da qualidade sensível e a afirmação do quantitativo não se tratam de medição, mas da apreensão pela letra – eis a invenção lacaniana que mantém relacionadas psicanálise e ciência após o estruturalismo. Lacan deverá partir de uma teoria própria para manter tal relação.

Em acordo com a tese de Koyré, Milner (1996, p. 42-3) destaca três itens que caracterizariam a ciência enquanto moderna e galileana. Primeiramente, a condição de que “a matemática, na ciência possa soletrar *todo* o empírico”, em que “soletrar” significa apreender em termos de *letra*. Em segundo lugar, “que a matemática, soletrando todo o empírico, intervém através do que ela tem de literal, isto é, mais através do cálculo do que da demonstração”. Finalmente, “a matemática soletra o empírico *como* tal, no que ele tem de passageiro, de não perfeito, opaco”, isto é, contingente.

A letra apreende o contingente, o que poderia ser diferente do que é, ou seja, não há objeto ou ser cujas propriedades tenham sido estabelecidas de acordo com uma hierarquia ontológica.

A estrutura da ciência moderna repousa inteiramente na contingência. A necessidade material que é dada às leis é a cicatriz dessa contingência mesma. Durante um ínfimo momento, cada ponto de cada referente de cada proposição da ciência surge como podendo ser infinitamente outro que é, numa infinidade de pontos de vista; no momento ulterior a letra o fixou como ele é e como não podendo ser outro que é, a não ser mudando de letra, isto é, de partida. Mas a condição do momento ulterior é de fato o momento anterior (MILNER, 1996, p. 52).

Embora sem citá-lo diretamente, esse trecho parece fazer referência ao subcapítulo “Parênteses dos parênteses” do escrito *O seminário sobre ‘A carta roubada’* de Lacan (1966/1998c). Do acaso de uma série de lances de par ou ímpar Lacan destaca o aparecimento de uma lei diretamente ligada à memória ou registro dos lances. Se o primeiro lance é puro acaso, real, o segundo já se mostrará ligado ao anterior e com ele formando uma cadeia não mais obra do acaso do lance a lance. Havendo um registro dos lances, Lacan demonstra como uma cadeia ordenada segundo uma lei pode ser abstraída do que inicialmente parecia puro acaso. A sequência poderia ser outra se, por exemplo, o

primeiro lance tivesse resultado em *par* me vez de *ímpar*, mas, uma vez que apenas um resultado é possível a cada lance, a cadeia não mais poderá ser iniciada senão a partir do *ímpar*. É um esboço da noção de estrutura extraível de Lacan: determinada por uma lei reconhecível através da memória dos lances anteriores que formam uma cadeia, manifestada em ato. A letra, portanto, apreende o contingente enquanto contingente, sem abolir o acaso que dá início a uma cadeia. É pela letra que o sujeito da ciência poderá ser apreendido até o ponto de sua impossibilidade:

Ao intervalo de tempo em que os dados turbilhonam antes de cair, a doutrina deu um nome: emergência do sujeito, o qual não é o lançador (o lançador não existe), mas os próprios dados enquanto estão em suspensão. Na vertigem desses possíveis mutuamente exclusivos, espoca enfim, no momento ulterior em que os dados caem, o *flash* do impossível: *impossível, uma vez caídos, que eles tenham outro número sobre sua face legível*. Onde vemos que o impossível não está disjunto da contingência, mas dela constitui o núcleo real (MILNER, 1996, p. 52, grifo meu).

Lacan estende assim a matemática ao sujeito. A literalização, ou matematização, não é idealização. A letra apreende o contingente até o limite do seu núcleo impossível, real. As letras serão de interesse da psicanálise pelo que “elas articulam de suspensivo, isto é, impossível: o infinito como inacessível” (Ibidem, p. 107). A matemática não é a *episteme* suprema porque seu objeto não é supremo – no mundo infinito, ele é contingente, imperfeito.

Diferentemente do significante, apenas diferença em relação aos demais significantes e sem positividade, a letra, por sua vez, possuirá uma positividade. Ela é, ao contrário do significante, idêntica a ela mesma. Se o significante é o elemento do pensamento sem qualidades, a letra será qualificada, pois “ela tem uma fisionomia, um suporte sensível, um referente, etc” (MILNER, 1996, p. 104). Apesar de um uso pouco sistematizado dos termos por parte de Lacan, podemos fazer a seguinte distinção: o significante constitui a cadeia e a letra o matema. Poderíamos ainda afirmar que a letra é um elemento tanto do contexto da teoria quanto da clínica; o significante participa somente da clínica, sendo manejado teoricamente pela letra. Sem dúvida, pode-se reconhecer dois aspectos diferentes da letra no ensino lacaniano, um clínico e outro teórico, mas eles

comporão uma e mesma coisa: a escrita do real. “A escrita, a letra é¹⁰, no real, e o significante, no simbólico” (LACAN, 1971/2009, p. 114). Articulando letra, escritura e real, Lacan ainda afirma (1975-76, 13/01/76):

[...] a escritura me interessa porque penso que, historicamente, é por pequenos nacos de escritura que entramos no real, a saber, que cessamos de imaginar, [...] a escritura de pequenas letras, de pequenas letras matemáticas, é isso que suporta o real.

A literalização do real, tal qual acolhida por Lacan, não coincide com a matematização do empírico conforme proposta pela ciência. Já vimos acima que o real enquanto impossível matemático não coincide com o real natural e disso resulta que não se trata da manutenção de um método simplesmente aplicado a um novo objeto. Existe uma invenção lacaniana própria, um novo tipo de teoria para um novo tipo de prática.

3.6. A estrutura localizada

A literalização, ou redução a letras, será o meio encontrado por Lacan para manter a conjectura hiperestrutural. O galileísmo segue no segundo classicismo, pois este sugere que as qualidades dos objetos sejam “sistematicamente eliminadas e substituídas por fórmulas matematizadas” (Milner, 2008, p. 208). O matema não tratará de constituir “cadeias de razão”, mas “zonas estritamente circunscritas de literalidade”; ele será “fragmentado, local” (Milner, 1996, p. 108). Badiou (1968/2007, p. 30) também reconhece a localização dos matemas de Lacan, afirmando que, após a entrada na topologia, o materialismo de Lacan passa a ser um “materialismo local”. Para o filósofo, os matemas de Lacan são sempre locais e “apropriados para *uma* conexão conceitual” (Ibidem, p. 34).

Que os matemas não componham uma cadeia racional não é um problema para a psicanálise. Muito pelo contrário, o matema não serve à apreensão da razão, mas do real da estrutura do inconsciente naquilo que ele se deixa simbolizar. O real, como *ex-sistência* ao sentido (Lacan, 1974-75/2002), não participa do encadeamento racional, ele é justamente

¹⁰ Na tradução brasileira consta “está”. Escolho o “é” na medida em que “está” evoca o sentido de uma

seu limite. Como as casas vazias de Deleuze, ele aparece como um impossível que a binariedade encontra em seu procedimento de formalização. É nesse sentido que a letra circunscreve a interrupção na cadeia de razões e serve apenas como um cálculo local (MILNER, 1996, p. 107). O real não é uma totalidade, pois, segundo Lacan (1975-76, 16/03/76), “o real é sempre um naco [*bout*]”. Se o real é sempre apreendido por pedaços, segmentado por regiões não necessariamente articuladas umas às outras, uma das consequências desse raciocínio é que os matemas da psicanálise não promovem um encadeamento entre si. Costuram zonas heterogêneas, mas não compõem uma totalidade, possuindo, inclusive, tipos de escrita diferentes (MILNER, 1996, p. 106). Outro autor que contribui para esse tema é Rona:

[...] a possibilidade de formalização existe, guardada a necessidade de se delimitar os fenômenos psicanalíticos, de tratá-los localmente. Sonhos, fantasia, a fala em análise, como exemplos, poderiam a bom título apresentar lógicas distintas, o que não impediria sua formalização, em cada caso. (Rona, 2012, p. 238-9).

Rona sugere a compreensão da lógica do significante a partir da teoria dos conjuntos, seguindo neste aspecto o fundamento da passagem do pensamento qualitativo ao pensamento matematizado sugerido por Granger (1960/1975b, p. 14), onde um universo de objetos é desprovido de suas qualidades e reduzido à sua essência de diferença em um conjunto. Rona (2012, p. 92) afirma que mais de um conjunto pode ser considerado coerente, defendendo o argumento da “pluralidade das verdades”. Por consequência, há “mais de uma forma de organização do sistema significante que atenda a esse princípio” e diferentes topologias (Ibidem, p. 346). Não há razão para que “todas as noções, práticas, éticas, clínicas e teóricas sejam reconduzidas a um mesmo núcleo de assertivas para que postulemos um grau de cientificidade da psicanálise”, pois “basta que exista coerência nas localidades e que exista comensurabilidade entre elementos” (Ibidem, p. 93). Assim, o uso da formalização em psicanálise é livre tanto da “aspiração totalitária” e da “racionalidade

localização ou estado, enquanto que “é” estabelece um sentido fixo: a letra *é* a escrita no real.

triunfal” quanto da “aspiração relativista” e da “irracionalidade obscurantista” (Ibidem, p. 348).

Para Milner (2008, p. 216), a estrutura em Lacan pode ser considerada uma cadeia mínima onde “o paradigma é projetado sobre o sintagma” e “os termos paradigmáticos estão na sequência sintagmática *in praesentia*”. Para tanto, o sintagma terá de ser reduzido ao *atual*, diferenciando-se do *possível* de Saussure. Para que a cadeia seja mínima e apreensível de uma só vez, é preciso que ela seja finita e pequena. Para que seja apreendida em um único instante, a cadeia não excederia o tamanho de uma única frase: “em suma, toda cadeia é como uma frase e toda frase é como uma cadeia” (Ibidem, p. 216-7). A estrutura não poderá ser considerada a não ser em ato e isso determinará o mesmo movimento do sujeito do qual ela é causa – o seu *fading*.

Essas formalizações não dedutíveis umas das outras, sequer participantes de um mesmo conjunto teórico coeso, significariam um afastamento ou ruptura em relação à ciência e sua busca por leis fundamentais subjacentes aos fenômenos? Segundo Einstein e Infeld (1938/2008, p. 202), o ideal teórico da Física “seria a explicação de todos os acontecimentos da natureza por leis estruturais sempre válidas em toda parte”. Os autores reconhecem, contudo, uma distância incalculável entre a situação da teoria e seu ideal. Da mesma maneira, físicos contemporâneos como Hawking e Mlodinow (2011, p. 89) entendem que “a esperança original dos físicos de produzir uma teoria única, explicando as leis aparentes do nosso universo como a única consequência possível de umas poucas suposições simples, pode precisar ser abandonada”. Em outro trabalho, os mesmos autores (HAWKING; MLODINOW, 2005, p. 138) ainda consideram possível que, sob as exigências da coerência matemática, o estudo do universo primitivo produza uma teoria única ainda neste século. Mesmo assim, segundo eles (HAWKING; MLODINOW, 2011, p. 43-4) “não há um modelo matemático ou uma teoria única que descreva todos os seus aspectos”, há apenas uma rede de teorias onde cada uma delas “descreve muito bem fenômenos dentro de um determinado domínio”. Os físicos acabam por refutar uma afirmação de Granger (1960/1975b, p. 109), que entende que nas ciências da natureza é

possível encontrar estruturas globais, enquanto que nas ciências do homem¹¹ apenas as investigações locais parecem eficazes, deixando em aberto a questão sobre o relacionamento entre as regiões contíguas.

A situação da ciência física demonstra que a reunião de um conjunto de enunciados sob um princípio único dos quais seriam dedutíveis não é uma condição à prática das disciplinas científicas. Segundo Milner (1996, p. 112), “mesmo que a física matematizada fosse unificada (o que não é), a matemática de sua matematização não teria de sê-lo, pois a matemática em si mesma não o é”. Por isso, que os matemas da psicanálise não estejam ordenados segundo um princípio único não os torna menos eficazes na literalização do real, afinal, também não há motivo para um encadeamento totalizante na teoria psicanalítica. Não há motivo, aliás, para que a psicanálise esteja alinhada em seus métodos – literalizantes ou não – com a ciência. O matema psicanalítico, embora tenha raízes científicas, trata de um domínio foracluído pela ciência, o sujeito do inconsciente. A ciência cumpre o papel antinômico de, ao mesmo tempo, foracluir o sujeito sem qualidades de suas possibilidades de conhecimento e criar um universo que permite sua aparição.

Granger (1960/1975a, p. 22) adverte que a epistemologia deve se encontrar na posição paradoxal de captar a ciência sem substituí-la por uma imagem hipostasiada, afinal, “o edifício científico encontra-se necessariamente em desequilíbrio e constantemente em progresso”. A ciência “não se reduz a um conjunto de dogmas definitivamente estabelecidos e racionalmente encadeados” e, portanto, não é a sistematização definitiva que garantiria a “estrada segura da ciência” (Ibidem, p. 22). Ora, a psicanálise pode autorizar-se por seus próprios meios sem que para isso tenha de se adaptar a uma epistemologia já existente. O diálogo da psicanálise com a ciência praticado por Lacan não busca vias supostamente mais seguras, afinal, o próprio movimento científico age por rupturas e reformulações, numa instabilidade produtiva. Se Granger (1960/1975b, p. 18), ao investigar o pensamento formal nas ciências humanas, conclui que cabe às ciências do homem sugerir novos problemas ao matemático, poderíamos dizer que o mesmo se aplica à psicanálise – e, de fato, vimos que o próprio Lacan chega a mesma conclusão ao passar da

¹¹ Granger escreve em 1960 e acredito que não teria mantido a distinção dura entre ciências da natureza e ciências do homem após os trabalhos de 1966 de Lacan e Foucault.

pergunta sobre a cientificidade da psicanálise àquela sobre qual ciência poderia incluir a psicanálise. Mais uma vez Granger, referindo-se especificamente à psicanálise, contribui a essa questão lançada por Lacan:

Se [a psicanálise] contribui para desencadear eficazmente uma revisão da ciência, é, sem dúvida, na medida em que a objetivação da situação clínica exige uma maior flexibilidade dos modelos utilizados noutras disciplinas e uma perspectivação, no interior de uma prática, da noção de estrutura. (Granger, 1960/1975b, p. 155)

Sendo assim, afirmando que o formalismo não se reduz apenas aos instrumentos matemáticos já conhecidos, Granger conclui (1960/1975a, p. 40) que a “ação do pensamento formal nas ciências humanas” não opera somente como redução dos fenômenos aos cálculos, “mas também como invenção de estruturas novas, e mesmo de uma matemática original”.

Matemática ou não, proponho que a invenção lacaniana pode ser reunida dentro da topologia estrutural, a literalização que circunscreve estruturas localizadas em termos de matemas ou objetos topológicos. A pertinência da estrutura localizada, veremos mais adiante, será justificada pelo que ela proporciona de alternativas aos problemas teóricos e clínicos colocados à psicanálise pela contemporaneidade.

3.7. O que resta da ciência em Lacan

É verdade que Lacan jamais desenvolveu completamente nem a teoria do sujeito nem a teoria da estrutura qualquer, embora ele tenha enunciado as definições e as proposições essenciais e tenha incessantemente procurado precedentes delas (MILNER, 2008, p. 202).

De fato, o ensino lacaniano não encontra os fechamentos daquilo que propõe. A relação com a ciência é inacabada, assim como as relações com a topologia, com a matemática em geral, com a linguística estrutural, com as artes e inclusive com Freud. As *artes* da língua – gramática, filologia, tradução, retórica, história, etc –, tão caras a Freud,

não foram menos importantes para Lacan. Existe, porém, desde o século XIX, um discurso que se apresenta como *ciência* da linguagem. A relação da psicanálise com esse novo discurso não é tão somente a continuação e consagração da relação com as artes da língua, mas um evento que merece ser analisado em sua particularidade (MILNER, 2008, p. 195) e, muito embora não atinja um estado de acabamento, por si só autoriza um ensino lacaniano cujo lema de retornar a Freud de forma alguma se materializa em uma manutenção dos fundamentos clássicos conhecidos. Se, então, não apenas o contato com a ciência da linguagem, mas a ciência enquanto galileana é a marca dessa diferença, até onde ela conduz Lacan?

Segundo Milner (1996, p. 130), a doutrina do matema foi diretamente ligada ao intuito de transmissão da psicanálise e foi sustentada pela prática institucional de Lacan, a sua *Escola*. A conclusão à qual o autor chega é que a dissolução da escola acompanha, portanto, a dissolução da doutrina lacaniana do matema. Ainda que a dissolução da instituição e o fim do segundo classicismo possam ter ocorrido na mesma época, esse argumento – mais histórico do que teórico – é insuficiente para justificar a passagem do matema ao nó borromeano. Milner (Ibidem, p. 135) ainda sustenta que, após o seminário XX, ao reconhecer que nada mais haveria a dizer, Lacan passaria a apenas mostrar, o que seria a função do nó borromeano e atestado da abolição do matema. Por isso, e por considerar o nó como completamente diferente dos objetos da topologia das superfícies, é preciso reconhecer um limite no alcance dos trabalhos de Milner. Isso porque, a partir do reconhecimento da existência de uma topologia estrutural lacaniana, ainda que suas leis não sejam completamente estabelecidas, sustento a hipótese de que a homologia estrutural é a propriedade comum que garante continuidade entre essas duas topologias lacanianas, a da superfície e a do nó. Certamente não são idênticas, pois o nó reintegra em sua *mostração* aquilo que a superfície tanto ensina a rechaçar: o imaginário. A imagem do nó, ao contrário do que se dá nas superfícies, não é distinta de sua estrutura, não é enganadora. A imagem do nó será fundamental à sua transmissão. Além disso, os conceitos trabalhados serão outros. A relação entre real, simbólico e imaginário é retomada. O gozo fálico e o gozo do Outro são distinguidos de maneira mais precisa. Uma nova teoria da psicose e do Nome-do-Pai, após cerca de 20 anos, torna-se possível. Surgem até mesmo novos conceitos, como

suplência e sinthoma. Um novo suporte, enfim, que permite uma nova abordagem dos conceitos; na verdade, de alguns deles, pois, assim como o matema, o nó é uma solução localizada que não põe em relação todos conceitos da obra.

A afirmação de Milner de que o nó “mostra o que é o literal, mas ele próprio não está integralmente literalizado” (1996, p. 132) também é digna de nota. Dentro da perspectiva defendida nesta tese, certamente o nó se inclui, assim como a letra, na sequência de ferramentas que Lacan utiliza para abordar o real, ou seja, ele está entre os objetos teóricos da topologia estrutural que estabelecem uma relação de homologia com o real. A questão não é, portanto, se o nó pode ser apreendido pela letra. Ora, a letra não serve para ser teoria do nó e nem o contrário. Milner parece esquecer o que ele mesmo afirma, isto é, que as escritas do real são heterogêneas e independentes.

4. A topologia estrutural

Em *A angústia* (1962-63/2005, p. 97), Lacan cita uma passagem de Freud, situada na conferência XXXII das *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise* (1933[1932]/1996, p. 85): “É, contudo, verdadeiramente uma questão de concepções – isto é, de introduzir as ideias abstratas corretas, cuja aplicação ao material bruto da observação nele produzirá ordem e clareza”. Logo após essa citação, Lacan complementa: “Com efeito, esse projeto é justamente aquele em que nos empenhamos aqui há alguns anos” (1962-63/2005, p. 98). É interessante como uma explícita influência do ensino lacaniano, a saber, a utilização do *modelo* – conforme tomado no contexto do estruturalismo e referenciado à Lévi-Strauss –, coincide com a teorização julgada necessária por Freud, isto é, abstrações que mesmo ausentes do conjunto de elementos observáveis lhe conferem ordem e inteligibilidade. Surge desde já uma primeira proposta: a metapsicologia freudiana trata de apreender, ou melhor, propor uma lógica subjacente ao “material bruto da observação”. Se uma lógica inconsciente subjaz às associações, ideias súbitas (*einfall*), formações do inconsciente e todo “material bruto” que seja considerado numa psicanálise, conclui-se que tal lógica, as “ideias abstratas”, é necessariamente *imaterial e espacial*. Segue-se uma das direções apontadas pelo próprio Freud (1926/1996, p.189): “Deixaremos inteiramente de lado a linha *material* de abordagem, mas não a *espacial* [...]”. Isso nos leva ao problema abordado neste capítulo: as abstrações que compõem a teoria psicanalítica mantêm que tipo de relação com o objeto que buscam descrever? Em psicanálise, a teoria e seus modelos são representações do objeto que abordam? Seriam esses modelos teóricos o próprio objeto?

Badiou descreve dois tipos possíveis de modelos teóricos. Veremos mais adiante que o filósofo constrói uma terceira via, comparável com o que se encontra em Lacan, que refuta esses dois tipos. São eles (a) o empirista, onde o modelo é como uma imagem abstrata do dado empírico, e (b) o idealista, onde o modelo é a própria ideia pura cujo dado empírico é tão somente uma realização (1968/2007, p. 25). O autor também opõe o primeiro tipo, empirista, ao formalista que, de forma semelhante ao idealista, atribui domínio à anterioridade dos dispositivos formais. (Ibidem, p. 43). Poderíamos identificar a psicanálise a algum desses polos, empirista ou formalista? No caso de Freud, o uso do mito

como ferramenta teórica é de cunho empirista ou formalista? E, no caso de Lacan, as estruturas são antes descobertas empíricas ou invenções formalistas? As estruturas clínicas, por exemplo, são sistematizadas a partir do que os psicanalistas encontram em suas práticas ou são objetos teóricos que balizam essas práticas? A estrutura deve ser atribuída ao objeto ou ao pensamento abstrato que sistematiza o seu funcionamento? Qual sua origem e como se compõe?

Piaget, em *O estruturalismo* (2003, p. 11), lança questões precisas a respeito disso:

[...] são as totalidades por composição sempre compostas, mas como ou por quem, ou estiveram antes de tudo (e sempre estão?) em vias de composição? Em outras palavras, comportam as estruturas uma formação ou não conhecem senão uma pré-formação mais ou menos eterna?

Milner utiliza *thesei* para nomear as leis que pertencem à cultura, mas que ainda assim parecem tão necessárias e imutáveis quanto as leis naturais (*physei*). Sendo assim, afirma (2008, p. 301): “não formaremos nenhuma hipótese sobre as origens, materiais ou não, e sobre a constituição, progressiva ou instantânea, de uma necessidade de *thesis* constatada”. Não haveria necessidade de determinar a origem de uma estrutura, pois, uma vez constatada a lei, é como se desde o princípio ela determinasse a estrutura. Não devemos, portanto, supor qualquer tipo de origem ou constituição para a estrutura, pois esse seria um problema falso. O que podemos construir compreensivamente é a particularidade do uso da noção de estrutura em psicanálise, a topologia estrutural, mas não uma hipótese sobre a origem das estruturas. O problema a ser desenvolvido neste capítulo é de ordem epistemológica e metodológica, não ontológica.

4.1. O modelo e a estrutura no estruturalismo

Uma significativa afirmação de Lacan (1960/1998b, p. 654) torna importante que nos detenhamos sobre uso do modelo teórico e da noção de estrutura no contexto do estruturalismo: “[...] fazemos do termo estrutura um emprego que cremos poder pautar no de Claude Lévi-Strauss [...]”. Alguns anos depois, Lacan diria o exato oposto: “A Lévi-

Strauss eu devo muito, senão tudo. Isso não impede que eu tenha da estrutura uma noção totalmente diferente da sua” (LACAN, 1975b). Percorramos, então, a noção de modelo em Lévi-Strauss a fim de esclarecer como Lacan se situa em relação a ela. Eduardo Prado Coelho (1967, p. xxvii) afirma:

[...] o processo de conhecimento consistiria em abstrair do real a sua essência; o produto dessa abstração seria o modelo; e, nesse caso, o modelo corresponderia apenas a uma representação aproximada do real, construída com o fim de melhor manipular esse real em função de necessidades práticas.

Embora Coelho proponha o modelo como “representação aproximada” do real, mantendo a prevalência da matéria observável, o modelo de Lévi-Strauss parece ir além de ser apenas uma representação, pois confere à abstração, e não à matéria, a presença da estrutura. Em suas próprias palavras: “As *relações sociais* são a matéria-prima empregada para a construção de modelos que tornam manifesta a própria *estrutura social*, que jamais pode, portanto, ser reduzida ao conjunto das relações sociais observáveis em cada sociedade” (LÉVI-STRAUSS, 1952/2008, p. 301).

O modelo de Lévi-Strauss é criticado por Badiou (1968/2007, p. 62), pois este entende que o antropólogo considera os fatos observados como dados indiferentes ao pesquisador. A intervenção teórica só começaria com a construção modelo. Seria uma via empirista, segundo o filósofo. A partir disso, explicitam-se duas vias. Na primeira, o modelo é apenas uma representação aproximada, criada para fins de inteligibilidade. Na segunda, o modelo é o próprio meio de tornar manifestas as leis de interações dos dados observáveis. Apenas no segundo caso se pode afirmar que a estrutura está concebida como imaterial, como algo da ordem do próprio modelo, não do dado observável. Piaget, em *O estruturalismo* (2003, p. 86), assim o esclarece:

[...] o característico de um estruturalismo metódico é procurar a explicação desse sistema em uma estrutura subjacente que permite, de certo modo, sua interpretação dedutiva e que se trata de reconstituir pela construção de modelos lógico-matemáticos: nesse caso, e isso é fundamental, a estrutura não faz parte do domínio dos

“fatos” constatáveis e, em particular, permanece “inconsciente” aos membros individuais do grupo considerado.

Do acima exposto, recorta-se dois pontos: (a) o modelo teórico torna manifesta a estrutura enquanto organização subjacente do conjunto de dados observáveis; (b) essa estrutura é uma abstração, logo, imaterial e ausente do conjunto de dados observáveis. Recolocam-se as perguntas que propusemos mais acima: o modelo é algum tipo de representação da estrutura ou, de outra forma, modelo e estrutura são uma e mesma coisa? Que tipo de relação tem o modelo teórico com o seu objeto? Nosso interesse não será buscar as respostas no contexto do estruturalismo, mas reencontrar essas perguntas no campo da psicanálise.

Assim como Piaget (2003, p. 122), que afirma que “o estruturalismo é um método e não uma doutrina”, Umberto Eco, em *A estrutura ausente* (2007), reafirma o caráter de método do uso da noção de estrutura, mas, por sua vez, opondo-o a um possível aspecto ontológico, que o autor critica, no qual a estrutura é um sistema já dado, intrínseco ao objeto abordado e, portanto, “natural”. Eco também rejeita a suposição da estrutura como um código originário, o Código dos códigos, que tudo determina e explica. Jacques Derrida, em *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas* (1967), propõe uma leitura crítica da noção de estrutura em Lévi-Strauss, baseada na análise que o antropólogo realizou sobre os mitos, que discorda da crítica de Eco no que diz respeito ao aspecto ontológico em Lévi-Strauss e Lacan. Segundo Eco, esses autores se apoiam na existência de uma estrutura primordial, uma espécie de código último. Derrida, por sua vez, demonstra que em Lévi-Strauss, e nós diríamos que o mesmo serve para Lacan, a estrutura não é totalizante, carecendo, portanto, de um centro que lhe garanta como código último. Não nos interessa aprofundar essa questão aqui, mas ela permitirá discutir o valor de método que possui a referência lacaniana à topologia, assim como a afirmação de Nasio (1991, p. 114) que sugere que a ferramenta topológica, para a psicanálise, corresponde ao “ser do psíquico, o estatuto ontológico do psiquismo”.

4.2. A topologia das superfícies em Lacan

“Insisti, nesse sistema [o sistema Ψ , inconsciente], sobre sua característica extra-plana, na sua característica de superfície sobre a qual Freud insiste com toda força, o tempo todo”, afirma Lacan (1961-62/2003, p. 134). Logo na sequência Lacan retoma uma passagem de Freud que se refere ao *eu* como uma identidade correspondente à projeção de uma superfície. Destaca-se uma singularidade que possui características de superfície, caminho que é percorrido durante todo seminário *A identificação* (1961-62/2003) através do estudo da topologia e do conceito de traço. O sujeito é apresentado a partir da estrutura de uma superfície topologicamente definida, determinada pelo corte, ou seja, a estrutura é uma superfície e o significante é o corte que a revela (Ibidem, p. 347). Na continuação do diálogo com a matemática, em *De um Outro ao outro* (1968-69/2008, p. 11), Lacan afirma: “A essência da teoria psicanalítica é um discurso sem palavras”. Essa proposta teve sequência no seminário seguinte com a elaboração dos quatro discursos redutíveis a matemas, percurso que culminou no seminário *De um discurso que não fosse semblante* (1971/2009), onde a lógica matemática é considerada a ciência do real. Em *O aturdito* (1972/2003), a busca pela redução a um discurso matemático-topológico é ainda mais manifesta. É o que Eidelsztein (1992, p. 19) chama de “passagem da intuição imaginária à representação simbólica”, o que está em absoluta concordância com o espírito da ciência moderna.

Limitaremos a abordagem da topologia ao que for necessário para compreender o uso dessa ferramenta em Lacan, utilizando-se, para tanto, de uma breve exposição dos fundamentos da topologia das superfícies. Embora não se restrinja ao uso das superfícies, é através destas que Lacan deu início a um uso mais aprofundado e sistemático da topologia. Nota-se, todavia, que ferramentas formais já eram presentes em sua obra através de matemas, esquemas e modelos (não necessariamente o mesmo modelo do contexto estruturalista). O uso da topologia das superfícies permite uma releitura do valor de método que possui o emprego dessas ferramentas. No caso do Esquema R, por exemplo, em uma nota de rodapé incluída posteriormente no escrito *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1957-58/1998, p. 559-60) – a nota é de 1966, o escrito de 1957-58 –, Lacan ressignifica o esquema ao lhe atribuir o caráter de uma superfície

topológica. Rer os esquemas e modelos do ponto de vista topológico permitirá extrair consequências importantes da oposição entre *homologia* e *analogia*.

Segundo Sampaio (2002, p. 1), “superfícies são objetos geométricos bi-dimensionais que não existem no mundo real”. Essa definição permite uma aproximação, no que diz respeito ao seu caráter abstrato, imaterial, entre a superfície topológica e a noção de estrutura, o que a própria expressão “topologia estrutural”, evidentemente, já sugere. Em *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache* (1960/1998b, p. 655), há uma outra referência fundamental: “Ora, a estrutura não é a forma [...], e a questão é justamente abrir o pensamento para uma topologia, exigida pela simples estrutura”. Para a concepção de uma topologia estrutural, deve-se, portanto, conferir à superfície topológica o mesmo caráter de abstração da estrutura, conforme apreendida pelo modelo teórico do estruturalismo. Sigamos nossa exposição a fim de reunir mais elementos que fundamentem essa proposta.

Ao representar uma superfície topológica no espaço comum, tridimensional, euclidiano, o que pode ser feito construindo-a materialmente, realiza-se o que se chama de submersão ou mergulho. Uma vez mergulhada, devido a sua materialidade, podemos percebê-la a partir de sua imagem. Segundo Eidelsztein (2006, p. 19): “Nossa surpresa diante da topologia e a sensação de estranheza que nos produz estão motivadas pela incapacidade de nossa intuição espacial para captar as propriedades do espaço [...]”. O mesmo autor (Idem, p. 22), diante da pergunta “Por que a topologia?”, afirma: “Porque é a única via da qual dispomos para aceder à estrutura real do espaço. A intuição não nos serve por muitíssimos motivos”. A fita de Moebius, por exemplo, mergulhada em três dimensões, parece possuir não uma, mas duas faces; é uma manobra da nossa intuição espacial comum. Se a mesma fita de Moebius, porém, adquire uma representação simbólica e bidimensional, que possibilite a elaboração mental correta de sua estrutura, como desenhá-la achatada sobre um papel, suas verdadeiras propriedades topológicas não serão confundidas com o seu aspecto imaginário. Trata-se, mais uma vez, da passagem da intuição imaginária à representação simbólica.

Segundo Lacan, “a topologia não foi ‘feita para nos guiar’ na estrutura. Ela é a estrutura – como retroação da ordem de cadeia em que consiste a linguagem” (1972/2003,

p. 485). Essa ligação é especialmente importante, afinal, num primeiro momento de seu ensino, Lacan apresenta a estrutura a partir da linguística, para depois o fazer a partir da topologia. Essa mudança diz respeito à passagem do primeiro para o segundo classicismo, conforme apresentado anteriormente. O sentido da retroação apontada por Lacan pode ser compreendido a partir de *O seminário sobre “A carta roubada”* (1966/1998c), onde o funcionamento de retroação no qual a estrutura se revela é demonstrado. A cada lance novo de – ou + a cadeia é reestruturada desde seu início, ou melhor, sua estrutura se torna mais manifesta. Chega-se a um ponto onde, enfim, pode-se apreender graficamente, no plano bidimensional, a estrutura à qual o acaso dos lances está submetido; apreensão que só se dá retroativamente, *après-coup*. Cada lance é diferença pura em relação ao outro, demonstrando a mesma característica do significante enquanto diferença radical a todos outros. Um autor que realiza o particular esforço de aproximar a topologia da linguística e de explicitar a topologia do significante é Marc Darmon (1994, p. 11):

O fato de se endereçar à linguística parece tanto mais justificado na medida em que Saussure demonstrou que a língua se suporta tão somente a partir de um jogo de puras diferenças e de lugares; de diferenças que não assumem seu valor senão a partir dos locais que ocupam. É então o próprio simbólico que introduz uma topologia.

Darmon (Ibidem, p. 24) complementa sua argumentação:

No plano topológico, ser-nos-ia então preciso conceber um espaço topológico munido de relações de vizinhança, cujos pontos não seriam então separados, mas intimamente ligados uns aos outros. Eles teriam, por outro lado, a propriedade curiosa de serem diferentes de si mesmos.

O autor sustenta, portanto, as propriedades topológicas de uma cadeia significante, reconhecendo nela as características das superfícies. A distância entre dois pontos não existe, pois, uma vez que são vizinhos, são infinitamente próximos, apesar de qualquer deformação sobre a superfície.

É preciso então levar-se em conta a estrutura topológica muito paradoxal

do significant. Efetivamente, cada significant está intimamente ligado a todos os outros, e ele próprio não é senão um puro corte. Ou seja, é preciso conceber uma conexidade sem substância, uma conexidade feita de puras diferenças (DARMON, 1994, p. 132).

Para melhor conceber a sua bidimensionalidade, costuma-se sugerir que, sobre as superfícies, imaginemos seres fictícios, como formigas, que só se movem em contato com as mesmas, ou seja, “para frente”, “para trás”, “à direita” e “à esquerda”; ir “para cima” ou “para baixo” só seria possível num ambiente com três dimensões (SAMPAIO, 2002, p. 2). Esse exercício verifica, tomando novamente como exemplo a fita de Moebius, que essa superfície, ao contrário do que possa parecer, possui apenas uma face. Embora sua aparência fomente um engano intuitivo, sua estrutura não se altera, pois a fita de Moebius mantém sua estrutura em três dimensões. O *cross-cap*, por sua vez, necessitaria ser mergulhado num espaço de quatro dimensões para não ter suas propriedades alteradas, daí a impossibilidade de construí-lo adequadamente. As superfícies topológicas, todavia, não são o objeto de papel, borracha ou tecido que podemos construir, tocar e que possuem peso e medidas – esses são seus suportes materiais imperfeitos. O espaço topológico, real, compreende as propriedades dos objetos que independem dos nossos instrumentos de medida (comprimento, largura, ângulos, etc).

Se, para reconhecer as propriedades topológicas, é necessário o exercício de deixar de perceber apenas intuitivamente as superfícies, há aí um princípio comum à escuta psicanalítica, ou seja, deixar de escutar o sentido mais comum e aparente da fala, em busca das associações ainda latentes e mais além da intenção consciente. A boa forma imaginária do sentido e a consciência de si, rejeitadas pela ciência moderna, também o serão por Lacan (1976-77, 15/02/1977): “Ele [o imaginário] é enganoso, mas é dele que se levanta isso que chamamos a consciência. A consciência está bem longe de ser o saber, uma vez que isto a que ela serve é muito precisamente à falsidade”.

Há diferentes tipos de deformações que alteram as superfícies em diferentes níveis, isto é, existem modificações que atingem apenas a sua forma e modificações que incidem sobre características estruturais. As primeiras podem ser chamadas de deformações legais e incluem esticar, inchar, encolher e entortar a superfície. O corte só se incluiria aqui se

seguido por uma colagem que restabelecesse a continuidade original dos pontos. O conjunto de características geométricas de uma superfície que não se alteram ao sofrer quaisquer das quatro deformações descritas caracteriza a *topologia de uma superfície* (SAMPAIO, 2002, p. 3). No contexto da topologia estrutural, a topologia de uma superfície será o mesmo que a sua estrutura enquanto conjunto das suas propriedades invariantes às deformações citadas. Encontramos uma comparação importante com a escuta psicanalítica: escutar os elementos discursivos (significantes) que se repetem involuntariamente, que insistem apesar das formas e dos sentidos explícitos.

As deformações de segundo tipo, as ilegais, que alteram a topologia ou estrutura de uma superfície, modificando suas invariantes, são todos os cortes, colagens ou ainda encolhimentos específicos que de alguma forma modifiquem a continuidade entre os pontos da superfície (SAMPAIO, 2002, p. 3).

Dentre as propriedades topológicas atribuídas às superfícies, para que se compreenda em termos de estrutura e assim interessem à psicanálise, Carlos Ruiz (1994) destaca o fato de que sobre elas podemos traçar linhas, ou seja, fazer cortes que modificam sua topologia. É a proposta lacaniana do significante enquanto corte, como descontinuidade no contínuo da estrutura superficial. Então, é o corte, uma das modificações ilegais, que interessa ao trabalho psicanalítico, sendo uma superfície o suporte da operação de corte. Segundo Lacan (1972/2003, p. 479), a topologia “deve dar conta de que haja cortes do discurso tais que modifiquem a estrutura que ele acolhe originalmente”. Segundo Ruiz (1994, p. 90), os elementos fundamentais são: “a superfície, uma linha sobre a superfície [...], a operação de corte, a superfície resultante do corte, que não é de partida, e na qual a marca foi reposicionada por uma linha, que em algum sentido a duplica”. As características topológicas de uma superfície se explicitam eficazmente não pela sua aparência, mas pelas relações de proximidade que se mantêm através das deformações legais, pelas linhas possíveis e ainda pelos cortes que, de acordo com a especificidade de cada superfície, revelam suas reais propriedades. Um corte ao longo da fita de Moebius tem uma consequência bastante diferente do que ao longo de uma fita comum, de duas faces, por exemplo.

Nasio, em *Os olhos de Laura* (1991, p. 115), faz uma interessante proposta,

também propondo correspondências com a clínica e o rechaço pelo imaginário:

Em que a prática com os objetos topológicos pode transformar, nos psicanalistas que a ela se dedicam, as condições de seu imaginário? E em que medida modificando esse imaginário, adaptado às exigências da topologia, pode levar o psicanalista a escutar diferentemente seus analisantes e a sua própria experiência?

A topologia estrutural não insere na teoria uma série de figuras, imagens dos conceitos. Lacan é absolutamente claro quanto a isso: em topologia, não se trata de ver e compreender, mas de manejar os objetos fazendo as abstrações necessárias de acordo com as leis desse espaço não intuitivo e alheio ao sentido. Seguimos a citação acima:

Parto da suposição de que, no analista que manipula frequentemente esses artifícios, a familiaridade que chega a adquirir com eles pode habituá-lo pouco a pouco a, senão a perceber, pelo menos a imaginar até um certo ponto um espaço diferente, mais próximo da representação topológica do real psíquico. Não se trataria mais de pretender eliminar a intuição em proveito de um suposto formalismo topológico, mas de transformá-la. Talvez então o exercício da topologia permitisse a abertura do campo de um novo imaginário ligado à experiência do inconsciente. (NASIO, 1991, p. 115)

Um imaginário gerado não pela intuição espacial cotidiana, mas pelas leis da espacialidade própria ao inconsciente, propostas como homólogas às da topologia. Esvaziado de sentido e intuição, ainda se pode falar em imaginário? Pode-se questionar Nasio nesse ponto, afinal, não se trata de apreender o real a partir do imaginário, mas, muito pelo contrário, através de um sistema de representações puramente simbólico, conseguir esvaziar o imaginário que obscurece o real.

4.3. Analogia e homologia

Esclarecer a função da topologia de Lacan é uma tarefa complicada, afinal, ele não define seus fundamentos epistemológicos antes de começar sua elaboração, sequer cita a

bibliografia que usa. Talvez a epistemologia da articulação entre topologia e psicanálise tenha se desenvolvido ao longo dos seminários, mas nunca foi elucidada. E nesse ponto devo apontar outra insuficiência nas teses de Milner que tanto foram utilizadas até aqui. O autor considera a obra de Lacan os seus textos escritos, não os seminários. A consequência disso é o lugar secundário que Milner confere à topologia, pois é nos seminários que há um maior volume de trabalhos com ela.

Um momento particularmente interessante tem lugar ao final de uma lição, quando F. Wahl questiona Lacan (1964/1998a, p. 89): “A topologia, para o senhor, é um método de descoberta ou de exposição?”. A resposta: “É o referenciamento da topologia própria à nossa experiência de analista que pode ser retomada depois na perspectiva metafísica”. Sem maiores explicações, Lacan ainda indica na sequência a segunda parte do livro *O Visível e o Invisível* de Maurice Merleau-Ponty. Reencontramos a questão central deste capítulo: qual relação a topologia estrutural mantém com o seu objeto? Ela o expõe ou o descobre? Sobre isso, Granon-Lafont (1987, p.40) escreve:

Amiúde, por exemplo, um conceito se assenta sobre uma definição da banda de Moebius, e depois, servindo-se de outra, transtorna nossa compreensão deste conceito. Deste modo, faz dar às noções um salto lógico idêntico ao salto topológico [...]¹².

O manejo da topologia (cortar, desenhar, colar, etc) pode ser um método de exposição, mas, para Lacan, sua abstração serve principalmente de método de pesquisa, de exploração do real do inconsciente. Lidar com a topologia é um contato com o próprio real; não uma teoria sobre o real, mas seu próprio tecido estrutural. Lacan (1972/2003, p. 479) chega a afirmar que sua “topologia não é de uma substância que situe além do real aquilo que motiva uma prática. Não é teoria”.

Quanto à topologia dos nós, considero que o fundamento do uso da topologia das superfícies é mantido, a saber, a relação de homologia do objeto topológico com a estrutura. Os nós, assim como as superfícies, não serão imagens da estrutura e dos conceitos. Lacan, repudia claramente a atribuição do caráter de modelo à sua topologia. É o

¹² A tradução de todas as citações de Granon-Lafont (1987) são minhas.

que vemos em *R.S.I.* (1974-75, 17/12/74):

Pretendo repudiar para esse nó a qualificação de modelo. Isso em nome do fato disso que é preciso que suponhamos no modelo: o modelo, como já disse, devido a sua escritura, se situa a partir do imaginário. Não há imaginário que não suponha uma substância.

Uma diferença importante, porém, deve ser ressaltada na passagem das superfícies aos nós. Ao contrário do que acontece com as superfícies, onde a demonstração de que suas imagens não correspondem às suas estruturas serve de sistematização didática acerca da diferença entre real, imaginário e simbólico, no campo da topologia dos nós o engano do imaginário não se dá. Isso porque a imagem dos nós não é enganosa como as imagens das superfícies, isto é, ela pode corresponder à estrutura real. Lacan encontra nestas uma maneira de fazer coincidir a imagem do objeto topológico, sua demonstração, com sua estrutura, considerando inclusive que o seu nó borromeano é uma “imagem escrita” (1973-74, 09/04/74). O nó seguirá a mesma proposta da topologia das superfícies, a saber, a de ser um meio de tocar o real: “O Nó não é o modelo, ele é o suporte. Ele não é a realidade, ele é o real” (1974-75, 15/04/75). Ainda no contexto borromeano, Lacan (*Ibidem*, 15/04/75) – mais uma vez em um seminário e não em um escrito, vale ressaltar – afirma:

O que faço notar é que a dificuldade da introdução do mental à topologia, o fato que isso não seja mais facilmente pensável, dá bem a ideia do que há a aprender dessa topologia para isso que dela é de nosso recalcado.

A tese lacaniana é clara: se a introdução à topologia é difícil, uma vez que vai contra a intuição espacial comum, é porque através dela se aprende algo de nosso recalcado. Primeira constatação: a cadeia borromeana mantém uma relação homológica com o real, ou seja, segue o mesmo intuito da topologia até então trabalhada por Lacan (superfícies, grafos, esquemas, etc). Segunda: uma característica da filiação à ciência galileana persiste, a saber, a topologia mantém com a estrutura a mesma relação que a matemática mantém com a natureza. Terceira questão: o conceito de recalcado não é o freudiano. Não se trata de representações que por alguma exigência do psíquico tiveram de

ser recalçadas ou reprimidas (segundo a hipótese do recalque das pulsões como fundamento da *Kultur* correlata da neurose), mas de uma referência espacial alheia ao sentido e à intuição espacial comum. Estaria o recalcado para o conteúdo latente da mesma maneira que a topologia para a geometria euclidiana?

A referência topológica não será compreendida, portanto, como metafórica, visto que não serve para significar uma outra coisa, não é *analogia* para os conceitos que através dela se expressam, mas *homologia*. Segundo Lalande (1999), na matemática são consideradas homólogas as partes correspondentes de duas figuras correlativas. Se a analogia requer uma representação e um objeto a representar, a homologia será a propriedade ou fundamento imaterial comum a dois objetos abstratos – eis o que visa a topologia estrutural. Os objetos topológicos não serão considerados como modelos que expõem ou representam conceitos; esse seria o campo da analogia. Se, para Lacan (1972/2003, p. 485) a topologia não nos guia na estrutura, pois ela é a estrutura, conclui-se que a consideração das figuras topológicas como suportes analógicos da estrutura ou como método de demonstração do conceito ignora a propriedade que justifica e fundamenta o uso lacaniano das mesmas: a homologia estrutural. Sobre isso, afirma Granon-Lafont (1987, p. 23): “Em última instância, assim como um ‘esquema’ possui um valor explicativo e até didático, a topologia intervém como fundamento epistemológico dos conhecimentos trazidos por dito esquema”.

Em *Modelos, Esquemas y Grafos en la Enseñanza de Lacan* (1992), Eidelsztein propõe uma significativa diferença entre o uso dos modelos, esquemas e grafos, no que diz respeito ao seu valor de método. No modelo óptico, segundo Lacan (1960/1998b, p. 679), “a analogia irá fundamentar seu valor de uso como modelo”. Os esquemas (L, Z, R e I) e o grafo do desejo, por sua vez, não exatamente da mesma forma, são considerados topológicos, no sentido de que não são exemplos ou figuras dos conceitos, mas as próprias relações sincrônicas que estes mantêm entre si. Trata-se novamente da relação de homologia.

Assumimos que a topologia estrutural tem uma relação homológica com o inconsciente enquanto que estruturado, mas há ainda uma questão que persiste. Ela diz respeito à oposição entre formalismo e empirismo, onde o primeiro se refere a estruturas

encontradas de forma abstrata segundo determinadas regras e o segundo à construção de modelos destinados a descrever a estrutura do objeto encontrado na realidade. Kasner e Newman sugerem uma diferença entre matemática aplicada e pura, onde o formalismo pode ser identificado ao segundo caso:

Uma geometria que trata do espaço da experiência é matemática *aplicada*. Se ela não diz nada sobre esse espaço – se, em outras palavras, é um elemento composto de noções, elementos e classes abstratos, com regras de combinação que obedecem a leis da lógica formal, é matemática *pura*. (KASNER; NEWMAN, 1940/2001, p. 114)

Segundo os matemáticos (Ibidem, p. 117), a matemática pura “não descreve o espaço acessível aos nossos sentidos, o qual explicamos em termos de visão e toque”, pois “fala de pontos que não têm dimensões, linhas que não têm largura e planos que não têm espessura”, em suma, abstrações. Há que se ter em mente, porém, a objetividade desse espaço abstrato. Há verdades matemáticas, lembra Goldstein (2008, p. 38) que são independentes de qualquer atividade humana. Existe uma realidade matemática onde se constata objetivamente, por exemplo, a estrutura dos números naturais ou o fato de que alguns números são primos. Trata-se de um espaço de verdades conhecíveis *a priori* e de maneira puramente abstrata. Talvez a esse tipo de realidade objetiva, ou simplesmente real, Lacan se refira quando nega que sua topologia estrutural seja teoria, mas a própria estrutura. A topologia estrutural não busca ser uma narrativa do real, pois, lembremos, está enraizada na literalização do real enquanto gesto da ciência moderna que verdadeiramente toca no real, nessa realidade ao mesmo tempo abstrata e objetiva. Ora, ela certamente não é, portanto, uma construção teórica sobre uma suposta estrutura inconsciente “observada” na clínica através da experiência. Seria, por outro lado, a topologia estrutural uma abstração formalista, como a prática de uma matemática pura, mas distante da experiência? Analisemos o seguinte trecho de Lacan (1960/1998b, p. 655):

[...] uma estrutura como que aparente (que implicaria a crítica daquilo que o caráter descritivo comporta de natural) e uma estrutura que ele pode declarar distante da experiência (já que se trata do “modelo teórico” que ele reconhece na metapsicologia analítica), essa antinomia desconhece

um modo da estrutura que, por ser terceiro, não deve ser excluído, ou seja, os efeitos que a combinatória pura e simples do significante determina na realidade em que se produz. Pois, é ou não o estruturalismo aquilo que nos permite situar nossa experiência como o campo em que isso fala? Em caso afirmativo, “a distância da experiência” da estrutura desaparece, já que opera nela não como modelo teórico, mas como a máquina original que nela põe em cena o sujeito.

Nem a estrutura presente no “dado bruto” e aparente, nem a que o modelo teórico apreende através de uma abstração distante da experiência, mas sim uma terceira via, *criadora*. Se o sujeito da psicanálise é efeito de linguagem, Lacan propõe que sua realidade é produzida pela “combinatória pura e simples do significante”. É uma afirmação ousada, pois tem como consequência que a topologia estrutural não apenas demonstra o inconsciente estruturado, mas descobre o próprio espaço da “máquina original” que “põe em cena o sujeito”. É o que o trabalho de Lacan com a cadeia borromeana atesta, quando ao longo de vários seminários busca as mais diversas formas de construí-la e escrevê-la. Há lições nas quais pouco ou nada é dito a respeito de qualquer conceito. Há também momentos em que articulações da cadeia borromeana com os conceitos ocorrem de maneira incipiente, sem se repetirem ou serem levadas adiante nas lições seguintes. Em *O momento de concluir* (1977-78, 14/03/78), Lacan lembra que havia se comparado a Picasso em seminários anteriores: “anunciei outrora que ‘eu não procuro, eu acho’. Atualmente, eu não acho, eu procuro”. No seminário em questão, os fios da cadeira borromeada haviam sido “esvaziados”, pois transformados em toros e reduzidos a superfícies – um trabalho topológico que Lacan não teve condições de levar adiante e não rendeu novidades teóricas.

Antes de encontrar uma articulação da cadeia borromeana e suas variáveis com a teoria psicanalítica, Lacan trabalhava como um matemático puro, isto é, investiga o real como uma realidade objetiva e independentemente do seu campo de aplicação. Se a estrutura é a causa anterior e determinante do sujeito, a sua relação homológica com a topologia estrutural permite conhecer as suas propriedades. Como afirma Beividas (2000, p. 286), poderíamos estar diante da “objetividade de estrutura” do inconsciente enquanto “evidência” que independe dos ditos de Freud e Lacan, ou seja, um método orientado pela hipótese de que a estrutura do inconsciente pode ser abordada por vias outras que as

palavras dos grandes mestres. Mas essa objetividade implica a exclusão da clínica? Ora, se a terceira via da estrutura sugerida por Lacan é possível, a topologia estrutural não constituiria uma teorização independente da prática clínica, pois ela já é o campo onde se dá a espacialidade dos conceitos que sustentam a clínica; em outras palavras, ela *cria* uma clínica. Resta avaliar quais efeitos clínicos ela realiza e compará-los com os efeitos gerados por outras clínicas oriundas de outras hipóteses. Novamente, se aceitamos a terceira via sugerida – e praticada – por Lacan, a questão deixa de ser tanto a da relação da teoria com a experiência clínica e passa a ser a da relação das ferramentas epistemológicas com os conceitos que balizam a clínica.

*

Lacan (1964/1998a, p. 37) caracteriza o inconsciente como “pré-ontológico”, “nem ser nem não-ser, mas algo não-realizado”, atribuindo-lhe o estatuto de ético, em vez de ôntico. Esse estatuto é dado pela estrutura de um jogo combinatório que opera de maneira espontânea e pré-subetiva (Ibidem, p. 26). Entre dois significantes, o sujeito do inconsciente, demonstra seu caráter intervalar por representar-se em S_1 já no momento em que se evanesce pelo S_2 . “Onticamente, então, o inconsciente é o evasivo – mas conseguimos cercá-lo numa estrutura, uma estrutura temporal, do qual se pode dizer que jamais foi articulada, até agora, como tal” (Ibidem, p. 36). A referência à topologia estaria de acordo com o estatuto ético e intervalar do inconsciente? Faz-se necessário que a estrutura topológica, assim como a letra, sirva a circunscrever o impossível sem, contudo, atingir uma forma final e plena. Destacam-se dois pontos fundamentais à topologia estrutural: (a) o estatuto do inconsciente é dado pela lógica do significante e, por isso, responde a uma estrutura que exige uma topologia; (b) a estrutura topológica, porém, não confere um estatuto ontológico ao sujeito do inconsciente, pois apresenta uma hiância fundamental. Na oposição lacaniana entre verdade e saber, a verdade ocupa esse lugar de hiância (1968-69/2008, p. 198) : “[...] nesse lugar que chamamos de inconsciente, enuncia-se uma verdade que tem a propriedade de nada podermos saber dela”. Isso remete à proposta, de Eco (2007, p. 322), de que a “estrutura é aquilo que ainda não existe”, o que

também rejeita uma ontologia da estrutura.

Um trecho particularmente interessante de Coelho (1967, p. XXVIII), mesmo sem a intenção de fazê-lo, lança luz sobre o aforismo lacaniano que diz que *o inconsciente é estruturado como uma linguagem* e também sobre a situação da topologia estrutural psicanalítica. Sugiro, para tanto, que durante sua leitura a palavra “estrutura” seja substituída por “inconsciente”:

É esta a situação da estrutura – a estrutura como algo que apenas está presente nos seus efeitos e que inclui entre os seus efeitos a sua própria ausência, a estrutura como algo que põe o sujeito em cena e lhe atribui um papel, sem nunca se tornar visível em plena evidência dessa cena [...].

A topologia e a estrutura convergem em Lacan por uma propriedade metodológica comum: dissolver o imaginário que obscurece a ordem subjacente. Ora, Lacan não segue o programa estruturalista, seu primeiro classicismo é abandonado. Assume-se sim que a estrutura tem propriedades, mas que a psicanálise pode conhecê-las por seus próprios meios. Vai-se o estruturalismo, fica a estrutura: “O estruturalismo durará tanto quanto duram as rosas, os simbolismos e os Parnasos: uma temporada literária [...]. Já a estrutura não está nem perto de passar porque se inscreve no real [...]” (Lacan, 1966/2003, p. 230-1). Há, portanto, maneiras de abordar a estrutura real e para isso Lacan inventa seus instrumentos, sua topologia estrutural. Na medida, porém, em que esses instrumentos buscam uma homologia com seu objeto, é a própria existência empírica do objeto que deve ser abandonada. A topologia estrutural não será o modelo do estruturalismo que reconhece ordens subjacentes; ela servirá a Lacan como meio de abordagem e investigação do real.

Segundo Bachelard, nas últimas linhas do seu *A experiência do espaço na física contemporânea* (1937/2010, p. 88):

Como o espírito não extrai mais o abstrato do concreto, como, ao contrário o espírito está habilitado para formar diretamente o abstrato, ele é naturalmente levado a *propor* esse abstrato racional à experiência, em suma, a *produzir* a experiência em novos temas abstratos. Essa *produção* supera muito em importância a *indução* mais ou menos amplificante.

Inverte o eixo do conhecimento empírico. Faz com que se substitua a fenomenologia unicamente descritiva por uma fenomenotécnica que deve reconstituir inteiramente seus fenômenos no plano encontrado pelo espírito ou afastar os parasitas, as perturbações, as misturas, as impurezas que pululam nos fenômenos brutos e desordenados. Para essa ordenação que atinge tantos elementos, que retifica e acerta tantas confusões e degenerescências, não é de estranhar que o espírito tenha a necessidade de formar *espaços* mais complexos e mais apropriados que o espaço onde colocamos os objetos costumeiros. Depois de tal trabalho, o *homo faber* está libertado do espaço intuitivo onde realizava seus primeiros gestos. Guiado pelo novo espírito científico, sustentando pela abstração racional, o homem que está pronto para fabricar tudo, até o espaço.

Não por acaso, Lacan chama de “nova geometria” (1975-76, 16/12/75) o seu trabalho com os nós borromeanos. Não que a “antiga” geometria fosse menos abstrata, como se fosse apenas uma descrição do espaço tal qual apreendido pelos sentidos, pois “não há nenhum espaço real; é uma construção puramente verbal que nós soletramos [*qu'on a épelée*] em três dimensões segundo as leis – disso que chamamos – de geometria”. (1975-76, 10/0276). Por um lado, assim como um matemático que supõe uma realidade objetiva abstrata, como Gödel, pode-se considerar que Lacan também supõe o real como objetivável e que a topologia estrutural é tão somente um método construído para abordá-lo. Por outra via, esse real objetivável é inseparável do método, ou seja, ele não existe de maneira independente ao método e seria, de fato, fabricado.

5. A estrutura localizada e o universal na clínica psicanalítica

Em *O diálogo entre as culturas*, François Jullien (2009, p. 14) questiona se o universal “serve apenas para reconhecer uma totalidade constatada na experiência ou nomeia um dever-ser projetado como *a priori* e estabelecendo uma norma absoluta para toda humanidade?”. O interesse da psicanálise nessa questão se justifica de mais de uma maneira. Uma delas é a discussão da natureza dos aforismos axiomáticos lacanianos, como *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*. Outra diz respeito às formalizações lacanianas, como a fórmula do fantasma ($\$ \langle a \rangle$), e o seu fundamento epistemológico. São esses aforismos e formalizações descrições de algo constatado na experiência? Se sim, são universais? Seriam, de outra forma, enunciados teóricos *a priori*? Neste caso, novamente poderíamos questionar se são de ordem universal ou restritos a um domínio específico como, por exemplo, a cultura ocidental. Para tanto, a distinção proposta pelo autor entre *universal*, *uniforme* e *comum* é essencial. O comum, de ordem política, é o lugar da partilha e “aponta o fundo sem fundo no qual nossa experiência se enraíza e que ela mesma contribui para desenvolver” (Ibidem, p. 15); ele é, portanto, extensivo e esta extensão se estabelece de acordo com a própria experiência de partilha. O uniforme, por sua vez, diz respeito à globalização da mercadoria e atende aos interesses da produção, “difundindo indefinidamente o semelhante”, afirma Jullien (Ibidem, p. 14). O universal, finalmente, ao contrário do uniforme e do comum, surge de uma necessidade da razão, *a priori*, e é prévia a toda experiência (Ibidem, p. 19). O uniforme opõe-se ao *diferente*, mas o universal opõe-se ao *singular* (Ibidem, p. 31). A partir dessa tríade, dois tipos de universalidade surgem, uma fraca e outra forte. A fraca parte da experiência e é assim exemplificada pelo autor: “constatamos, na medida em que pudemos observar até aqui, que essa coisa sempre se dá de tal forma” ou também “todos os casos (de uma mesma classe) acham-se efetivamente concernidos” (Ibidem, p. 19). A universalidade forte, considerada pela filosofia como a estrita e legítima, surge da razão como necessidade lógica:

[...] supomos a princípio, antes de qualquer confirmação pela experiência, que determinada coisa *deve* se passar assim. Sem nenhuma exceção possível: afirmamos não apenas que a coisa *acha-se* até o presente de tal forma, mas que *não pode* ser diferente (JULLIEN, 2009, p. 19).

Precisando ainda mais a questão, opõe-se o *universalizável* ao *universalizante*, onde o primeiro diz respeito à extensão da validade de um enunciado sobre algo e o segundo, pelo contrário, não pode ser posto à prova pela experiência, pois ele é “o que faz surgir [...] o universal” e seu valor só é medido “pela potência e intensidade desse efeito” (JULLIEN, 2009, p. 152). Um universal ligado à experiência porque produz efeitos sobre dada realidade. Ora, se a ciência pode apreender objetos construindo sistemas sintaticamente coerentes ou através de enunciados universalizantes, e não diretamente sobre os dados sensíveis, Granger (1960/1975a, p. 30) pergunta: “como se encontra garantida a eficácia do seu impacto no mundo da percepção?”. De maneira que nos interessa mais diretamente, Jullien coloca uma questão semelhante, mas no âmbito das ciências humanas:

[...] uma universalidade desse tipo, que tem como modelo a demonstração matemática e repousa exclusivamente na ligação formal, necessária, operando-se *a priori* no espírito, independentemente de tudo que possamos aprender por observação ou experiência, mas cuja validação seguramente, quanto à ciência, é incontestável [...] – será ela tão pertinente quando, deixando de lado o saber que construímos com as coisas, retornamos ao humano? (JULLIEN, 2009, p. 21)

E, finalmente, questionamos o que garante a eficácia do matema lacaniano da estrutura localizada. O próprio Lacan sugere uma terceira via que resolve a oposição entre a estrutura como modelo teórico, *a priori*, distante da experiência e a estrutura como simples descrição de uma realidade dada. A terceira via diz respeito aos “efeitos que a combinatória pura e simples do significante determina na realidade” e não seria distante da experiência, pois “opera nela não como modelo teórico, mas como a máquina original que nela põe em cena o sujeito” (LACAN, 1960/1998b, p. 655). O interesse de Lacan pela estrutura se justifica pelo fato de o sujeito do significante ser por ela determinado. O que a matematização do real permite a Lacan apreender em termos de estrutura é essa máquina original que põe o sujeito em cena na experiência. Assim, a questão deixa de ser a relação

do sistema sintático *a priori* com a experiência, pois a topologia estrutural não participa de um campo externo à experiência.

Para responder à questão de Jullien e compreender a afirmação de Lacan colocadas acima, recorreremos novamente a Granger. Segundo o autor (1960/1975a, p. 71), o pensamento científico seguiria o propósito de construir uma linguagem cuja sintaxe pode descrever as relações objetivas entre os fenômenos e, por isso, deve ser um trabalho realizado “sobre o mundo percebido”. Granger afasta o pensamento formal da razão *a priori* – que constrói esquemas perfeitos que só dizem respeito a um mundo de imagens ideais –, assim como de outro tipo de esquema que busca aperfeiçoar-se gradualmente a fim de melhor descrever a estrutura de uma realidade. Sem esse esquema “*não há, estritamente falando, estrutura*”, pois uma estrutura objetiva é “o mundo mais a linguagem” (Ibidem, p. 71). Se Granger (Ibidem, p. 90) afirma que o sucesso de uma linguagem científica dependerá sempre de sua ligação com a experiência, não significa que o sucesso dessa linguagem está subordinado à experiência na medida em que esta confirma ou refuta aquela. Não se trata de hipóteses sobre uma realidade dada que podem ser testadas na experiência imediata. Como, portanto, a apreensão da estrutura em termos formais se conecta com a experiência, isto é, pode ser “o mundo mais a linguagem”? Granger (Ibidem, p. 106) propõe que o pensamento formal funcione como um sistema de “observação e intervenção” que o teórico tenta reduzir a uma axiomática, o que supõe que o reconhecimento da existência de uma realidade depende de esquematização da mesma. Na relação do pensamento formal com as ciências do homem não há experiência imediata ou pura da realidade, tampouco uma linguagem sintaticamente organizada que diga respeito apenas a objetos transcendentais. O que Granger (Ibidem, p. 135) sugere como solução à questão da relação da esquematização com a experiência é a provisoriabilidade do esquema. O esquema, mesmo que elaborado *a priori*, cria uma ordem de fenômenos e possibilita sobre eles a experiência controlada que, por sua vez, permite rever a esquematização. Portanto, a axiomatização serve antes ao equilíbrio provisório dos conceitos que organizam uma prática do que à busca por estruturas imóveis e, por isso, funciona como um *trabalho* (GRANGER, 1960/1975b, p. 131), o que lhe confere o valor de método.

Notemos que Granger trabalha sempre com a díade teoria-experiência, o que não necessariamente coincide com a terceira via proposta por Lacan. A provisoriedade de Granger pode ser interpretada de duas maneiras. Primeiramente, pode ser a alternância entre momentos de formalismo e de empirismo, onde a criação de esquemas *a priori* é posta à prova na experiência de modo que o esquema inicial possa ser modificado pelas exigências desta. Uma segunda interpretação trata de enfatizar o caráter não-natural da experiência, no sentido de que ela é mais uma realidade criada pelo esquema do que um dado puro. Alguma comparação com a clínica psicanalítica é aí possível, pois se podemos considerá-la algo como uma experiência é apenas no sentido de que não preexiste à nenhuma hipótese teórica, isto é, só existe balizada pelos conceitos de transferência, inconsciente, resistência, etc. Só assim a hipótese da homologia entre a topologia estrutural e o inconsciente estruturado pode ser mantida.

A compreensão da questão do universal a partir da via acima exposta, a hipótese criadora e oposta ao universalizável extensivo, é fundamental para questões da clínica psicanalítica contemporânea – como a universalidade do complexo de Édipo, por exemplo. Se o consideramos como universal extensivo, o universalizável, bastaria apresentar casos clínicos não edípicos para contestar a universalidade do complexo. Se, por outro lado, tomarmos Édipo como universalizante, como conjunto de conceitos que organizam uma prática, podemos considerá-lo como *um* dos conjuntos verdadeiros ou *uma* das estruturas possíveis cuja eficácia é restrita a um certo contexto. Ainda que originado de uma necessidade *a priori* da razão, consideraremos o universalizante como eficaz apenas na medida em que opere como a criação de um espaço ou realidade sobre o qual permite uma prática antes inexistente. Uma necessidade lógica que não esteja referida apenas a objetos transcendentais e indiferentes à prática, tampouco uma teoria descritiva da realidade dada, mas um método de simbolização de regiões do real. Proponho que essa construção coincide com as vias epistemológicas escolhidas por Lacan, onde não existe uma realidade separada da experiência conceitual, pois, em vez de faca, é com conceitos que “dissecamos”, pois eles “têm sua ordem de *realidade original*” e “não surgem da experiência humana” (LACAN, 1953-54/1986, p. 10). Se as “primeiras denominações surgem das próprias palavras”, elas são os “instrumentos para delinear as coisas” (Ibidem, p. 10). Ora, não há

abordagem possível de novas questões que não passe necessariamente por uma reflexão acerca da linguagem com a qual se coloca essas novas questões. Creio ter demonstrado suficientemente os problemas e estagnações intelectuais decorrentes dos trabalhos sobre questões da clínica contemporânea que começam por problemas *observados* sem que a própria teoria seja colocada em discussão.

Tanto Granger quanto Jullien questionam a ambição universalista como algo que diz mais a respeito do pesquisador do que do domínio investigado. Granger (1960/1975b, p. 153), por exemplo, afirma que os tipos clínicos considerados representativos de uma sociedade podem depender “muito estreitamente dos traços culturais do grupo a que pertence o autor do inquérito”. Jullien (2009, p. 57 e 86) localiza o interesse pela questão do universal, oriunda dos gregos, no Ocidente, o que faria dela uma preocupação singular de uma certa cultura – conforme os trabalhos de Wagner, Cuche e Bauman também nos demonstram. De que serve à psicanálise que seus tipos ou estruturas clínicas sejam compreendidos apenas a partir de um único complexo? Em que medida isso não seria apenas a reprodução da tendência ocidental ao universalismo? A universalidade do Édipo, cuja extensão já foi discutida por antropólogos e psicanalistas, pode ser questionada também a partir de sua amplitude histórica, não apenas geográfica; e eis a relevância das questões secretadas pela clínica psicanalítica contemporânea, onde a discussão sobre novos sintomas e tipos clínicos pode ser relançada a partir da estrutura localizada no âmbito da topologia estrutural.

5.1. Sobre o diagnóstico psicanalítico na contemporaneidade

No contexto da psicanálise freudo-lacanianiana, muitos trabalhos têm abordado questões relacionadas ao diagnóstico na contemporaneidade. Conforme demonstrado nos capítulos anteriores, esses trabalhos estão baseados na hipótese do declínio da função paterna na cultura, o que implicaria em um novo mal-estar e novos sintomas clínicos. Esse raciocínio busca manter a correlação freudiana entre cultura totêmica repressiva e neurose, mas adaptando-a às particularidades da contemporaneidade (normalmente chamada de pós-modernidade). Haveria novos sintomas que são expressões de um novo mal-estar e caberia

à psicanálise ampliar ou reformular sua racionalidade diagnóstica para contemplar esse novo contexto.

Um dos problemas que podemos identificar nesse movimento é a atribuição de uma insuficiência à cultura atual, compreendida a partir da ausência de elementos organizadores de uma suposta cultura anterior. Assim, o que antes eram balizas simbólicas estruturantes da cultura totêmica e do sujeito neurótico – como a imago paterna, o falo, o Nome-do-Pai, etc – caracterizariam a contemporaneidade pela sua ausência. Forbes (2012, p. xxix), por exemplo, coloca “fracasso escolar, agressões inusitadas, toxicofilias, anorexia, bulimia, epidemia de depressão, etc” como sintomas relacionados por um laço social não “disciplinado pela hierarquia paterna”. Chemama (2007, p. 130) propõe a “forclusão do falo” como chave interpretativa da depressão, a “grande neurose contemporânea”. O mesmo autor (Ibidem, p. 131) também destaca a contradição entre as exigências normativas do social e o descrédito do que “estava tradicionalmente ligado a certa norma, tanto quanto a sua transgressão, o pai real”. Dufour (2005) caracteriza o momento pós-moderno a partir do neoliberalismo como um desenvolvimento permitido pelo capitalismo e consolidado pelo déficit da razão pura, o que promoveria a morte do sujeito moderno em suas referências kantianas e freudianas. Sendo assim, para Dufour (Ibidem, p. 10), “uma parte da inteligência do capitalismo se pôs a serviço da ‘redução das cabeças’”. Não há mais, segundo o autor, um poder superior de ordem transcendental ou moral (como uma função paterna) que sirva de referência à troca mercadológica, um terceiro que estabeleça um valor absoluto às coisas trocadas, o que promoveria uma “dessimbolização do mundo” (Ibidem, p. 12). O sujeito moderno, neurótico, daria lugar a um “sujeito precário, acrítico e psicotizante” (Ibidem, p. 21). Por fim, Dufour (Ibidem, p. 23) ainda lista vários fenômenos sociais e clínicos típicos dessa pós-modernidade, como “toxicomania, dificuldades de subjetivação e de socialização, explosão da delinquência, novas formas sacrificiais e novos sintomas”.

Harari (2010, p. 337) também considera que há “efeitos negativos” que podem ser apreendidos da “decadência psíquica do pai na contemporaneidade”, entre eles a segregação social, ou seja, em vez de uma identificação comum ao mesmo pai, grupos diversos reunidos por identificação fraterna. Sua afirmação baseia-se em uma intervenção

de Lacan (1969) em um congresso em 12/10/1968: “Cremos que, em nossa época, o traço, a cicatriz da evaporação do pai, é o que nós poderíamos colocar sob a rubrica e o título geral da segregação”¹³. Já em 1938 Lacan havia comentado o declínio social da imago paterna – “condicionado pelo retorno sobre o indivíduo de efeitos extremos do progresso social” – como causa de uma “crise psicológica” (1938/2003, p. 67) e, conforme destacado por Dunker (2015, p. 101), também causa da aparição de mais neuroses narcísicas e de caráter. Essa crise, note-se, é colocada por Lacan como relacionada ao aparecimento da psicanálise, não como algo próprio de uma época “pós-freudiana”. Lacan (1938/2003, p. 66), contudo, alerta não estar “entre os que se afligem com um pretense afrouxamento dos laços de família”. Se há um grande volume de trabalhos lacanianos relacionando as mudanças do pai e da família no social ou na cultura com a aparição de novos sintomas, devemos, portanto, reconhecer seu germe na obra do próprio Lacan, ainda que ele próprio tenha sinalizado que não participa do grupo afligido por essas mudanças.

O conceito de Nome-do-Pai promove um afastamento dos contextos sociológico e antropológico, pois é tomado como parte de uma estrutura formalizável, ou seja, em Lacan (1966/1998a, p. 889), esse conceito reintroduz a questão da função paterna na “consideração científica”. Essa via parece preterida pelos lacanianos que promovem uma manutenção da dimensão antropológica da função paterna. Entendemos que a maneira como essa questão tem sido desenvolvida nesses trabalhos levam a caminhos sem saída que criam mais obstáculos do que soluções entre a psicanálise e a contemporaneidade. Mesmo que haja neles alguns ensaios de reformulação teórica, ainda assim predominam as tentativas de descrever os novos sintomas e mal-estar como resultantes de uma cultura que, se comparada à do contexto freudiano, é deficitária, como se não pudesse ser concebida uma cultura não-totêmica. Assim, ou a cultura estaria estruturada a partir da função paterna ou ela estaria em desordem, o que traria dificuldades à prática da psicanálise. Mas, como bem afirma Dunker (2015, p. 404), “o déficit paterno é na verdade um déficit do totemismo como esquema explicativo”. Em vez de uma descrição positiva das particularidades da cultura, encontramos nesses trabalhos apenas um *não é mais como era antes*, o que entendemos como insuficiência teórica. Isso justifica que se investigue as questões

¹³ Tradução minha.

metodológicas e epistemológicas dessa discussão sobre o diagnóstico na contemporaneidade. É a cultura contemporânea e seus sujeitos que se apresentam como deficitários ou é a psicanálise que é a deficitária e não pode mais compreendê-los? O psicanalista que, de maneira acrítica, toma Édipo como mito universal, quando numa situação clínica onde falha a eficácia interpretativa do mito edípico, deve tão sumariamente atribuir esse fracasso a alguma insuficiência da cultura e seus sujeitos? A assunção da universalidade do mito de Édipo e da cultura totêmica apresenta apenas duas possibilidades: a inscrição da função paterna ou a sua ausência. Será apenas limitado a esses polos que o psicanalista pode pensar?

Se o diagnóstico estrutural – não necessariamente sistematizado por Freud e Lacan, mas difundido na comunidade freudo-lacanianiana –, onde a função paterna (Nome-do-Pai) está inscrita, forcluída ou desmentida, funciona como um correlato da cultura totêmica, a investigação da possibilidade de outras racionalidades diagnósticas deve partir de assunção da não-universalidade do complexo do Édipo e, logo, da concepção de culturas não-totêmicas.

Discutiremos agora a lógica e os limites do diagnóstico estrutural laciano, algumas propostas teóricas que o tensionam na contemporaneidade e suas possibilidades de reformulação.

5.2. As estruturas clínicas em Lacan

Em *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, Eidelsztein (2008a) não se dedica apenas a reunir e descrever as estruturas clínicas extraíveis de Lacan. Propondo uma estrutura das estruturas clínicas – sendo estrutura, de acordo com a definição do próprio Lacan, um conjunto covariante de significantes onde a identidade dos termos é obtida por suas diferenças –, é dentro de um sistema de relações de oposição e vizinhança que cada estrutura clínica é apresentada. Pelo manejo das formalizações lacanianas, o autor demonstra que as toma como os próprios conceitos, não apenas suas figuras. Exemplo disso é a análise crítica dos esquemas R e I e da ocorrência da extração do objeto *a* (nome da falta no Outro), onde I é uma *distorção* de R determinada pela falta dessa extração. A

distorção serve de fundamento epistemológico à oposição organizadora e principal da estrutura das estruturas, a saber, entre *holófrase* e *intervalo*, os dois grandes grupos que reúnem as estruturas clínicas trabalhadas pelo autor.

Além dos casos de holófrase (psicose, psicossomática e debilidade mental), Eidelsztein trata de um tema pouco discutido na literatura lacaniana, a saber, a loucura como distinta da psicose. Notaremos, contudo, que no quadro abaixo, a esquematização da estrutura das estruturas, ela está posicionada periféricamente e, assim como outros tipos clínicos (adições, hipocondria, melancolia, etc), não articulada com as estruturas. E aqui reside nosso interesse pelo trabalho de Eidelsztein: ao tentar extrair detalhadamente as estruturas clínicas a partir de Lacan, colocando-as num mesmo sistema que elucide suas diferenças, torna-se claro que esse sistema deve ser aberto e incompleto. Há tipos clínicos que não estão escritos em termos de estrutura (matematizados), seja porque não o são, seja porque Lacan não pôde apreendê-los e colocá-los em relação às demais estruturas. Serviriam como demonstração da insuficiência da teoria ou talvez da impossibilidade radical de formalização – nem toda a psicopatologia será compreendida pelo critério de extração do objeto *a* que rege o quadro abaixo (Eidelsztein, 2008a, p. 76, tradução minha):

Loucura Hipocondria Melancolia Caracteropatias Adições Autismo (...)	Intervalo (Extração do objeto a)					Holófrase (Não-extração do objeto a)			
	Neurose			Inversão	Perversão	Distorção	Psicose	Debilidade Mental	Resposta psicossomática
	Obsessão	Histeria	Fobia						

Na abordagem das estruturas de intervalo (neuroses, histeria, obsessão, fobia, fetichismo e perversões), Eidelsztein utiliza a fórmula do fantasma como o matema central à sua sistematização. A *inversão* dessa fórmula, por exemplo, sustenta a oposição entre as neuroses e as perversões. Interessante notar que a fobia é, não por acaso, colocada mais próxima às perversões do que as demais neuroses, pois, visto que o quadro acima é o esquema da estrutura das estruturas, a posição dos elementos no quadro representa as relações da própria estrutura. Por isso, a fobia será definida pela articulação com a

perversão que lhe é mais próxima, o feticchismo – que não aparece no quadro acima, mas é incluído pelo autor numa outra esquematização.

As estruturas de intervalo parecem facilmente esquematizáveis a partir dos matemas lacanianos em oposições elucidativas. As de holófrase, que não são estruturas propriamente ditas, pois não estão legalizadas e seus elementos não possuem uma lógica interna consistente, ainda assim são formalmente descritíveis. Não por acaso, os casos diagnósticos familiares à psicanálise são os mais facilmente articuláveis e articulados entre si. Mas o que ocorre com os que ficam fora da estrutura das estruturas? São eventos não estruturados em si ou que cuja razão a matematização lacianiana não pode apreender? Não se trata de coincidência o fato de que alguns deles, como hipocondria e adições, são consideradas por diversos autores justamente como novos sintomas ou casos que fazem questão à psicanálise na contemporaneidade.

Eidelsztein (2008a, p. 14) entende que a psicanálise como “a resposta criada por Freud ao mal-estar ineludível a todo sujeito falante na cultura ocidental – definida segundo três fundamentos: linguístico (indo-europeu), religioso (tradição judaico-cristã) e de elaboração do saber (ciência moderna)”. É apenas circunscrita a esse contexto cultural que a teoria psicanalítica das estruturas clínicas poderia ser aplicada, ficando incerta a sua pertinência em outros contextos. Vemos que, em vez de propor um universalismo da estrutura das estruturas que atribuiria um déficit aos sujeitos e às culturas que nela não se enquadram, Eidelsztein coloca a insuficiência na própria teoria – sua eficácia clínica é limitada ao seu contexto cultural de origem. O autor sistematiza os tipos clínicos em estruturas e aponta que há casos que excedem essa esquematização. Eles não são considerados casos que expressam uma desorganização da cultura devido à falta da função paterna, mas sim casos que exigem que a teoria seja considerada incompleta e não-universal, isto é, localizada.

Além da oposição entre holófrase e intervalo, Eidelsztein sustenta a distinção entre uma clínica “do pai” e outra “mais além do pai”. Na primeira clínica, o Nome-do-Pai é um elemento instaurador da falta no Outro. Essa leitura é criticada pelo autor porque faria do pai um limite máximo, um Outro do Outro que impõe sua lei – uma “fantasia neurótica” (2008a, p. 61). Na clínica do mais além, a prevalência é dada à incompletude fundamental

da estrutura significante, que pode ou não ser legalizada, organizar-se ou não segundo o Nome-do-Pai. O mais além do pai, ou seja, a falta estrutural no Outro, organizará a estrutura das estruturas clínicas, pois é a partir das diferentes relações com essa falta que elas serão estabelecidas.

Quando Lacan (1968-69/2008, p. 57) formaliza o universo de discurso e a sua falta estrutural enquanto campo do Outro, não afirma que é tão somente à cultura ocidental (indo-europeia, judaico-cristã e científica) que se refere. Isso permitiria afirmar que, se há uma linguagem estruturada, e se cada estrutura clínica é a posição possível que cada sujeito pode assumir diante de uma mesma falta comum, a estrutura das estruturas é universal? O mesmo podemos questionar no que diz respeito a aforismos como *o significante é o que representa um sujeito para outro significante* ou *o inconsciente é o discurso do Outro*. Ora, esses aforismos não dizem respeito a leis fundamentais descobertas, eles são de ordem universalizante, ou seja, criam e circunscrevem uma região de saber. Finitos e curtos, eles funcionam como os matemas que esvaziam o caráter imaginário dos conceitos e os colocam numa escrita ou forma transmissível – trata-se da busca de um “discurso sem palavras” (LACAN, 1968-69/2008, p. 11). Os vários momentos em que Lacan relaciona o aparecimento da psicanálise ao da ciência moderna sugerem que esta última está articulada à cultura ocidental constituída pelos três fundamentos elencados por Eidelsztein. A psicanálise nasce circunscrita e, por isso, é universal apenas no sentido do universalizante apresentado por Jullien.

Mesmo que de maneira não-sistemática, Lacan comenta a possibilidade da psicanálise fora do Ocidente. Na lição de 18/02/1970, por exemplo, está um breve relato de sua expectativa – frustrada – com pacientes oriundos do interior do Togo (LACAN, 1969-70/1992, p. 85). Seus estudos dos ideogramas chineses e a escrita do japonês em *De um discurso que não fosse semblante* (Lacan, 1971/2009) também testemunham o interesse pelo contato da psicanálise com outros contextos linguísticos. São demonstrações de que Lacan não pensava numa universalidade de Édipo ou da linguagem, uma vez que supunha que haveria alguma novidade nesses encontros.

Eidelsztein (2007), em *El grafo del deseo*, destaca a noção de *invariante* na clínica psicanalítica a partir da teoria dos grafos. Se a psicanálise é a clínica do caso a caso onde

cada sujeito é singular, pergunta Eidelsztein (Ibidem, p. 28), “como pode uma teoria dizer algo sobre todos sujeitos?”. Em uma leitura estrutural dos grafos, a noção de invariante estrutural é o fundamento de uma teoria psicanalítica sobre o sujeito, na medida em que diz algo que vale para todos. Assim, ainda que seja reconhecida a singularidade de cada sujeito e a necessidade da clínica do caso a caso, Eidelsztein (Ibidem, p. 14), considera que “resta algo invariante: por exemplo, que o inconsciente está estruturado como uma linguagem, o que é verdade para todo sujeito”. De acordo com essa hipótese, “todo inconsciente que todo psicanalista deve enfrentar em sua prática terá sempre a mesma estrutura” (Ibidem, p. 14), da mesma maneira que é previsível que os grafos ainda não inventados estarão submetidos às leis que determinam suas invariantes estruturais (Ibidem, p. 28).

Seja na seção *Parênteses dos parênteses* do texto sobre *A carta roubada* (1955/1998, p. 59), onde a sequência de lances de par ou ímpar demonstra no só-depois que o acaso já estava determinado por uma lei, ou mesmo em *Mais, ainda* (1972-73/1985, p. 150), onde afirma a letra como modo de escrita da inércia ou estrutura real da linguagem, o movimento de matematização laciano – a topologia estrutural – é marcado pela busca por invariantes na estrutura da linguagem. Entretanto, é diferente afirmar que *o inconsciente é estruturado como uma linguagem* e afirmar que *todos os inconscientes são estruturados como uma linguagem*. O primeiro enunciado constitui uma hipótese universalizante no sentido de que cria um universo sem, contudo, afirmar que todos os casos estarão ali compreendidos. Da mesma maneira, Badiou (1997/2009, p. 12) estuda o universalismo instituído pelo apóstolo Paulo sem referência a “nenhum conjunto objetivo”. Trata-se de uma sentença universal afirmativa mesmo na ausência de casos, como no quadrante vazio para o qual é verdadeira a afirmação universal de que todo traço é vertical mesmo quando não há nenhum, conforme descreve a retomada laciana de Peirce em *A identificação* (1961-62/2003, p. 179). A segunda sentença realiza uma generalização pela via da indução, busca algo que valha para todos os casos, mas depende da averiguação para comprovar a extensão de sua validade. É o que ocorreu no debate entre Jones e Malinowski, por exemplo, onde a universalidade do complexo de Édipo é questionada pelos dados de campo do antropólogo e defendida pela interpretação teórica do psicanalista. Também é o caso dos psicanalistas Marie-Cécile e Edmond Ortigues (1966/1989), que foram a campo para

averiguar a hipótese universalista e acabaram por propor uma variação africana. São generalizações via indução. Lacan (1969-70/1992, p. 86) adverte, porém, que “não é a psicanálise que pode servir para proceder a uma pesquisa etnográfica”. A matematização e os aforismos lacanianos, por isso, nos termos propostos acima por Jullien, são antes universalizantes do que universalizáveis. Se considerarmos a topologia universal como universalista, será tão somente no sentido lógico citado acima, onde não é a sentença que se pretende a uma explicação generalista sobre *todos*, mas a hipótese que produz uma categoria abstrata, recortando algo do real e possibilitando uma prática.

Exemplificando essa ideia, Beividas (2000, p. 221) questiona:

[...] de que modo poderíamos justificar que um kleiniano *escute* nesse discurso múltiplas formas de projeções, seio bom, seio mau que um junguiano *entenda-o* repleto de introversões, mitos e arquétipos, ou que um laciano *ouça* nele diversas manifestações do gozo, do fantasma, das metáforas paternas ou do objeto *a*?

Segundo Beividas, a escuta de um ato falho, por exemplo, não é espontânea e não seria possível sem uma construção teórica prévia sobre a pertinência do ato falho. Por isso, o autor entende que não há clínica independente de um *crivo conceptual* (BEIVIDAS, 2000, p. 221). Evidentemente, poderíamos argumentar que a teoria freudiana não se construiu de maneira independente da clínica, afinal, foi dela que Freud tirou novos problemas e contradições a serem avaliados no campo da reflexão metapsicológica, o que, por sua vez, acaba por modificar os conceitos que balizam a clínica. Todavia, a afirmação de Beividas é correta, pois, como Lacan quando se compara com Newton por não entrar no campo do inconsciente sem hipótese (1972-73/1985, p. 194), a psicanálise não existe a partir de uma clínica pura e sem hipóteses prévias.

5.3. Fora da estrutura das estruturas

No quadro da estrutura das estruturas destacamos um espaço periférico e aberto onde certos quadros clínicos e sintomas agrupam-se sem estarem articulados num sistema. Na literatura psicanalítica atual há tentativas de organizar esse espaço cujos elementos

seriam cada vez mais frequentes na prática clínica. Entendê-los como simplesmente desorganizados ou incompreensíveis seria, conforme salientado acima, atribuir-lhes um déficit que na verdade é o da teoria psicanalítica enquanto esquema explicativo. Além do mais, deveríamos também nos perguntarmos até que ponto a psicanálise lacaniana tem se deparado com essas questões por motivos de ampliação dos critérios de analisabilidade. Freud não aceitava todos os casos, não considerava que a psicanálise era eficaz para toda a psicopatologia. Essa discussão é hoje praticamente inexistente.

Stevens (n.d.) afirma que há “numerosas situações clínicas nas quais o diagnóstico de estrutura, neurose ou psicose, não se decide facilmente. Não há sintomas claramente neuróticos e não há desencadeamento evidente de um delírio”¹⁴. Miller (n.d.) entende que, no que diz respeito à frequência clínica desses casos incomuns, “passamos da surpresa à raridade, e da raridade à frequência”¹⁵. A esses casos que não são abordáveis pela estrutura das estruturas, que pareceriam algo como uma psicose sem os seus sintomas típicos, Miller propõe o nome de “psicose ordinária”. Ela é uma nomeação solidária à noção de continuidade onde, segundo Miller (n.d.), “subtraímos a descontinuidade do psicótico e do normal” e “restabelecemos uma continuidade”. Assim, “uma psicose ordinária é uma psicose sem delírio explícito, sem desencadeamento manifesto, mas com características psicóticas” (STEVENS, n.d.). Ora, a psicose é reconhecida pela psicanálise a partir de um déficit paterno, a forclusão do Nome-do-Pai. Mesmo que um termo como psicose ordinária busque nomear uma entidade clínica nova, o uso do significante “psicose” acaba realizando uma associação a um elemento já existente na racionalidade diagnóstica psicanalítica e consagrado a designar um déficit. Na tentativa de elaborar uma novidade, acaba-se por praticamente reduzi-la a um elemento já conhecido.

Ainda no contexto milleriano, onde o sujeito contemporâneo é considerado “desbussolado” (COELHO DOS SANTOS, 2005), Forbes (2012, p. xxvi) afirma que “a fala do sujeito desbussolado que colheríamos hoje não se articula em nenhum dos quatro discursos” e coloca a pergunta: “o ser falante, na contemporaneidade, está fora do discurso?”. Questiono aqui se não deveríamos considerar a diferença entre estar fora do

¹⁴ A tradução desta citação e das seguintes de Stevens (n.d.) são minhas.

¹⁵ A tradução desta citação e das seguintes de Miller (n.d.) são minhas.

discurso e estar fora do alcance da teoria psicanalítica. Forbes (2012) ainda sintetiza um movimento atual dentro da psicanálise lacaniana que busca soluções teóricas no que é considerada a última clínica de Lacan, a do *sinthoma*. Buscando rever o uso da psicopatologia de ordem edípica, reduzida à tríade neurose-psicose-perversão e associada ao primeiro ensino de Lacan, o autor sugere uma reelaboração. Em vez da supervalorização da interdição edípica, a prevalência da invenção singular e a “versão que o Nome-do-Pai assume no sintoma de cada sujeito” (Ibidem, p. 47). Em vez do tradicional diagnóstico tripartido difundido no meio freudo-lacaniano, Forbes (Ibidem, p. 47) refere um “novo horizonte que enfatiza a singularidade do sintoma como resposta de um sujeito ao real. O sintoma, nessa nova perspectiva, é a 'pai-versão' de que cada um é capaz”. Questionamos, porém, se essa não é uma solução demasiado adaptada às ideologias individualistas que o próprio autor (Ibidem, xxiv) critica: “No século XXI, aprofundam-se os efeitos das ideologias individualistas. O homem desbussolado desconhece, cada vez mais, o real da estrutura que o determina”. Eidelsztein (2008a), por exemplo, propõe as estruturas clínicas de forma crítica ao individualismo contemporâneo. As estruturas não seriam características dos indivíduos ou pessoas, mas dos sujeitos produzidos na transferência entre analisante e analista. Além do mais, uma psicanálise busca reconhecer no Outro as determinações simbólicas do sujeito, promovendo um desinvestimento do *moi* como entidade autônoma e por isso funcionando em desacordo com as ideologias individualistas tais quais teorizadas por Dumont (1985) e outros. No que parece ser a contramão disso, Forbes sugere (2012, p. xii): “O inconsciente do qual vamos tratar é aquele que leva o ser falante a responsabilizar-se pela invenção do seu estilo singular de usufruir de seu corpo e de sua vida”. Em vez de se culpabilizar por uma tragédia mítica do qual é apenas um produto, o sujeito deveria se responsabilizar pela invenção de soluções singulares diante do real. Uma clínica potencialmente independente da classificação diagnóstica tradicional? Ora, que uma psicanálise deva promover o advento de saber sobre o modo como um sujeito é determinado por uma estrutura que o antecede, e que uma psicanálise deva promover a invenção de um estilo singular de gozo dentro dessa estrutura, não são ideias necessariamente contraditórias. Pode-se muito bem afirmar que o sujeito produz uma invenção singular a partir do reconhecimento de suas determinações simbólicas oriundas do

Outro. Lacan, por exemplo, ao comentar o sentido de “tomar um caso na sua singularidade”, afirma que isto significa a reintegração da história do sujeito até seus últimos limites, “até uma dimensão que ultrapassa de muito os limites individuais” (1953-54/1986, p. 21), afinal, ele está assujeitado à “autonomia da função simbólica” (Ibidem, p. 69). A finalidade de uma análise deve ser uma solução individual ou o encontro com uma estrutura que vai além dos limites individuais? Não vejo, evidentemente, razão para sustentar uma opção preferível ou mais verdadeiramente psicanalítica do que outra.

Quando colocadas como duas clínicas distintas e oriundas de dois “Lacans” diferentes, um aparentemente mais moderno e freudiano e outro mais pós-moderno, é o fundamento dessa divisão que se torna insuficiente. A passagem à topologia dos nós, quando o *sinthoma* é elaborado, não elimina os conceitos oriundos da topologia das superfícies, matemas, esquemas, linguística, etc. Não que as invenções lacanianas se adicionem ao longo dos anos de seu ensino para formar um conjunto cada vez mais completo e coeso, mas os últimos conceitos de Lacan não são os melhores e definitivos por serem os últimos. Sendo assim, a ideia de uma clínica orientada para a invenção singular de um modo de gozo, quando colocada como oposta à das estruturas clínicas, pode ser considerada como reprodutora da ideologia individualista.

A noção de *sinthoma* é oriunda de um contexto de ensino laciano onde alguns conceitos fundamentais estavam sendo revistos. Os matemas dos quatro discursos (analista, universitário, histérica e mestre) e as fórmulas da sexuação (lado masculino e feminino), por exemplo, já apontavam para situações na linguagem que não se combinavam às estruturas clínicas anteriormente trabalhadas. O seminário intitulado *Les non-dupes errent* (1973-74) sugere outra leitura possível da psicose em sua relação com o Nome-do-Pai (*nom du père*), uma vez que Lacan aponta que é o rompimento da cadeia borromeana que torna alguém “verdadeiramente louco” (1973-74, 11/12/73), sem fazer referência à conhecida forclusão. Além do mais, da pluralidade de sentidos permitida pela homofonia, Lacan cria a noção de *non-dupes*, onde *dupe* (incauto) é aquele que se deixa levar pelo seu inconsciente, que pode reconhecer sua estrutura atrelada ao Outro, enquanto que aqueles que não o fazem, os *non-dupes*, erram. No seminário seguinte, *R.S.I.* (1974-75, 11/02/75), aparece a questão sobre a necessidade de uma função suplementar para enodar os três

registros quando estes não se encontram encadeados de maneira borromeana, uma quarta corda referida à “dita função do Pai”. No mesmo seminário, Lacan (Ibidem, 11/03/75) afirma que “os Nomes-do-Pai” são o simbólico, o imaginário e o real, atribuindo aos três uma função nomeadora como a de Deus na Bíblia. Mais adiante (Ibidem, 13/05/75), Lacan se corrige e afirma que não se trata de uma função nomeadora, mas criadora, pois é do simbólico que surge o real. Lacan ainda anuncia que dedicará seu ano seguinte de seminário a investigar “isso que convém de atribuir como substância ao Nome-do-Pai”, o que requererá trabalhar com um nó composto por quatro elementos. Em *A sinthoma*, finalmente, o quarto termo recebe mais de um nome e função. Abordando a perversão, Lacan afirma ser preciso supor um quarto elemento, o *sinthoma*. Nesse caso a perversão seria uma *père-version*, ou *version vers le père*, onde o pai seria “um sintoma ou um *sinthoma*” (1975/76, 18/11/75). Em outro momento (Ibidem, 16/12/75), comentando a paranoia, Lacan chama o quarto termo de “personalidade”. No caso de Joyce, onde a falta de encadeamento borromeano teria requerido a construção de uma suplência (Ibidem, 10/02/76), Lacan considera o ego “como corretor dessa relação falhada, disso que não se enoda” (Ibidem, 11/05/76). O *sinthoma* também é utilizado para pensar a produção de soluções singulares em geral, independentemente de operar como suplência a uma cadeia borromeana falha. Segundo Lacan, “o sintoma¹⁶ não é definível senão pela maneira pela qual cada um goza do inconsciente em tanto que o inconsciente o determina” (1974-75, 18/02/75), o que não é uma solução individualista, no sentido de que não é destacada da determinação que o sujeito encontra no Outro enquanto alteridade radical

Nesse recorrido por algumas passagens que alguns psicanalistas chamariam de o “último Lacan”, vemos que a topologia dos nós serve de suporte à abertura para novas e variadas possibilidades conceituais e diagnósticas, onde a estrutura não se dá apenas em termos de inscrição do elemento paterno. A redução do *sinthoma* a um reparo realizado sobre a estrutura carente de função paterna acaba por tão somente reduzir a questão a termos de forclusão do Nome-do-Pai ou metáfora paterna delirante, conforme já havia sido absorvido pelos seguidores de Lacan desde os primeiros anos de ensino.

¹⁶ Lacan utiliza “*symptôme*” aqui. Notamos um uso não sistematizado de *symptôme* e *sinthome* nos seminários, o que pode ser devido a questões de transcrição.

5.4. Fora do totemismo

Em *Mal-estar, sofrimento e sintoma*, Dunker (2015) demonstra a necessidade de se pensar criticamente a racionalidade diagnóstica da psicanálise a partir de novos termos. Para tanto, a diferença entre totemismo e animismo (mais especificamente o perspectivismo animista ameríndio conforme trabalhado pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro) é crucial. O autor reúne sob o termo totemismo tanto a base antropológica utilizada por Freud em *Totem e tabu* quanto o diagnóstico tripartido, orientado pela função paterna – onde a operação “normal”, neurótica, recalaria essa função, enquanto as demais se apresentariam como um déficit dela. O argumento do autor é de que, em psicanálise, reduzir os diagnósticos a apenas inscrição ou déficit da função paterna contribui para o não reconhecimento do que chama de *experiências produtivas de indeterminação* e, logo, de sofrimentos não organizados dentro da lógica totêmica. Dito de outra maneira, “o totemismo representa uma das articulações do sintoma que nos deixou cegos para a possibilidade de que existam sintomas de estrutura animista” (Ibidem, p. 368) – assim como a tudo o que está fora da estrutura das estruturas, podemos acrescentar. É preciso, portanto, buscar as soluções para reconhecimento das novas formas de sofrer em novas narrativas e racionalidades teóricas, não apenas através da “hermenêutica do texto de Freud e Lacan” (Ibidem, p. 405), o que o autor concretiza através da antropologia de Viveiros de Castro. O perspectivismo animista ameríndio serve de alternativa, e não substituto, ao totemismo:

É preciso uma reformulação da racionalidade diagnóstica que cerca a leitura do mal-estar brasileiro para além do pai como articulador central dos dispositivos de autoridade, para além da família como lugar de asfixia do desejo, para além da oposição simples entre ideais subjetivos e condições objetivas. É preciso reconhecer que agora sofremos de outra maneira (DUNKER, 2015, p. 86).

O entendimento de que a psicanálise, tal qual a ciência, atém-se ao mononaturalismo (existe uma natureza e nossas teorias são tentativas renovadas de

construir sistemas explicativos desta), faz Dunker buscar soluções multinaturalistas (a natureza não é homogênea e singular) no perspectivismo animista:

[...] é preciso defender uma multiplicidade de naturezas, todas elas dependentes de uma única perspectiva, que é a do sujeito produtor de versões sobre a natureza a partir das perspectivas nas quais se encontra. Trata-se de diversas naturezas, no sentido material, causal e ontológico. [...] Ou seja, não se trata das *variedades simbólicas da natureza*, que o totemismo nos ajuda a organizar, mas da *naturalidade real da variação* (DUNKER, 2015, p. 354).

Sendo o real atingível apenas por seus pedaços (LACAN, 1975-76, 16/03/76), alheio a um padrão único que pudesse ordená-lo numa totalidade, a introdução do animismo como modelo alternativo ao totêmico contribui para a abertura da racionalidade diagnóstica, trabalhando com as possibilidades não sistematizadas pela estrutura das estruturas. Dunker busca fundar um novo momento na psicanálise brasileira, talvez uma psicanálise verdadeiramente brasileira, onde as variedades dos sofrimentos nacionais são pensadas em suas particularidades, e não através de adaptações de outras racionalidades diagnósticas. Deve-se ressaltar, porém, que a ideia de que a psicanálise deve inventar novos conceitos que fomentem revisões críticas da clínica é um pensamento presente em toda obra de Lacan. As propostas de Dunker, muito embora sigam esse movimento, não levam em consideração as várias releituras investigadas por Lacan como as que percorremos nas páginas anteriores.

Na articulação entre mal-estar, sofrimento e sintoma, destaca-se o lugar de articulação do sofrimento. Por entender que na literatura psicanalítica não há uma mediação entre mal-estar e sintoma, isto é, os novos sintomas que desafiam a clínica psicanalítica são tomados como correlatos diretos de um também novo mal-estar, Dunker (2015, p. 11) interpõe entre esses termos a noção de sofrimento: “o sofrimento psíquico é a expressão de um social ainda não reconhecido, ou não mais reconhecido, que continua a insistir como carta não entregue, promessa não cumprida”. Como exemplo da falta do sofrimento na articulação entre mal-estar e sintoma, pode-se citar como exemplo o seguinte: “O sintoma clássico é uma expressão disfarçada do desejo. Os novos sintomas são expressões mais

diretas da pulsão. Por isso, tantas vezes tomam a forma de adições, compulsões ou rejeições maciças” (FORBES, 2012, p. xxvii). Nesse exemplo podemos considerar que os novos sintomas são tomados como *experiências improdutivas de indeterminação*, o que, se articulados por uma narrativa e reconhecidos como sofrimento, podem vir a ser *experiências produtivas de indeterminação*. Em forma de romance (familiar do neurótico), de teorias (sexuais infantis), de mito (individual do neurótico, etc), para Dunker (2015, p. 25), “o sofrimento determina-se pela narrativa e pelo discurso nos quais se inclui ou dos quais se exclui”. Faltaria à literatura psicanalítica contemporânea, portanto, um trabalho sobre as narrativas possíveis onde o mal-estar pudesse se expressar e encontrar reconhecimento social enquanto sofrimento. Narrativas localizadas, sublinhe-se, não universais no sentido generalista.

Por entender que os discursos sobre um objeto podem modificá-lo, Dunker realiza uma espécie de genealogia da racionalidade diagnóstica que culmina na psicopatologia contemporânea, ao mesmo tempo em que identifica as diferentes estratégias diagnósticas que lhe são idiossincráticas. O diagnóstico é uma nomeação que gera efeitos no indivíduo e no social, restabelecendo os critérios normativos através da história. A conclusão de Dunker (2015, p. 265) é a de que “não é possível separar os sofrimentos e sintomas típicos de um contexto histórico-cultural da racionalidade diagnóstica onde eles se apresentam”. Se essa hipótese é verdadeira, o passo seguinte seria investigar como a própria psicanálise estaria contribuindo para os novos sintomas, ou mesmo sintomas sociais, pelos quais tem se interessado. Sendo assim, Dunker (Ibidem, p. 33) afirma que, se “temos agora novas patologias baseadas no déficit narrativo, na incapacidade de contar a história de um sofrimento, na redução do mal-estar à dor sensorial”, isso não deve ser pensado como independente da “condensação das formas de linguagem que a pós-modernidade reserva ao sofrimento”. Não basta pensar como a psicanálise, a psicologia ou a psiquiatria podem “curar” as patologias do social. É preciso também pensar de que forma fazem sua racionalidade diagnóstica participar dessas patologias, assim como através de quais narrativas contemporâneas podem promover o reconhecimento do sofrimento em questão, afinal, “não temos nenhuma razão para pensar que os quadros nosológicos estão aí desde toda a eternidade e nos esperavam” (LACAN, 1953-54/1986, p. 127).

Se as narrativas oferecidas pelas diagnósticas da psicopatologia participam da determinação dos sofrimentos, podemos discutir essa ideia de Dunker a partir do uniforme e do universal segundo Jullien. Segundo este, o mundo contemporâneo, globalizado, parece confundi-los (JULLIEN, 2009, p. 29). O Um que funda o universal como *uni-versus*, em oposição à dispersão do *di-versus*, teria passado a funcionar como o Um do *uni-forme*, repetidor do mesmo. Ao contrário do universal, o uniforme não tem “nenhuma preocupação com seu fundamento” (Ibidem, p. 29), apenas replica o regular. A globalização dos diagnósticos, aliada à falta de críticas que contribuíssem para suas reformulações, toma o lugar de uma racionalidade diagnóstica teoricamente fundamentada por hipóteses universalizantes (no sentido criador destacado).

Demonstrada a limitação da teoria psicanalítica de base totêmica e a necessidade de novos conceitos e noções para as questões clínicas e diagnósticas que se apresentam à psicanálise na contemporaneidade, encontramos uma possibilidade nas soluções localizadas, não generalistas. Também vimos a importância do entendimento do universal no sentido lógico, onde, diferentemente da generalização via indução, a validade do enunciado funda uma categoria abstrata sem a pretensão de ser verdadeira e eficaz para todos os casos.

*

O declínio do projeto estruturalista de equiparação entre estruturas de diferentes regiões colocou a psicanálise numa situação de independência para abordar a estrutura do inconsciente através de seus próprios meios, inclusive de sua própria noção de estrutura. Para Milner (1996, p. 106), essas estruturas não são deduzíveis umas das outras e sequer necessitariam ter conexões entre si. Os matemas lacanianos, enquanto escrita da estrutura mínima (MILNER, 2008, p. 219), serão heteromorfos a cada outro e até mesmo suas escritas serão variadas. Essa afirmação parece lançar a psicanálise em situação temerária, onde não há uma teoria consistente que reúna seus saberes dentro de uma estrutura coesa, regida por princípios bem estabelecidos. Haveria apenas formalizações parciais, localizadas e mais ou menos independentes, conforme também defendido por Rona. Vimos, contudo,

como um princípio único que sustente todos conceitos pode ser insuficiente – o caso do totemismo.

No âmbito da clínica, Dunker (2015, p. 275) coloca que o psicanalista se ocupa a maior parte do tempo com uma “diagnóstica miúda”, como, por exemplo, “distinção entre um sintoma e uma inibição, investigação do estatuto de determinado significante, localização de uma posição subjetiva, detenção de um tempo no movimento da transferência”. Dunker ainda afirma (Ibidem, p. 275) que “muito se perdeu na psicanálise reduzindo o diagnóstico à definição de estruturas”, afinal, a escuta orientada pela racionalidade diagnóstica se faz presente em todos os momentos do tratamento. Poderíamos pensar, portanto, na definição do diagnóstico estrutural como uma alternativa dentro do tratamento, não como um imperativo de identificar a posição do sujeito a uma estrutura clínica, mesmo porque nem todos casos serão compreensíveis pelas sistematizações encontradas na estrutura das estruturas. O que se destaca, novamente, é a importância de soluções localizadas que não sejam somente partes de uma cadeia previamente conhecida, afinal, diferentemente de outras práticas clínicas, a psicanálise não precisa começar pelo diagnóstico.

Se Dunker propõe o multinaturalismo como um modelo para pensar o real da psicanálise como variado e não uniforme, vemos que esse real é compatível com o conjunto de proposições sobre a estrutura localizada de Rona e Milner. Em ambos os casos é rejeitada a ideia de um real uniforme e explicável por um princípio. Para Lacan (1975-76, 13/05/76) o real é “sem lei”, isto é, “o verdadeiro real implica a ausência de lei”. Ora, as generalizações via indução, onde a regularidade em alguns casos pode ser estendida a todos outros (como as defesas da universalidade do complexo de Édipo), baseiam-se na assunção de um real uniforme. Sendo assim, e dado que o real lacaniano é por definição uma impossibilidade irreduzível da simbolização, qualquer universalismo em psicanálise deverá ser restrito ao sentido lógico, como hipótese que funda uma classe, que recorta e ordena pedaços do real, não como afirmação universalmente verdadeira e aplicável. Essas questões metodológicas e epistemológicas são imprescindíveis aos problemas colocados à psicanálise na contemporaneidade. A elaboração de novos diagnósticos deve participar de

uma reformulação da racionalidade diagnóstica, o que não pode ser realizado sem uma crítica do alcance dos métodos e conceitos da psicanálise.

6. A topologia estrutural: dois exemplos

Neste capítulo serão apresentados dois exemplos do uso lacaniano da topologia estrutural e a sugestão de alguns desdobramentos conceituais. No primeiro deles, um diálogo entre a teoria dos conjuntos e a topologia das superfícies a partir do qual saber e verdade são abordados, apresento uma possibilidade de formalização do campo da técnica em sua relação com a teoria. No segundo exemplo, a fita de Moebius é utilizada como o suporte topológico da interpretação psicanalítica, de modo a permitir uma discussão dessa ferramenta técnica em psicanálise.

6.1. A TopoLógica do Outro: verdade e técnica

Dentro da proposta da estrutura localizada que busca apreender regiões circunscritas, este capítulo se dedica a apresentar o uso da topologia estrutural para fins de construção de uma topologia do Outro, onde a distinção entre saber e verdade será explicitada. A partir disso, proponho que essa formalização lacaniana pode ter sua aplicação ampliada para fundamentar uma topologia da articulação entre a teoria e a técnica em psicanálise.

Em *De um Outro ao outro* (1968-69/2008), Lacan aproxima o estruturalismo da lógica matemática: “O estruturalismo é lógica por toda parte, até no nível do desejo” (Ibidem, p. 73), de forma que o primeiro será abandonado enquanto a segunda será mantida. Dentro desse contexto, será proposta uma homologia entre a falha da lógica e a da estrutura do desejo. Se há uma estrutura qualquer, logicamente apreensível e resultado da não-identidade do significante a si mesmo, isso permitirá a Lacan despojar a linguagem do imaginário e afirmar que, em sua essência, ela não significa nada (Ibidem, p. 87). É necessário, contudo, compreender de que maneira Lacan está utilizando a lógica:

Será que a lógica matemática existia, na compreensão divina, antes de vocês serem afetados por ela em sua existência de sujeito? Uma existência que já seria desde sempre condicionada por ela. Esse problema tem grande importância, porque é aí que surte efeito o avanço que

consiste em perceber que um discurso tem consequências. Foi preciso que já houvesse alguma coisa atinente aos efeitos do discurso para que nascesse o discurso da lógica matemática. De qualquer modo, mesmo que já possamos identificar numa existência de sujeito algo que possamos ligar retroativamente a um efeito de discurso da lógica nessa existência, fica claro, e deve ser firmemente sustentado, que não se trata das mesmas consequências que as manifestadas desde que foi proferido o discurso da lógica matemática (LACAN, 1968-69/2008, p. 36).

Do trecho acima se destaca “já seria desde sempre” como aquilo que expressa a estrutura desse avanço retroativo. Um discurso tem consequências, por vezes latentes, que, quando devidamente reconhecidas, podem ser formalizadas como se desde sempre o fossem, gerando elas mesmas outras novas consequências. Eis o que caracteriza um método psicanalítico de pesquisa que segue o modelo da clínica psicanalítica; a irrupção de um saber inconsciente produz um efeito de descoberta ou desvelamento para o analisante, como se assim fosse desde sempre. Sobre esse efeito que o saber provoca, Lacan interroga:

Saber algo não é sempre algo que se produz como um clarão? Ter alguma coisa a fazer com as mãos, saber montar a cavalo ou esqui, tudo o que se diz da suposta aprendizagem não tem nada a ver com o que é um saber. O saber é isto: alguém lhes apresenta coisas que são significantes e, da maneira como estas lhes são apresentadas, isso não quer dizer nada, e então vem um momento em que vocês se libertam, e de repente aquilo quer dizer alguma coisa, e é assim desde a origem (LACAN, 1968-69/2008, p. 196).

O que resulta desse retorno a Freud a partir de um estruturalismo equiparado à lógica é a essência da teoria psicanalítica reconhecida como um discurso sem fala ou palavra (*parole*) (LACAN, 1968-69/2008, p. 11). Se Lacan buscava um discurso que prescindisse da retórica – muito embora expusesse suas descobertas através dela –, isso não tornava seu discurso menos orientado por um certo rigor. Trata-se da busca por um discurso que se sustente sozinho tal qual o da matemática, ou seja, sem sujeito ou erro subjetivo.

O formalismo na matemática é a tentativa de submeter esse discurso a uma prova que poderíamos definir nestes termos: assegurar o que ele parece ser, isto é, um discurso sem o sujeito. [...] Não há, na matemática,

nenhum vestígio concebível do chamado *erro subjetivo*. Mesmo que seja na matemática que se montem aparelhos que permitem, em outros lugares, dar a esse erro subjetivo um sentido mensurável, ele nada tem a ver com o discurso matemático em si. Mesmo quando este discorre sobre o erro subjetivo, não há meio-termo – ou os termos do discurso são exatos, irrefutáveis, ou não o são. [...] *formalizar esse discurso consiste em certificar-se de que ele se sustente sozinho, mesmo que o matemático evapore por completo. Isso implica a construção de uma linguagem que é [...] aquela que chamamos de lógica matemática* (LACAN, 1968-69/2008, p. 94, meu grifo).

Se o discurso enquanto fala está sujeito a erros, Lacan o transformará em escrita, o que resulta na elaboração dos seus matemas. Ora, mas quando o objeto abordado é a linguagem, por que não chamar esse discurso de metalinguagem, uma linguagem sobre a linguagem? Não há linguagem que fale sobre a linguagem sem ser ela mesma a própria linguagem, não existe Outro do Outro ou o verdadeiro sobre a verdade. É por isso que Lacan constrói um discurso através do que chama de *redução de material*, que é sim uma clivagem discursiva, mas não uma segunda linguagem.

Redução do material quer dizer que a lógica começa na data precisa da história em que alguns elementos da linguagem, tidos como funcionando em sua sintaxe natural, são *substituídos por uma simples letra* por alguém que entende do riscado. *E isso inaugura a lógica*. É a partir do momento em que vocês introduzem um A e um B no *se isto, logo aquilo* que a lógica começa. É somente a partir daí que vocês podem formular, sobre o uso desse A e desse B, um certo número de axiomas e de leis dedutivas que merecerão o título de articulações metalinguísticas, ou, se preferirem, paralinguísticas (LACAN, 1968-69/2008, p. 34, meus grifos).

A redução a letras é pura escrita, não necessita de um sujeito falante que a enuncie para que ela funcione e se transmita e, por isso, não há lugar para um erro subjetivo. Ora, se o que Lacan reivindica é dar aos termos freudianos sua função, muito embora invente seus próprios conceitos, a obra freudiana é tratada como um discurso do qual ele capta e formaliza consequências, tornando a essência da psicanálise um discurso sem fala. Porém, mais do que isso, demonstra que a noção de inconsciente freudiano, se apreensível a

posteriori pela lógica, é porque em algum nível desde sempre foi sensível a esta. Essa passagem pela lógica não é, porém, uma simples formalização que mantém os conceitos inalterados, pois, por exemplo, o inconsciente em Lacan não pode ser reduzido ao inconsciente em Freud.

É de se esperar que cause um estranhamento o rechaço pelo erro, pelo subjetivo, e pela fala, noções tão caras à psicanálise. Mesmo que se trate de um discurso sem sujeito, a matematização do discurso da psicanálise nem por isso deixa de abordar aquilo que é o fundamental para a noção de sujeito: a falta e o impossível. O que Lacan nos convoca a buscar não é um discurso que não trate da falha, mas um discurso capaz de ser preciso acerca da falha, que a sustente e garanta seu lugar. Para isso é imprescindível compreender que um discurso que sustente a si mesmo não é o mesmo que um discurso que apreenda a si mesmo, pois é na tentativa de totalizar o universo de discurso que a *falha da lógica* acusa uma *falta no Outro*. Há, portanto, uma falta no universo de discurso que pode ser captada no nível da estrutura. Seguiremos Lacan no uso da teoria dos conjuntos para demonstrá-la.

Desde o exercício de par ou ímpar em *O seminário sobre “A carta roubada”*, Lacan (1966/1998c) persegue o estabelecimento dos efeitos da função da fala no campo da linguagem. O que é secretado da disposição ao acaso dos sinais de par ou ímpar é uma estrutura que se edifica no lance a lance e, pelo *après-coup*, demonstra ter determinado simbolicamente as leis internas do acaso do real. Essa demonstração, porém, é insuficiente na medida em que não denota a falta do universo de discurso, ou seja, não representa a perda de gozo ou a insuficiência de saber que Lacan nomeia objeto *a*.

No seminário *O Ato Psicanalítico* (1967-68, 13/03/68), Lacan já havia exposto o esquema seguinte, inspirado em Frege, ilustrando que na articulação entre o significante e o sujeito está uma perda necessária, o objeto *a*.



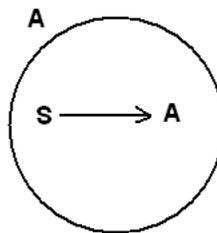
Em *A Identificação* (1961-62/2003), a série de Fibonacci serve de formalização à divisão inaugural do sujeito, mas sem incluir um termo que representasse a falta. Em *De um Outro ao outro*, esse *trouvaille* lacaniano será retomado. A partir de dois termos básicos, o 1 inaugural (traço unário) e o pequeno a , será composta uma série de Fibonacci, onde cada termo é gerado pela soma dos dois termos anteriores.

Considerando 1 como o primeiro termo e $1 + a$ como o segundo, dá-se início à seguinte série: 1, $1 + a$, $2 + a$, $3 + 2a$, $5 + 3a$, $8 + 5a$, $13 + 8a$, $21 + 13a$ e assim por diante. Utilizando qualquer elemento de uma série que seja somado com o elemento anterior para obter o seguinte, obter-se-á uma proporção de forma que a divisão de um termo pelo seu anterior resultará em aproximadamente 1,618. A divisão de um termo pelo seu seguinte produzirá 0,618. Fazendo uma proporção onde, por exemplo, $21 + 13a$ dividido pelo seu termo anterior, $13 + 8a$, esteja em igualdade com este mesmo termo anterior dividido pelo seu termo anterior, ou seja, $13 + 8a$ dividido por $8 + 5a$, chega-se a uma equação de segundo grau. Resolvendo a equação, obtém-se que o a assume dois valores possíveis: 0,618 ou -1,618. Constatamos então que Lacan forjou a série com o a de forma que o termo assumisse o valor da harmonia que há na razão entre todos os termos contíguos de qualquer tipo de série de Fibonacci.

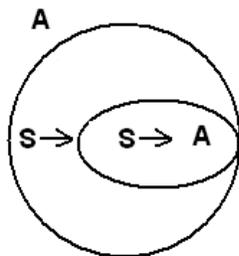
De que isso nos servirá enquanto representação do que se passa no campo da linguagem quando falamos? Ora, sempre que um termo for multiplicado por 0,618 obteremos o termo que lhe é anterior na série. Do mesmo modo, quando qualquer termo for multiplicado por 1,618 obteremos o seu seguinte. Há um valor que intermedeia os termos de qualquer série de Fibonacci, que os remete uns aos outros, que os mantém em harmonia matemática. O mesmo acontece entre os significantes e o a , onde significantes são os termos da série e a representa o valor da proporção entre eles. A falta no universo de discurso funciona como uma harmonia entre todos os significantes e determina seu encadeamento. O objeto a será tanto uma falta no Outro quanto aquilo que determina a harmonia estrutural de seus elementos. Podemos pensar numa perda originada a partir do aparecimento do primeiro traço, mas presentificada em qualquer articulação significativa.

[...] a partir do momento em que nos afastamos do ponto de partida da série de Fibonacci, esse a se inscreve como relação de um dos termos da série com o termo seguinte. Que acontece com a escolha do a ? Nós os escolhemos porque estávamos colocados diante do problema preciso de saber como calcular o que se perde no fato de postular arbitrariamente o 1 inaugural, reduzido a sua função de marca. (...) a escolha do a , por sua vez, nada tem de arbitrária, porquanto ele é a relação-limite de um termo da série de Fibonacci com o que se segue. Dá-se com ele o mesmo que com a perda que visamos, que está no horizonte do nosso discurso, aquela que constitui o mais-de-gozar – ele é apenas um efeito da postulação do traço unário (LACAN, 1968-69/2008, p. 137).

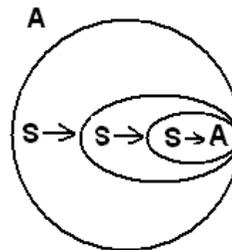
Sigamos agora os passos do pensamento de Lacan em sua construção do Outro enquanto universo de discurso, o que fundamentará a distinção entre saber e verdade. Colocando em relação os termos S , sujeito, e A , o Outro, algo de interessante acontece ao tentar incluí-los em A . O Outro, enquanto universo discurso representado por A , busca apreender a si mesmo.



A contém os elementos S e A , o que escrevemos $A = \{S,A\}$



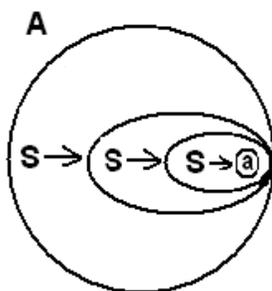
$A = \{S, [S,A]\}$



$A = \{S, [S, (S,A)]\}$

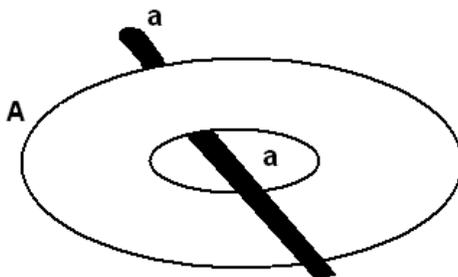
Nas figuras 2 e 3 colocamos S e A, que são os elementos de A, dentro de A, fazendo notar que é um processo infinito, uma vez que será sempre possível substituir A pelo par (S,A). Podemos incluí-lo nele mesmo infinitas vezes na tentativa de que contenha a si mesmo, porém esse exercício mostrará que não é possível dar termo final a essas repetições. É isso que Lacan toma para demonstrar posteriormente o que considera uma falha lógica decorrente do paradoxo que o exemplo acima apresenta, inspirado em Russell. Quer pensemos no catálogo que contém todos catálogos que não contêm a si mesmos, ou mesmo no barbeiro que barbeia todos homens que não se barbeiam, a insuficiência é a mesma, isto é, esses paradoxos demonstram a mesma falha no tecido lógico. Se colocado dentro dele mesmo, A deverá estar dentro e fora de si, conter e estar contido em si mesmo simultaneamente. O que se divide aparentemente em duas faces teria que ser apenas uma, como numa fita de Moebius ou garrafa de Klein, onde dentro e fora estão em continuidade.

Diante da impossibilidade que lhe oferece o paradoxo de Russell, Lacan infere que, se a Lógica falha é porque em algum lugar o próprio universo de discurso é insuficiente. Se essa homologia é verdadeira, então a *falha* lógica atesta uma *falta* no Outro. Há um lugar inapreensível para o saber, uma impossibilidade. É para operar com o lugar dessa falta que Lacan (1968-69/2008, p. 45) inventa o conceito de objeto *a*:



O ponto vazio da estrutura, o objeto *a*, é um lugar *êxtimo* – ao mesmo tempo íntimo e radicalmente exterior. Segundo Lacan (1968-69/2008, p. 241), isso demonstra que o Outro tem uma estrutura apreensível pela topologia das superfícies. Usaremos o toro para expressar a topologia dessa estrutura. No toro, o espaço do seu vazio central é o mesmo que

o circunda, conforme a posição da barra da figura adiante. O que está em seu centro interior está em continuidade com o espaço que lhe é absolutamente externo.



É da estrutura que emerge o sujeito e, sendo ela ocupada em seu cerne por uma falta, isso determina um sujeito constituído por uma impossibilidade radical de apreensão pela letra. Milner (1996, p. 82) lembrará que na obra lacaniana será essencial à noção de estrutura que o nada possa ter propriedades, ou, no mínimo, ser nomeado e manejado enquanto letra.

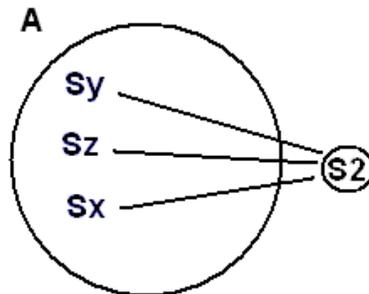
Essas escalas, não de incerteza, mas de falhas na textura lógica, podem permitir-nos apreender o estatuto do sujeito como tal, encontrar um apoio para ele e, numa palavra, conceber que ele possa se satisfazer com sua adesão à própria falha situada no nível da enunciação. Ao abordar do exterior da lógica o campo do Outro, nada jamais nos impediu, ao que parece, de forjar o significante pelo qual se conota o que falta na própria articulação significante (LACAN, 1968-69/2008, p. 82-83).

A concepção lacaniana do Outro como faltante, que não inclui a si mesmo, está de acordo com o trabalho de Gödel. Segundo o matemático, seria impossível provar formalmente a consistência de um sistema de aritmética dentro desse mesmo sistema (GOLDSTEIN, 2008, p. 137). A consistência do sistema, portanto, não pode ser provada por ele mesmo – ele é incompleto. A conclusão a que se chega, resumidamente, é que ou um sistema é consistente ou ele completo.

Ainda em *De um Outro ao outro*, o significante onde o sujeito se significaria (S_2), pelo qual encontraria uma identidade plena, é equivalente ao lugar de falha do discurso. É especialmente importante tal ponto, pois, se o sujeito está representando entre os

significantes S_1 e S_2 (o que o representa e o que o afanisa, respectivamente), como poderia sê-lo pela falta no Outro, uma vez que ela articula a falta de significantes? À guisa de esclarecer a questão, veremos como o significante do saber, S_2 , se situa em relação ao Outro.

Consideremos que cada elemento em si já é um subconjunto capaz de conter outros elementos-conjuntos. Consideremos igualmente que S_2 é o conjunto que contém todos os conjuntos que (a) não contém a si mesmos e (b) que estão incluídos em A; no caso, os significantes S_x , S_y e S_z são os elementos que satisfazem essas duas condições. Surgem duas opções: (a) se S_2 não está incluído nele mesmo, ele necessariamente deveria conter-se, mas (b) se ele contém a si mesmo, isso não está de acordo com a função de que contenha apenas elementos que não contém a si mesmos e, logo, ele deverá estar fora, o que implicaria que ele contivesse novamente a si mesmo e assim por diante. Ora, se para estar contido em S_2 um elemento deve também estar incluído em A, a conclusão à qual chega Lacan (1968-69/2008, p. 74) é a de que S_2 não está contido em A, muito embora seus elementos estejam. É o que ilustra com a figura seguinte:

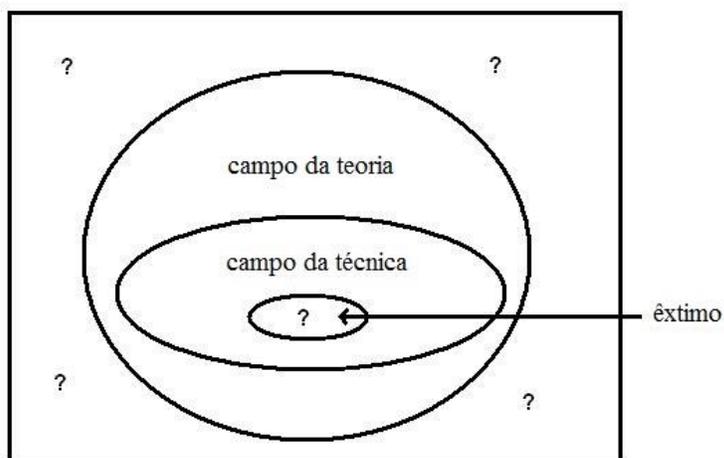


O que se articula como significante deve deixar um conjunto obrigatoriamente fora do Outro. Tal conjunto é S_2 , o saber enquanto elemento que reuniria todos os outros, desde que não pertencentes a si mesmos e representáveis no Outro. Novamente, a referência a Gödel se faz presente. A consistência do Outro não é dedutível a partir dele mesmo, pois necessita de um conjunto exterior (S_2) para isso. O Outro é incompleto e o ponto onde o sujeito encontraria sua identidade está fora do universo de discurso.

Muito precisamente, diremos que, em última instância, o sujeito, como quer que tencione subsumir-se – seja por uma primeira afirmação do grande Outro como incluindo a si mesmo, seja, no grande Outro, limitando-se aos elementos que não são elementos deles mesmos –, não pode ser universalizado. Não há definição englobante em relação ao sujeito, nem mesmo sob a forma de uma proposição que diga que o significante não é um elemento dele mesmo. Isso demonstra, igualmente, *não que o sujeito não está incluído no campo do Outro, mas que o ponto em que ele se significa como sujeito é externo, entre aspas, ao Outro, ou seja, ao universo do discurso* (LACAN, 1968-69/2008, p. 74, meus grifos).

Se o sujeito é representado por um significante para outro, sendo o segundo exterior ao universo de discurso e correspondente à falta no Outro, o sujeito não atinge uma significação ou identificação simbólica plena, será sempre um falta-a-ser.

Vimos que o Outro adquire características logicamente determináveis que se combinam com uma compreensão topológica do mesmo, ou seja, há uma noção de falha lógica que Lacan identifica ao furo (*trou*) na topologia das superfícies. Esse furo, falta de saber, constitui o lugar da verdade. Utilizando essa estrutura esburacada que formaliza a oposição entre saber e verdade, proponho uma relação da teoria com a técnica. Na figura abaixo está representada uma estrutura tórica, o que significa que o vazio central identificado por ? está em continuidade com o espaço exterior ao campo da teoria e delimitado pelo quadrado. Note-se que o campo da teoria contém o campo da técnica, de modo que o ponto central ? é um furo comum a ambos os campos. O ponto ?, portanto é um ponto êxtimo tal qual foi representado anteriormente no toro pelo pequeno *a*.



O campo da teoria parece conter o campo da técnica. Porém, se considerarmos a estrutura que a figura apresenta, veremos que o buraco ? no campo da técnica é também um buraco no campo da teoria. Tal ponto, porém, é êxtimo e isso significa que ele está em continuidade com o espaço que é externo a ambos. A consequência é que *há um ponto íntimo à técnica que é exterior à teoria*. Existe a teoria da técnica, mas ela não pode ser completa, pois há um espaço no campo da técnica que está situado fora do campo da teoria, um espaço impossível de ser teorizado. Devido a essa estrutura tórica, a teoria não poderá conter completamente o campo da técnica, isto é, não existirá uma teoria completa da técnica.

O lugar ? é homólogo ao pequeno *a* na estrutura topológica do Outro, lugar de falta de saber e, logo, lugar da verdade. Concluímos que, quando a estrutura topológica do Outro é utilizada para sistematizar a relação entre teoria e técnica, encontramos um ponto central homólogo ao objeto *a* que faz da teoria da técnica um campo incompleto, cercado um vazio que lhe é êxtimo. Segundo Lacan (1968-69/2008, p. 267), a verdade é uma falha criadora e origem do desejo de saber e, por isso, o saber estaria “condenado a nunca ser senão o correlato dessa falha”. Qualquer objetivação do campo da técnica psicanalítica deverá por isso considerar a incompletude do saber.

6.2. O corte interpretativo

Busco neste capítulo exemplificar como o trabalho topológico de corte e de planificação do corte sobre a banda de Moebius funcionam como uma solução teórica localizada que fundamenta o *corte interpretativo*. Através da abordagem da topologia do corte na obra de Lacan, será possível reunir a *interpretação* e o *ato psicanalítico* dentro da noção de corte interpretativo, assim como realizar algumas comparações entre a técnica em Freud e em Lacan.

Lacan teve oportunidade de criticar o amplo emprego de “interpretação” pelos psicanalistas que lhe foram contemporâneos e que assim teriam dissipado os conceitos freudianos: “A dificuldade de interpretar e de esclarecer o termo [interpretação] faz com que o vago termo ‘analisar’ seja empregado com frequência” (1955/1998, p. 334). Creio

que o mesmo pode ser contatado no que diz respeito ao termo corte, onde o desconhecimento de seu fundamento topológico precipita seu emprego de maneiras vagas e diversas.

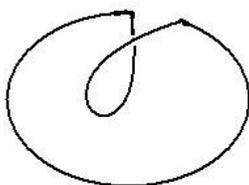
Comecemos por um trabalho topológico preliminar. É imprescindível fazer os seguintes procedimentos para visualizar os traçados com os quais lidaremos na sequência deste capítulo.

1. Construir uma banda de Moebius com algum material que possa ser cortado;
2. Em uma folha de papel sobre um plano, desenhar a borda da banda de Moebius sem tirar o lápis da folha (aparecerá um traçado cuja forma é chamada de *oito-interior*);

Primeira conclusão: a borda da banda de Moebius é resultado de uma combinatória de pontos homóloga ao oito-interior.

3. Traçar uma linha no centro da banda de Moebius (equidistante aos lados da borda), percorrendo toda sua extensão até que o traçado encontre seu ponto de partida;
4. Desenhar o traçado do item 3 numa folha de papel sobre um plano, também sem tirar o lápis (novamente aparecerá o oito-interior);
5. Cortar a fita de Moebius com a tesoura percorrendo o traçado do item 3.

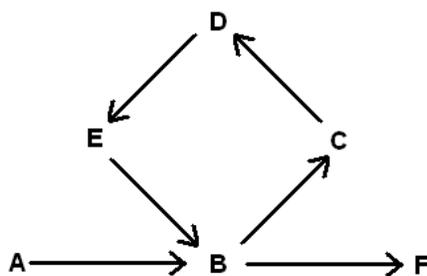
Segunda conclusão: o corte no centro da fita de Moebius é também em forma de oito-interior e, por ter essa estrutura combinatória, faz uma nova borda, duplicando o número de lados da superfície.



O oito-interior

Em *A Identificação* (1961-62/2003), Lacan utiliza um traçado topológico para propor uma nova noção de repetição em psicanálise. É o que representa acima, onde uma única linha se atravessa para depois se fechar. No ponto onde o traçado se encontra, porém, admitiremos que a linha não passa por cima de si mesma, mas de fato se auto-atravessa,

constituindo um único ponto. É o oito-interior ou *volta dupla* (em francês, *double boucle*) e consiste em uma combinatória de pontos conforme propõe Eidelsztein (2006). É o que demonstra a figura seguinte, onde se dá a sequência A-B-C-D-E-B-F. Veremos mais adiante que a noção de borda também encontra aí seu apoio.



A estrutura combinatória da borda.

Em sua característica de grafo planar, bidimensional, o oito-interior demonstra a propriedade de possuir um ponto (B) sobre o qual se passa duas vezes no deslocamento A-F; eis a repetição. Caso não ligarmos A e F com um novo segmento que fecharia o traçado, podemos conectar uma sequência infinita de estruturas iguais, promovendo um movimento de bobina onde cada volta estará caracterizada por um ponto que se repete. Basta imaginar que, de forma homóloga ao percurso A-F, um percurso F-L (F-G-H-I-J-G-L), que também abriga uma repetição (G), sucederia a A-F e assim por diante.

Essa combinatória pode ser representada diacronicamente como a sucessão A-**B**-C-D-E-**B**-F. O traçado da segunda figura, ao voltar sobre si mesmo em B, torna mais apreensível o funcionamento do oito-interior ao explicitar o efeito de sincronia. Trata-se, porém, de dois Bs diferentes, que podem ser sobrepostos, ou da repetição do mesmo B? Analisemos pormenorizadamente algumas passagens de *A Identificação* a fim de reconhecer a importância dessa contribuição de Lacan e buscar respostas a essa pergunta.

Efeito de significante, o corte foi primeiro para nós, na análise fonemática da linguagem, essa linha temporal, mais precisamente sucessiva dos significantes que os habituei a chamar até agora de *cadeia significante*. Mas, o que vai acontecer, se agora lhes incito a considerar a própria linha como corte original? (LACAN, 1961-62/2003, p. 348).

O corte seria uma interrupção qualquer na linearidade da fala, como por exemplo o assinalamento de determinado fonema na cadeia significante? Seria a suspensão da sessão? Dentro da lógica lacaniana o significante advém quando o traço (o corte primeiro, inscrição original) se recorta voltando sobre si mesmo, como demonstra o oito-interior. O traço, enquanto incidência primeira da linguagem, seria o conjunto indiferenciado dos segmentos e adviria como significante ao repetir o elemento B, onde a sucessão discursiva se recorta, secciona-se. Isso coloca a repetição do traço como geradora da diferença, característica própria do significante. Nas palavras de Lacan:

Se a própria linha é corte, cada um de seus elementos será, portanto, secção de corte, e é isso, em suma, que introduz esse elemento vivo, se posso dizer, do significante, que chamei de oito interior, a saber, precisamente o laço [*boucle*]. A linha se recorta (LACAN, 1961-62/2003, p. 348).

Concluindo que o corte é de fato um recorte, o que implica uma repetição, retorno ao mesmo, encontramos uma ferramenta topológica precisa para a demonstração do real como “o que retorna ao mesmo lugar” (Ibidem, p. 348).

Sublinhemos agora duas conclusões importantes: a) o corte é, na verdade, um recorte e por isso implica a repetição, uma linha que atravesse a si mesma; b) é no momento dessa repetição, fechamento ou “retorno ao mesmo” que o real se presentifica. Lacan (1961-62/2003, p. 348-349) insiste nessa ideia, que analisaremos em duas partes:

O que isso quer dizer, senão que a secção de corte, em outras palavras, o significante sendo aquilo que nós dissemos, sempre diferente dele mesmo – A não é igual A, A não é idêntico a A – nenhum meio de fazer aparecer o mesmo, senão do lado do real. Dito de outra maneira, o corte, se posso assim me exprimir, no nível de um puro sujeito de corte, o corte não pode saber que ele se fechou, que ele só repassa por ele mesmo porque o real, enquanto distinto do significante, é o mesmo.

Ressalta-se aqui o “no nível de um puro sujeito de corte, o corte não pode saber que ele se fechou”, pois expressa o aspecto involuntário – e por isso manifestação do real

inconsciente como repetição – do fechamento de uma sucessão diacrônica sobre si mesma. Outro aspecto a ser sublinhado é a estrita impossibilidade de que o significante signifique a si mesmo, ou seja, que sua identificação se dê através dele próprio. Se a repetição manifesta o real enquanto o mesmo, é no simbólico que a diferença será produzida, uma vez que o significante tem seu valor produzido negativamente, a partir de diferenças puras em relação aos demais do conjunto. A citação segue assim:

Em outras palavras, só o real o fecha. Uma curva fechada é o real revelado, mas, como vêm, mais radicalmente, é preciso que o corte se recorte. Se nada já não o interrompe, imediatamente após o traço, o significante toma essa forma, que é, propriamente falando, o corte. O corte é um traço que se recorta. É somente depois que ele se fecha sobre o fundamento que, se cortando, ele encontrou o real, o qual só permite conotar como o mesmo, respectivamente aquilo que se encontra sob o primeiro, depois o segundo laço.

Essa citação fornece o subsídio para retomar uma questão anterior: o elemento repetido (B) se refere a dois pontos diferentes que são sobrepostos ou do mesmo ponto que se repete? Parece coerente afirmar que, mesmo que sejam dois elementos diferentes sobrepostos, eles obtêm o valor de mesmo, isto é, produzem um retorno ao mesmo enquanto real – uma repetição que produz o sujeito do inconsciente como “puro corte”. Eis o sentido da repetição como geradora de diferença, questão que continuaremos aprofundando com Lacan (1961-62/2003, p. 325-326):

O passo que tento fazê-los dar já começou a ser traçado, é aquele onde se enlaça a descontinuidade com o que é a essência do significante, a saber, a diferença. Se aquilo sobre o qual temos feito girar, temos feito retornar incessantemente essa função do significante, é para atrair a atenção de vocês para aquilo que, mesmo a repetir o mesmo, o mesmo, ao ser repetido, se inscreve como distinto.

Aqui alguma luz é lançada sobre a questão: produz-se uma diferença a partir da repetição, mas o repetido é o mesmo. Não diremos, portanto, que o sujeito progride ou evolui em uma análise, tampouco que a fala se desenrola linearmente num único sentido, mas sim que os efeitos que uma psicanálise produz possuem a espacialidade do movimento

em bobina (oito-interior ou volta dupla), um avanço caracterizado sempre por movimentos de retorno – o encadeamento de oitos-interiores subsequentes, cada um deles marcado por um efeito de repetição do mesmo, encontro com o real que lança o sujeito a outra sequência discursiva. O desenrolar de uma psicanálise dependeria do acontecimento sincrônico, quando o mesmo elemento se repete em contextos diferentes e, reconhecidos e encontrados como o mesmo, produzem um efeito de sincronia onde a estrutura é manifesta retroativamente (*après-coup*).

Além de estabelecer a produção da diferença como a repetição do mesmo – o corte –, Lacan (1961-62/2003, p. 326) propõe que a introdução da topologia na psicanálise permite ir “além da escansão temporal”. Esse “para além” inaugura um novo momento no pensamento lacaniano, principalmente no que diz respeito à técnica da interpretação. A escansão deixará de ser simplesmente temporal, ou seja, o corte não é somente a suspensão da sessão ou qualquer tipo de interrupção da fala. Será necessária a referência à topologia para acompanhar a elaboração de *A Identificação* e suas noções de corte e inscrição.

O significante quando repetido (encontro com o real) deve necessariamente gerar uma diferença, pois seu sentido é suspenso, relativizado, e a produção de um novo sentido se torna possível. Um pequeno exemplo: se falamos “depressão” e depois “de pressão”, nota-se como a repetição do significante, isto é, a referência dele a ele mesmo, aponta necessariamente para uma diferença, de maneira que “depressão” pode ter um certo sentido para a psiquiatria e “de pressão” para a hidráulica, por exemplo.

Percorridas as elaborações lacanianas de *A Identificação* que trazem à psicanálise uma contribuição topológica, veremos agora como o traçado do oito-interior servirá de base para o conceito de ato psicanalítico enquanto suporte da divisão do sujeito.

Antes de *O ato psicanalítico* (1967-68), Lacan já havia proposto o ato em pelo menos um seminário, a saber, *A lógica do fantasma* (1966-67/2002), onde é colocada a pergunta “como definir o que é um ato?": “É impossível defini-lo de outra maneira que sobre o fundamento da volta dupla, é dizer, da repetição, e sobre o plano de uma falta. É precisamente nisto que o ato é fundador de um sujeito”¹⁷ (LACAN, 1966-67/2002, p. 13).

¹⁷ Tradução de todas as citações de *A lógica do fantasma* (1966-67/2002) são minhas.

O círculo “interior” do oito-interior cerca uma falta, falta de superfície (se concebemos seu traçado como a borda da banda de Moebius, percebemos claramente como a borda limita a superfície em relação ao espaço), circunscrevendo e presentificando o que pode ser considerado o objeto *a* e conferindo à interpretação uma função desalojadora. Os elementos fundamentais são, portanto: a) a repetição significativa em forma de retorno, efeito de *après-coup*; b) a presentificação da dimensão da falta. O trecho citado acima é complementado segue assim: “[...] o equivalente da repetição em um único traço, que recém designei por este corte que é possível fazer no centro da banda de Moebius, é em si mesmo a volta dupla do significante” (LACAN, 1966-67/2002, p. 13). De forma bastante clara, a interpretação, equiparada ao ato, é aqui considerada como o corte sobre o traçado do oito-interior que pode ser riscado na linha média da banda, criando uma nova borda e tornando a superfície dividida.

Em *O ato psicanalítico*, a identificação do ato ao corte interpretativo não é retomada diretamente. Mesmo assim, a ligação do ato com a falta e a divisão é bastante assinalada: “O sujeito depende desta causa que o faz dividido e que se chama o objeto *a*” (LACAN, 1967-68, p. 84). Por presentificar a falta, incidindo sobre a causa de desejo, o ato tem efeito desalojador para o sujeito que aí encontra-se dividido: “[...] esse ato vai colocar seu sentido precisamente no que se trata de atacar, de abalar, seu sentido ao abrigo da inabilidade, da falha. Eis aí o que é a intervenção psicanalítica: o ato [...]” (Ibidem, p. 33).

Alguns anos mais tarde, em *Radiofonia* (1970/2003), o assunto é novamente abordado, ainda que de forma enigmática. É um momento onde aparece de fato a expressão *corte interpretativo*:

Mas não seria o próprio corte interpretativo que, para aquele que titubeia na borda, constitui um problema, por criar consciência? Ele revelaria então a topologia que o comanda num *cross-cap*, ou seja, numa banda de Moebius. Pois é só por esse corte que essa superfície [...] se vê, num depois, provida de uma frente e um verso. A dupla inscrição freudiana não seria, portanto, da alçada de nenhuma barreira saussuriana, mas da própria prática que formula a pergunta, isto é, do corte mediante o qual o inconsciente, ao se retirar, atesta que consistia apenas nele, ou seja, quanto mais o discurso é interpretado, mais confirma ser inconsciente. A tal ponto que somente a psicanálise descobriria que existe um avesso do

discurso – sob a condição de interpretá-lo (LACAN, 1970/2003, p. 416-417).

O trecho reforça a característica superficial do inconsciente, não como um nível mais profundo da fala, mas como um produto do ato. O que a interpretação trata de fazer é o corte que transforma a estrutura contínua e não-orientável em descontínua e orientável, atualizando o consciente em relação ao inconsciente (DOR, 1995, p. 166), ou como escreve Lacan, “criando consciência”. Marcamos, portanto, a descontinuidade, função desalojadora, como resultado da operação interpretativa.

Outra questão central à compreensão do corte é a noção de borda, tomada diretamente da topologia, mas frequentemente empregada pelos lacanianos de maneira alheia a seu fundamento. Quanto à estrutura combinatória da borda, podemos representá-la segundo o grafo proposto por Eidelsztein (2006), conforme demonstrado na figura acima. Para criar uma borda através de apenas um traçado é necessário que se produza uma volta sobre um ponto do traçado, o que acontece no ponto B. O corte do significante cria uma nova borda na estrutura moebiana, borda cujo traçado é também um oito-interior, permitindo que a própria banda de Moebius possa ser considerada um corte – o que Lacan sustenta em *O aturdito* (1972/2003). Contra a perspectiva intuitiva das leituras que tomam inconsciente como um lugar a ser acessado pelo lado de fora através de uma abertura (a queda das resistências, suspensão do recalque, etc), Lacan propõe que o inconsciente seja revelado através desse fechamento que se delineia no traçado do corte em oito-interior que compõe borda.

Hiância, pulsação, uma alternância de sucção, para seguirmos certas indicações de Freud: é disso que precisamos dar conta, e foi isso que tratamos de fazer fundamentando-o numa topologia. A estrutura daquilo que se fecha inscreve-se, com efeito, numa geometria em que o espaço se reduz a uma combinatória: ela é, propriamente falando, o que ali se chama de uma *borda*. Ao estudá-la formalmente nas consequências da irreduzibilidade de seu corte, nela poderemos reordenar algumas funções, entre a estética e a lógica das mais interessantes. Nisso percebemos que é o fechamento do inconsciente que fornece a chave de seu espaço e, nomeadamente, a compreensão da impropriedade que há em fazer dele um interior (LACAN, 1964/1998b, p. 852, meu grifo).

Se uma das possíveis leituras da técnica freudiana faz com que ela consista em trazer os conteúdos latentes à superfície da consciência, Lacan, por sua vez, aponta justamente para a função divisora da interpretação. Por um lado, pode-se ler em Freud a consideração da interpretação como uma tomada de consciência, ressaltando a passagem de um elemento inconsciente para o consciente, ou uma mudança qualitativa do mesmo elemento, que antes era inconsciente e passa a ser consciente; problemática da dupla inscrição em *O inconsciente* (FREUD, 1915e/1996). Ora, o conceito lacaniano de sujeito repudia qualquer ideia de totalização do saber na consciência. O que se obtém ao cortar a banda de Moebius pela linha média é uma superfície bilátera de duas bordas, dividida em dois conjuntos de pontos, um em cada face da estrutura. Se a interpretação em Lacan coincidissem com as leituras mais comuns de Freud, ela teria a estrutura de uma colagem que busca tornar uma superfície unilátera, unificando os pontos de uma superfície em um lado apenas. Pelo contrário, o que opera no corte proposto por Lacan é o estabelecimento de uma divisão radical entre dois conjuntos de pontos, o que revela a estrutura do sujeito dividido.

Em *Posição do Inconsciente*, Lacan (1964/1998b, p. 853) afirma que o inconsciente, entre o sujeito e o Outro, é o corte em ato. Novamente, a noção de um lugar interior, assim como a perspectiva ontológica, é preterida em favor de uma lógica onde o ato é um corte: “Pois é na escansão do discurso do paciente, à medida que nele intervém o analista, que veremos ajustar-se a pulsação da borda pela qual deve surgir o ser que reside para além dela” (Ibidem, p. 858). Destaca-se o “surgir” empregado por Lacan, mostrando que a intervenção do analista enquanto corte, ou seja, o ato analítico, não é uma comunicação “verdadeira” ao paciente, mas o que produz o sujeito do inconsciente. Eis uma questão de grande importância técnica, uma vez que em Freud uma construção pode ser correta ou errada. É um juízo do qual prescinde a modalidade de interpretação lacaniana. Em Freud, uma construção *correta* promove uma aproximação da verdade histórica (FREUD, 1937d/1996), preenchendo uma lacuna de memória na forma de comunicação que reconstrói alguma parte da história do paciente através dos traços que o esquecimento deixou. Esse preenchimento das lacunas de memória foi um dos principais objetivos da

técnica freudiana desde seu princípio até suas últimas formulações. Há ainda que se considerar a seguinte distinção entre interpretação e construção, apresentada assim por Freud:

O analista completa um fragmento da construção e o comunica ao sujeito da análise, de maneira a que possa agir sobre ele; constrói então um outro fragmento a partir do novo material que sobre ele se derrama, lida com este da mesma maneira e prossegue, desse modo alternado, até o fim. [...] acho que ‘construção’ é de longe a descrição mais apropriada. “Interpretação” aplica-se a algo que se faz a algum elemento isolado do material, tal como uma associação ou uma parapraxia [*Fehlleistung*]. Trata-se de uma “construção”, porém, quando se põe perante o sujeito da análise um fragmento de sua história primitiva, que ele esqueceu, aproximadamente da seguinte maneira: [segue um exemplo de construção tipicamente edípica¹⁸] (FREUD, 1937d/1996, p. 279).

Ambas têm um caráter comum, que é o de trazer algo latente à consciência. Se a interpretação (*Deutung*) busca antes a significação (*Bedeutung*) latente (LAPLANCE; PONTALIS, 2001, p. 247), a construção remonta uma sequência histórica. Na interpretação há a suposição de que as formações do inconsciente possuem causas incompatíveis com as exigências da consciência, mas que algum sentido ou significação permanecem latentes, enquanto que a construção procura uma lembrança do material esquecido.

Sobre a questão do sentido na interpretação, Lacan (1964/1998b, p. 856) afirma que “não é o efeito de sentido que opera na interpretação, mas a articulação, no sintoma, dos significantes (sem nenhum sentido) aprisionados nele”. Ora, visto que a falta de sentido é justamente aquilo que deve ser articulado pela interpretação lacaniana, já que a divisão do sujeito é sustentada, constata-se uma mudança em relação ao pensamento freudiano onde se busca a explicitação de um significado oculto.

Deve-se reconhecer que Lacan extrai essas ideias não apenas de sua imersão na matemática, filosofia, etc, mas também em Freud. Podemos dizer, porém, que o corte interpretativo está de acordo com Freud? Lembremos que a técnica freudiana é orientada

¹⁸ “Até os onze anos de idade, você se considerava o único e ilimitado possuidor de sua mãe; apareceu então outro bebê e lhe trouxe uma séria desilusão. Sua mãe abandonou você por algum tempo e, mesmo após o

para um certo ideal de cura que implica uma tomada de consciência daquilo que antes era inconsciente, isto é, há uma tendência a promover um sujeito que sabe sobre sua verdade inconsciente, conhecedor de si mesmo, mesmo que através da construção mítica sugerida pelo psicanalista. O que vemos na técnica do corte interpretativo lacaniano é o contrário: a interpretação atualiza e produz a divisão do sujeito, não uma continuidade entre *ics* e *cs*, mas uma descontinuidade em forma de desconhecimento radical.

O sentido do trabalho de Lacan com a topologia não seria tão somente transcrever para uma outra língua o que já está em Freud, pois, por estabelecer novos fundamentos à teoria psicanalítica, acaba por criar conceitos novos. O exemplo do corte interpretativo demonstra como a topologia da banda de Moebius, a partir da hipótese de que é homóloga à estrutura do sujeito, não serve para ilustrar ideias e conceitos da técnica já existentes. Trata-se, de outra maneira, da invenção de uma nova possibilidade interpretativa que subverte o propósito da técnica tal qual estabelecida por Freud.

reaparecimento dela, nunca mais se dedicou exclusivamente a você. Seus sentimentos para com ela se tornaram ambivalentes, seu pai adquiriu nova importância para você...”.

7. Cultura e estrutura em psicanálise

Segundo Eidelsztein (2008a, p.12-3):

Existe um mal-estar em toda cultura que [...] é causado pela linguagem e o significante. Tal dimensão de mal-estar comum a toda cultura implica: a perda do ser dado do sujeito humano e do objeto natural e, através da interdição do incesto, tais perdas se associam a uma nova dimensão de objeto.

Essa leitura, ainda que em termos lacanianos, possui um ponto de intersecção com a teoria freudiana, a saber, o de que a cultura implica um mal-estar. A presença da linguagem causaria uma perda que é inerente a toda cultura. Assoun (1993/2012, p. 23), por sua vez, sustenta:

Dizer que o “mal-estar da cultura” é estrutural é dizer que ele é – cronicamente – atual. Não é portanto intemporal, embora se repita, a cada momento da história. Ele se põe como “atemporal”, a mesmo título que o inconsciente, *zeitlos*.

O mal-estar aparece como o conceito chave na relação entre cultura e estrutura. Para tanto é preciso sustentar a hipótese de que a própria cultura é estruturada como uma linguagem, pois: a) a cultura se caracteriza pela presença da linguagem e pela eficácia simbólica desta, b) a linguagem inaugura uma dimensão não-natural de perda e mal-estar, c) a linguagem é considerada estruturada, logo, d) a cultura é estruturada como uma linguagem e causa um mal-estar. Encontramos mais uma vez a correlação freudiana entre o sujeito neurótico e a cultura onde há um mal-estar estrutural e atemporal, o que sugere uma equivalência entre a estrutura da cultura e a do inconsciente. Assoun (1993/2012, p. 23) segue o trecho destacado acima:

Isso possui efeitos de retorno sobre a clínica singular: assim, desconhecer a interação entre a produção do sintoma e o mal-estar resulta em homologar como entidades psicopatológicas supostamente inéditas (*bordeline*) – o que não é mais nem menos do que o surgimento de um estilo de sintoma inerente à forma contemporânea do mal-estar.

Segundo o entendimento de Assoun há acréscimos à nosografia que são apenas um novo “estilo de sintoma” próprio do mal-estar contemporâneo. Essa sistematização parece confusa, pois propõe ao mesmo tempo um mal-estar estrutural constante e variações históricas. É nesse sentido que a noção de sofrimento apresentada por Dunker preenche uma lacuna conceitual importante, inserindo uma narrativa historicamente localizada na articulação entre sintoma e mal-estar. Mesmo em Lacan se pode encontrar uma oposição entre o que é estrutural e o que é histórico:

Não consideramos o fato do interdito do incesto como histórico [...]. Não é histórico, é *estrutural*. É estrutural por quê? Porque há o simbólico. O que é preciso chegar a bem conceber é que esse interdito consiste no furo do simbólico. (LACAN, 1974-75, 15/04/75).

Se o interdito associado ao mal-estar aparece em Freud como contingência histórica, em Lacan a incompletude do simbólico não é a sua causa, mas o próprio interdito. O mal-estar deixa de ser devido à renúncia da satisfação das pulsões que se opõem ao progresso civilizatório e passa a ser o nome de uma impossibilidade estrutural. Não se trata mais de uma satisfação pulsional interditada e perdida, mas de um gozo impossível.

Retornando à questão das variações, Eidelsztein (2008a, p. 13) afirma que “esse mal-estar incluível a todo sujeito falante sofre modificações segundo as mudanças culturais e, nesse sentido, serão especialmente relevantes as variações das formas com que cada cultura opera com o saber”. A hipótese é de que há um mal-estar específico na sociedade que opera com o saber de maneira científica, aquela no qual existe a ciência. É então na modernidade marcada pelo discurso científico que surgiu o tipo de mal-estar reconhecido pela psicanálise. Ora, trata-se do contexto de aparecimento da própria psicanálise, afinal “o surgimento da psicanálise é uma resposta a um tipo específico de mal-estar” (Ibidem, p. 13). Não podemos separar o reconhecimento do mal-estar fundamental e de suas variações do contexto intelectual onde foram concebidos. Conforme já apresentado anteriormente, a questão da cultura é um problema do homem moderno e, por isso, é no pensamento científico moderno ocidental que surge uma teoria sobre o mal-estar na cultura.

Assim como acontece com outras noções de cultura no pensamento moderno, a *Kultur* freudiana também se pretende atemporal, o que na literatura psicanalítica frequentemente se considera como sinônimo de estrutural. Segundo Eidelsztein (Ibidem, p. 13), contudo, há que se reconhecer os limites culturais dentro dos quais a psicanálise opera, ou seja, ela não pode ser universal: “Freud a criou; seu êxito e sua vigência se devem ao fato de que é uma resposta adequada à especificidade do mal-estar na cultura ocidental de ontem e de hoje”. Um mal-estar ao mesmo tempo atemporal, presente ontem e hoje, mas circunscrito à cultura ocidental. A questão já debatida anteriormente, consagrada no debate Jones-Malinowski, é então recolocada através de Eidelsztein, que defende que não se sabe se a psicanálise é possível, por exemplo, nas tribos australianas ou amazônicas. O autor alega que há um “atraso notável nessa investigação” (Idem, p. 41) sem, contudo, discutir a pesquisa de *Édipo africano* (ORTIGUES; ORTIGUES, 1966/1989) ou outras semelhantes. O que os psicanalistas que foram à África encontram é o que estavam procurando: se a rivalidade edípica não pode ser erigida em relação ao pai, ela o será em relação aos tios e irmãos (Ibidem, p. 273). Não teriam partido, porém, do pressuposto de que *há* rivalidade edípica? Ora, uma pergunta pela existência do complexo de Édipo poderia ter encontrado algo senão o próprio ou alguma de suas variantes? Afirma Lacan (1970/2003, p. 409):

A partir de uma psicanálise, em si mesma, não se espere recensear os mitos que condicionaram um sujeito, pelo fato de ele haver crescido em Togo ou no Paraguai. Pois, como a psicanálise opera a partir do discurso que a condiciona, e que defino este ano tomando-o por seu avesso, não obteremos nenhum outro mito senão o que persiste em seu discurso: o Édipo freudiano.

Lacan adverte que os mitos não serão recenseados, afinal, a psicanálise opera pelo “discurso que a condiciona”, a saber, através do mito edípico tal qual interpretado por Freud. Édipo é a principal chave interpretativa da teoria freudiana e, conforme o *Édipo africano* demonstra, esse mito condiciona uma clínica. Os psicanalistas pesquisadores levaram a *sua* pergunta sobre o mito edípico à África a partir de uma escuta condicionada pela teoria psicanalítica fundamentada no Édipo freudiano. O que defendo nesta tese é que para encontrar outros mitos a psicanálise deveria primeiro conhecê-los fora de si mesma.

Deve ser refutada a ideia de que, fora do Ocidente, outros mitos que talvez ocupem a função do Édipo possam ser conhecidos e observados como que se encontrassem em estado “natural”, como se o psicanalista condicionado pela escuta do mito edípico pudesse reconhecer novos mitos estruturantes sem nenhuma inclinação. Podemos levar a discussão para o campo das estruturas clínicas: o psicanalista que orienta sua prática a partir da teoria das estruturas clínicas encontrará em sua clínica algo diferente de neurose, psicose ou perversão? Se crê nessa teoria a ponto de entificá-la, isto é, as estruturas *existem*, certamente não poderá senão encontrá-las. Se não conseguir adaptar algum de seus casos à teoria a qual sustenta de maneira irrefletida, buscará a insuficiência em qualquer lugar, menos na teoria. Creio que os numerosos exemplos da negativização da cultura e do sujeito contemporâneo apresentados nos capítulos iniciais endossam esse argumento.

Como conciliar uma perspectiva estrutural da cultura e dos tipos clínicos com uma perspectiva histórica que acolha variações? Segundo Eidelsztein (2008b, p. 41, meus grifos), os tipos clínicos

respondem à estrutura, ou se poderia dizer que para cada determinada época a estrutura possibilita um conjunto limitado de tipos clínicos. A psicanálise, como recurso social, pode ser definida como uma modalidade de resposta à existência de determinados tipos clínicos característicos de nossa cultura.

Cada cultura – o que pode se referir tanto a uma delimitação histórica quanto geográfica – ofereceria possibilidades limitadas de tipos clínicos apreensíveis em termos de estrutura. Essa hipótese se combina com o fato de que a estrutura das estruturas clínicas é incompleta e aberta, não podendo acolher em estruturas todos os tipos clínicos. Devemos concluir que (a) a cultura funciona como uma estrutura que permite algumas estruturas clínicas e exclui outras? Ou (b) essa delimitação é devida à insuficiência da racionalidade diagnóstica da estrutura das estruturas clínicas, isto é, ao seu caráter de solução localizada? A primeira opção constitui uma leitura estrutural da cultura; ela *usa* ou de certa forma *aplica* a teoria psicanalítica. A segunda, de caráter mais epistemológico e privilegiada nesta tese, enfatiza e põe em questão os próprios meios teóricos pelos quais certos fenômenos são sistematizados em termos de estrutura. São vias complementares, pois a reflexão

epistemológica obriga o psicanalista a manter um olhar crítico sobre sua teoria e a maneira como ela é aplicada.

Mesmo que a estrutura diga respeito às propriedades não-históricas dos seus objetos, a topologia estrutural ainda assim é uma teoria que expressa o pensamento de seu tempo. Essa ideia é reforçada por Badiou (2007, p. 90), que afirma que uma das características do século XX foi a tentativa de “pela axiomática e pelo formalismo, depurar o real matemático de todo imaginário, espacial ou numérico, das intuições”. E, de fato, Lacan se inclui plenamente nesse movimento, como exemplifica a seguinte passagem: “Sua universalidade [do efeito de linguagem] é apenas a topologia reencontrada, pelo fato de um discurso deslocar-se nela. O acesso topológico é até suficientemente pregnante para que a mitologia se reduza ao extremo” (LACAN, 1970/2003, p. 409). O mito interessa na medida em que pode ser reduzido *ao extremo* a uma topologia; é nesta, e não no discurso mítico, que se pode situar alguma universalidade – que tomo no sentido de universalizável, conforme desenvolvido nos capítulos anteriores, ou seja, de fundação ou criação de uma realidade delimitada, não como uma atribuição verdadeira para todos os casos. Segundo Lacan (Ibidem, p. 409), ao comentar a análise dos mitos em Lévi-Strauss, os mitos seriam analisáveis independentemente da língua na qual são colhidos “por se teorizarem a partir das grandes unidades pelas quais uma 'mitologização' definitiva os articula”. Estaria Lacan afirmando uma universalidade da linguagem apoiada nessa “mitologização definitiva” e reduzível a uma topologia que perpassa a diversidade das línguas? Não, pois “captamos nisso a miragem de um nível comum com a universalidade do discurso psicanalítico, mas [...] sem que essa ilusão se produza” (Ibidem, p. 409). Se essa ilusão se produzisse, um psicanalista poderia interpretar a partir dos mitemas com a certeza da eficácia de sua interpretação, afinal, estaria apoiado na miragem de uma universalidade comum à psicanálise e à etnologia. Seria, porém, uma ilusão.

As soluções locais, o que propus nesta tese como o que a topologia estrutural produz em termos de estrutura localizada, não precisariam dar conta de todos os casos. A lógica é contrária: elas devem criar recortes no real sobre os quais sejam simbolicamente eficazes. Sobre a articulação disso com a história, recorramos mais uma vez a Bachelard (1938/1996, p. 10):

Já que todo saber científico deve ser reconstruído a cada momento, nossas demonstrações epistemológicas só têm a ganhar se forem desenvolvidas no âmbito dos problemas particulares, sem preocupação com a ordem histórica.

A preocupação com a ordem histórica poderia ser abandonada na medida em que a teoria participa involuntariamente da história e a revela. É possível que, em última análise, constatemos que mesmo a teoria que busque abordar sua contemporaneidade acabe por fazê-lo involuntariamente, isto é, mais pelo que expressa como exemplo de pensamento de uma época do que pelo que propõe voluntariamente. Nesse sentido, as soluções locais criadas pela topologia estrutural não estariam alheias à história por abordarem propriedades estruturais. *A posteriori*, seu encadeamento histórico se revela. Se isso é verdadeiro, a ideia de reconstruir a racionalidade diagnóstica psicanalítica a partir da consideração da cultura contemporânea deve ser revisada. As teorizações que articulam o sujeito à cultura contemporânea, como que rompendo com um momento histórico passado, são talvez soluções exageradamente extensivas e deixam de considerar várias questões menores, mas de forma alguma menos relevantes. Não só devem apreender e descrever a cultura contemporânea naquilo que ela não mais coincide com um momento histórico anterior, como também devem articulá-la aos sintomas e tipos clínicos tidos como típicos dos dias de hoje. Curiosamente, e conforme percorrido nos capítulos iniciais desta tese, há um grande volume de trabalhos dedicados a isso. Penso ter demonstrado suficientemente seus problemas e inconsistências. Uma hipótese possível é a de que essas inconsistências sejam devidas ao fato de que esses trabalhos lidem com uma questão demasiada extensa, a saber, a busca do estabelecimento da correlação entre uma nova cultura e um novo mal-estar e as suas as consequências clínicas diretas, mas sem refletir adequadamente acerca das vias metodológicas empregadas para tanto. Falta a pergunta acerca dos próprios meios teóricos psicanalíticos disponíveis e a sua pertinência na construção da questão. A vantagem das soluções locais sobre as universalmente extensivas seria a sua eficácia intensiva: sem a preocupação de que as soluções sejam articuladas umas às outras, elas podem ser mais desenvolvidas e até esgotadas e abandonadas quando preciso. A teorização sobre um novo

tipo clínico, por exemplo, sem a necessidade de que se articule ou se reduza a uma nova descrição da cultura, tem mais possibilidades de produzir desdobramentos particulares. Proponho que, antes de atualizar a teoria sobre a cultura, a fim de que o psicanalista sinta menos o desconforto do desencontro entre a contemporaneidade e a *Kultur* freudiana, é preciso construir soluções locais para as questões clínicas que se apresentam. A articulação entre essas soluções, e como essa articulação secretaria questões sobre a contemporaneidade que se desdobram através do diálogo com outras áreas (antropologia, sociologia, psicologia, etc), seria uma tarefa posterior. Além do mais, a delimitação de um período e a caracterização de um evento como ruptura entre um momento histórico e outro não podem ser tomados como dados. O trabalho de Badiou em *O século* (2007), por exemplo, demonstra a necessidade de um método para determinar como serão reconhecidos os períodos históricos. Como determinar o fim de um século?

“Que são cem anos? Que são mil anos, já que um único instante os faz desaparecer?” Alguém perguntará, então, qual é o instante da exceção que faz desaparecer o século XX? A queda do muro de Berlim? O sequenciamento do genoma? O lançamento do euro? (BADIOU, 2007, p. 10)

O filósofo expõe a dificuldade de se objetivar o século sobre o qual pretende trabalhar, tendo que estabelecer primeiramente quais serão – e por quais razões – as balizas que marcam seu início e fim. Badiou também descreve o método empregado para abordar o século:

O método será este: levantar na produção do século alguns documentos, alguns traços que indicam como o século pensou a si próprio. E, mais precisamente, como o século pensou seu pensamento, como identificou a singularidade pensante de sua relação com a historicidade do pensamento (Ibidem, p. 14).

O exemplo de Badiou revela a complexidade da tarefa, a necessidade de se construir – e pensar sobre – um método apropriado à objetivação de um período histórico, o que ressalta novamente a importância da reflexão epistemológica. O filósofo demonstra que a

construção de um método é uma escolha que realiza um corte, delimita e circunscreve uma zona, muito diferentemente do que seria a abordagem de algo supostamente dado. Em suma, seria o caso de dar um passo “para trás”, um verdadeiro afastamento crítico sobre os meios teóricos empregados pela psicanálise para problematizar as questões contemporâneas fundamentais.

7.1. O modelo e a história

Em *O conceito de modelo*, Badiou (1968/2007) constrói uma relação entre o modelo e a história. Para analisar essa relação, devemos primeiro situar o que o autor entende por modelo. Afirma Badiou (1968/2007, p. 71):

Um sistema formal, ou sistema lógico, não é senão um jogo sobre as escrituras cujas regras são explícitas e preveem todos os casos sem ambiguidade. A partir de um conjunto inicial de enunciados (os axiomas) derivamos os teoremas segunda as regras de dedução¹⁹.

Opondo-se ao sistema formal conforme descrito acima, de nível sintático, há o domínio interpretativo de objetos, de nível semântico, também chamado de estrutura.

Para verificar que um sistema formal exprime bem essa estrutura, deve-se colocar em correspondência os enunciados do sistema formal com aqueles onde se organiza o domínio de objetos científicos considerado. [...] Definiremos regras de correspondência. Tudo o que concerne essas regras diz respeito à *semântica* do sistema, à sua *interpretação* (BADIOU, 1968/2007, p. 72-3).

Finalmente, define-se que “uma estrutura é modelo de uma teoria formal se todos os axiomas dessa teoria são válidos para essa estrutura” (Ibidem, p. 107). Diferentemente do seu uso mais comum onde, por exemplo, a noção de modelo é uma abstração que deve expressar a estrutura subjacente de dados empíricos, aqui o modelo é a estrutura que funciona como domínio interpretativo de um sistema formal com o qual está em

¹⁹ A tradução deste trecho e de todos os seguintes de *Le concept de modèle* são minhas.

correspondência. O sistema formal, lógico, seria uma escritura universal válida em qualquer modelo, enquanto que o modelo, matemático, diria respeito a casos particulares de interpretação do sistema (Ibidem, p. 30). Essa divisão faz parte de uma concepção de diferença entre lógica e matemática que o autor abandona em seus trabalhos seguintes. Em *O conceito de modelo*, porém, à lógica é atribuído o caráter de universalidade formal, trans-histórica, enquanto que a estrutura matemática, o modelo, seria um caso particular e, portanto, histórico. Sobre a relação do sistema com a história, afirma Badiou (Ibidem, p. 113-14) que “a ‘trans-historicidade’ da lógica se reduz a essa propriedade experimental que *um sistema puramente lógico (cujos axiomas são todos válidos) não contém nenhuma marcação de seus modelos*”. Poderíamos concluir que há uma anterioridade do sistema sobre o modelo, como se o primeiro fosse puramente abstrato e o segundo correspondesse a uma construção historicamente situada daquele. Mas não, pois isso facilmente levaria a pensar o sistema como abstrato e o modelo como sua realização. O que Badiou sugere não pode de forma alguma ser a relação entre um nível formal e outro empírico, pois seu conceito de modelo recusa as mesmas duas vias recusadas pela estrutura de Lacan: a empirista, onde a construção modelo é o início da intervenção teórica sobre objetos dados, e a formalista, onde o modelo é uma construção abstrata primeira e distante da experiência. O próprio Badiou (Ibidem, p. 125) esclarece a questão:

A semântica é um protocolo experimental. Não no sentido de que os sistemas seriam o “formal” cujos modelos figuram as realizações concretas, mas, ao inverso, no sentido de que os sistemas formais são o tempo experimental, o encadeamento *material* da prova, após aquela, conceitual, de demonstrações.

O sistema formal é o tempo experimental ou encadeamento *material* da prova. Se uma concepção de modelo como realização concreta de um sistema formal prévio poderia passar a ideia de que a materialidade é essa concretização do modelo, a construção do conceito de modelo de Badiou, ao contrário, confere uma materialidade abstrata justamente ao sistema formal. Mas qual é o sentido dessa materialidade?

Não perderemos de vista as teses fundamentais de Lacan relativas à materialidade do significante: à luz delas, a célebre definição de Bachelard sobre os instrumentos científicos como “teorias materializadas” se aplica de pleno direito a esses dispositivos escriturais que são as sintaxes formalizadas: sintaxes que são na realidade *meios matemáticos de produção*, da mesma maneira que o são, para a Física, o tubo a vácuo ou o acelerador de partículas. (BADIOU, 1968/2007, p. 125)

A recusa a pensar a relação do modelo com a estrutura formal em termos de empirismo e formalismo é justificada com o emprego da noção de materialidade. A materialidade não é o que se opõe à abstração. A teoria materializada pode ser, mas não é necessariamente, o instrumento físico construído, como a luneta ou o tubo a vácuo. Ela diz respeito à consistência dos “dispositivos escriturais que são as sintaxes formalizadas”. Tanto faz que seja um sistema formal ou uma luneta, ambos seriam igualmente materiais. Podemos concluir que a terceira via da estrutura de Lacan é, portanto, materialista. Badiou ainda afirma que se trata de um meio matemático de produção, o que vai ao encontro do caráter criador da estrutura tal qual sustentada por Lacan. Novamente Badiou (1968/2007, p. 126):

O sistema formal é uma máquina matemática, uma máquina *para* a produção matemática e situado no processo dessa produção. Há ainda um outro aspecto essencial da definição de Bachelard. O instrumento científico, meio de encadeamento da prova, é ele mesmo um *resultado* científico. Sem ótica, nada de microscópio [...].

O conceito de modelo não seria “um fora a formalizar, mas um material matemático a provar” (Badiou, 1968/2007, p. 133). O dispositivo formal funciona ao mesmo tempo como processo de prova do modelo e como produção ou materialização da teoria. Reparemos que há uma temporalidade nas relações entre modelo e sistema formal. Segundo Badiou (Ibidem, p. 142, meus grifos), “o *atraso da prova* (experimental) opera retroativamente sobre a *antecipação matemática*”. Se antes o modelo (matemático) aparecia como um caso particular e histórico de um sistema formal trans-histórico, agora a

ênfase será colocada sobre a história da própria relação científica do modelo com o dispositivo formal:

A categoria de modelo designará assim a causalidade retroativa do formalismo sobre sua própria história científica, história conjunta de um objeto e de um uso. E a historicidade do formalismo será a inteligibilidade antecipante disso que ele constitui retrospectivamente como seu modelo. O problema não é, não pode ser, o das relações representativas do modelo e do concreto, ou do formal e de seus modelos. O problema é esse da *história da formalização*. “Modelo” designa a rede cruzada de retroações e de antecipações que tecem essa história: o que foi designado, quanto à antecipação, como corte e, quanto à retroação, como refundação.

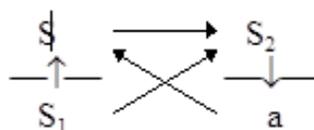
Rona (2012, p. 48) propõe que a topologia sirva de modelo interpretativo da psicanálise, isto é, a topologia é modelo para o significante por este apresentar a estrutura de conjunto. Dessa forma, a topologia interpretaria a psicanálise e não o contrário, o que significa dizer, por exemplo, que não se trata de encontrar conceitos psicanalíticos como a demanda nas voltas do toro, mas sim “encontrar na demanda a repetição das voltas que desenhariam um espaço tórico” (Ibidem, p. 48). Deve-se verificar se as estruturas topológicas correspondem aos conceitos psicanalíticos, mas não utilizando a psicanálise como chave de compreensão, pois isso – como no caso da pesquisa sobre o mito edípico fora do ocidente – faria apenas reencontrar o que desde o princípio se buscava. Interpretar a topologia a partir da psicanálise faz da primeira uma mera ferramenta de demonstração dos conceitos da segunda. O uso proposto por Rona seria antes averiguar se aquilo que a teoria psicanalítica preconiza realmente se dá da mesma maneira na estrutura topológica. Poderíamos acrescentar que não se trata de uma confirmação, mas da constituição retrospectiva de um modelo (a topologia) para a teoria psicanalítica do significante, como se, no só-depois, a topologia fosse desde sempre modelo à psicanálise. O modelo, portanto, como “rede cruzada de retroações e de antecipações” que tecem a história da formalização, opera dentro de um processo de produção através da refundação do dispositivo formal e material – neste caso, a própria teoria psicanalítica. Alguns casos da obra de Lacan dão

conta dessa produção, como o modelo óptico naquilo que ele serve para interpretar o estádio do espelho – que é anterior ao modelo. Os esquemas R e I, por sua vez, ao retomar o caso Schreber, criam uma nova esquematização que opõe neurose e psicose dentro de uma perspectiva estrutural. No caso do esquema R há ainda uma releitura topológica sugerida em nota de rodapé posterior ao escrito (1957-58/1998, p. 559-60), onde Lacan confere uma estrutura de *cross-cap* ao esquema, o que refunda a relação entre os seus elementos. De forma semelhante, ainda poderíamos exemplificar esse movimento de refundação a partir do uso dos nós borromeanos, da fita de Moebius e várias outras ferramentas empregadas por Lacan. O retorno lacaniano a Freud, por encontrar na topologia o seu modelo, descobre um potencial latente nos conceitos já conhecidos e restabelece seu fundamento.

7.2. Considerações finais

Na busca de relacionar o modelo com a história, vimos que o que Badiou propõe é antes a história do formalismo, a temporalidade da correspondência entre um modelo e um dispositivo formal, questão que poderia ser amplamente investigada no uso que Lacan faz da sua topologia estrutural. Mas o que acontece quando um modelo é construído para apreender um discurso historicamente situado?

Em 12/05/72, em uma conferência proferida em Milão, Lacan (1972) apresenta o que chama de discurso do capitalista, cujo matema consiste no discurso do mestre com uma troca de posições entre S_1 e $\$$, resultando em:



Vocês o veem: uma pequena inversão entre o S_1 e o $\$$, que é o sujeito, basta para que isso ande sobre rodas. Isso não pode andar melhor. Mas, justamente, isso anda rápido demais, isso se consuma [*consomme*], isso se

consuma [*consomme*] tão bem que isso se consome [*consume*]. (LACAN, 1972, p. 10)

No discurso do mestre, S_1 e S_2 funcionam no andar de cima como o par significante, deixando $\$$ sem conexão com o objeto a , ou seja, na medida em que o significante mestre funciona como agente ou semblante do discurso, o objeto ocupa o lugar da produção como algo perdido ou interdito ao sujeito, o mais-de-gozar. A inversão entre significante mestre e sujeito no lado esquerdo do matema do discurso do capitalista desmonta esse circuito. Se no discurso do mestre há o circuito $S_1-S_2-a-S_1$, no do capitalista isso passa a ser $\$-S_2-a-\$$, o que exclui o significante mestre da produção do objeto e inclui o sujeito, estabelecendo uma conexão direta do sujeito com o objeto. Uma relação consumada pelo consumo do objeto. A serviço do discurso capitalista funcionaria o discurso da psicoterapia, ainda afirma Lacan (1972, p. 10), um discurso que seria “verdadeiramente pestilento”.

Lacan não esclarece se o discurso do capitalista se refere a alguma cultura específica, não expõe suas delimitações geográficas ou históricas. Essa formalização é inclusive pouco mencionada e retomada no decorrer de seu ensino, o que podemos interpretar como uma despreocupação em articular o discurso do capitalista com outras questões. Curiosamente, nessa mesma conferência, Lacan chega (1972, p. 11) a dizer que só há quatro discursos, ou seja, o discurso do capitalista não é o quinto discurso que se acrescenta aos quatro anteriormente criados. Consideraremos o matema do discurso do capitalista também como uma solução localizada, uma formalização destinada a um problema específico e, a princípio, não articulada ou derivada de outras formalizações. Ele não necessariamente realiza uma revisão universalizável da articulação entre sujeito e cultura, não explica por si mesmo a contemporaneidade e suas possíveis formas clínicas, mas tampouco exclui a possibilidade desses desenvolvimentos teóricos. Muito pelo contrário, trata-se de um matema que produz essas questões e permite seus desdobramentos, revelando a potência criadora da topologia estrutural lacaniana.

Nessa mesma conferência, logo abaixo dos matemas dos quatro discursos e o do discurso do capitalista, Lacan (1972, p. 5-6) escreve: “Que se diga, como fato, fica esquecido detrás do que é dito no que se ouve” (*Qu'on disse, comme fait, reste oublié derrière ce qui est dit dans ce qui s'entend*) e “Esse enunciado, que é assertivo por sua

forma, pertence ao modal por isso que ele emite de existência” (*Cet énoncé qui est assertif par sa forme, appartient au modal pour ce qu'il émet d'existence*). Vejamos como o próprio Lacan (Ibidem, p. 13) comenta a segunda frase:

Esse enunciado, que é assertivo por sua forma, que eu qualifiquei de universal, pertence ao modal por isso que ele emite de existência [...]. Mas, enfim, o que é claro é que estamos nisso: a interrogar o “existe” no nível do matema, no nível do algoritmo. Não é senão no nível do algoritmo que é existência é concebível como tal. A partir do momento onde o discurso científico se instaura, isso quer dizer saber tudo, ele não se inscreve senão no matema. Saber tudo é um saber ensinável. Nós estamos aqui a colocar a existência como sendo isso que está ligado à estrutura-algoritmo.

A questão do “existe” é articulada ao matema enquanto enunciado universal que emite existência, o que sintetiza o que é sustentado nesta tese. A topologia estrutural opera através do universal criador, universalizante, emitindo existências materiais (no sentido descrito por Badiou). Se esse é o meio teórico empregado por Lacan, a questão sobre as estruturas clínicas na contemporaneidade deve, como prevê Bachelard, partir do método, não do objeto, isto é, a existência de uma modificação na cultura e no sujeito não será constatada como algo dado, afinal, em psicanálise lacaniana uma existência é sempre correlatada de uma emissão universalizante. O trecho destacado acima segue assim:

É um efeito de história que estejamos a nos interrogar, não sobre o nosso ser, mas sobre a nossa existência: penso, “logo sou” – entre aspas: logo sou. Seja isso a partir do que nasceu a existência, é aí que nós estamos. É o fato do *que se diga* – que é alguma coisa que veio a surgir na atualidade histórica. E aqui vocês não podem dizer de maneira nenhuma que é um fato de desejo teórico da minha parte, por exemplo. É assim que as coisas se situam, emergem. A emergência como tal do ordenamento do discurso: é a partir daí que há a emissão de existência de alguma coisa que também é do nível desse pequeno *a* pelo qual o sujeito se divide. (LACAN, 1972, p. 14).

Lacan usa o termo atualidade histórica associado ao *cogito*, ou seja, ao contexto cultural moderno e científico. Se o discurso do capitalista se destina a tratar de um fato contemporâneo pouco articulado por Lacan, por outro lado a modernidade caracterizada

pelo corte maior (Koyré) e o *cogito* cartesiano é amplamente justificada e desenvolvida em sua obra. Lacan se dedica muito mais a reconhecer a origem da psicanálise articulada ao aparecimento da ciência na cultura do que às questões propriamente contemporâneas. É isso que justifica que fale de atualidade histórica como o período inaugurado pelo *cogito*, mesmo que isso abranja alguns séculos. A existência onde “nós estamos” teria sido emitida pelo dito cartesiano, pelo *que se diga* enquanto fato.

Isso de forma alguma torna menos relevante o interesse da psicanálise pela contemporaneidade. A questão é que os meios teóricos para que a psicanálise pense a contemporaneidade devem ser igualmente pensados, sob pena de atribuição de uma insuficiência – que é na verdade da teoria – à cultura e ao sujeito. A topologia estrutural e as estruturas localizadas surgem como alternativas para a produção de zonas delimitadas de saber, para a *emissão de existências*, sem pretensões iniciais de uma revisão completa da noção de cultura em psicanálise em sua relação com novos tipos clínicos (estruturados ou não). A relação entre as estruturas localizadas faria parte de um trabalho posterior – apenas possível, mas não obrigatório. Assim, que um matema como o discurso do capitalista se dedique a uma questão histórica específica, sem determinar de início a qual período histórico exato se refere ou como se articula à clínica, não é necessariamente um problema a ser resolvido. Conforme ocorre nas ciências “duras”, não há a necessidade *a priori* de uma teoria unificada onde se reúnam as soluções locais para que estas se tornem válidas. Pelo contrário, a história da ciência demonstra que a unificação das diversas teorias parece um ideal sempre projetado para um futuro distante. Em psicanálise, pelo menos no que diz respeito à heterogeneidade de seus matemas, pode-se dizer o mesmo. Por isso, que cada região seja formalizada à sua maneira não é necessariamente um prejuízo, mas a possibilidade de que seja desenvolvida livremente sem a preocupação de que corresponda a outras teorizações prévias.

A correspondência entre diferentes teorias teria a vantagem de ordená-las sob um princípio único, tornando-as apenas partes de uma teoria maior. A imposição de um princípio ao qual todas teorias devem ser remetidas, contudo, fomenta uma homogeneização que em nada interessa à investigação científica de novos problemas. Muito pelo contrário, esse movimento criaria uma âncora que, muito embora teria um valor

de garante de coesão, prestar-se-ia facilmente a funcionar como um obstáculo epistemológico, atraindo para si aquilo que é novo e reduzindo o diverso ao que já é conhecido. Manteria, enfim, o espírito na confortável situação de confirmação daquilo que já foi estabelecido como válido e seguro.

Que a literatura psicanalítica contemporânea busque uma nova chave de interpretação que mantenha uma correlação entre sujeito e cultura é, por isso, importante. No mínimo, isso levanta a questão sobre a pertinência da manutenção da neurose como seu modelo principal. A substituição da neurose por outra chave única que explique tanto a contemporaneidade quanto o sujeito em seus novos tipos, formas, sintomas ou estruturas clínicas, porém, parece servir a uma ânsia de universal que ordene os problemas atuais da psicanálise. Nesse sentido, a topologia estrutural não nega um princípio único que reúna as estruturas localizadas, mas certamente não o supõe como condição prévia à investigação. Ela trata antes da invenção de ferramentas teóricas mais ou menos independentes que tratam de problemas específicos. A conexão entre os seus matemas faria parte de uma investigação posterior, mas apenas possível, não fundamental.

O que se estabelece assim é uma tensão, um movimento de produção de saber onde a possibilidade de que um novo modelo interprete um dispositivo já existente mantém a teoria em constante possibilidade de refundação. O movimento de produção teórica não seria tanto o da relação da teoria com as variações necessárias à sua aplicação clínica na contemporaneidade, mas como os meios teóricos *emitem existências* que, mais do que apenas organizar, criam e possibilitam uma prática.

Bibliografia

- AGAMBEN, G. (1993). *A comunidade que vem*. Lisboa, Portugal: Editorial Presença.
- AGAMBEN, Giorgio. (2009). *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos.
- ALBERTI, S; ELIA, L. (2008). Psicanálise e Ciência: o encontro dos discursos. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*. v.8 n.3 Fortaleza set. 2008 (pp. 779-802).
- ASSOUN, P.-L. (1993). *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago.
- ASSOUN, Paul-Laurent (1993/2012). *Freud e as ciências sociais: psicanálise e teoria da cultura*. São Paulo: Edições Loyola.
- BACHELARD, G. (1937/2010). *A experiência do espaço na física contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BACHELARD, G. (1938/1996). *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro, Contraponto.
- BACHELARD, Gaston (1971/2006). *A epistemologia*. Edições 70: Lisboa, Portugal.
- BADIOU, A. (1968/2007). *Le concept de modèle: introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*. Librairie Arthème Fayard.
- BADIOU, A. (1997/2009). *São Paulo: a invenção do universalismo*. São Paulo: Boitempo editorial.
- BADIOU, A. (1994). *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Rio de Janeiro: Remule-Dumará.
- BADIOU, A. (2007). *O século*. Aparecida, SP: Idéias e Letras.
- BAUMAN, Z. (1975/1999). *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAUMAN, Z. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BEIVIDAS, Waldir (2000). *Inconsciente et verbum: Psicanálise, Semiótica, Ciência, Estrutura*. São Paulo: Humanitas / FFLCH / USP.
- BRAGA, E. C. (2010). A intervenção psicanalítica no campo social: análise de uma experiência. Em: PELIZZOLI, M. (Org.). *Cultura de Paz*. Recife: Editora da UFPE.
- BULCÃO, M. S. M. (2008). *Sintoma e sinthoma: duas vertentes na arte de James Joyce*.

Disponível em:
<http://www.escolaletrefreudiana.com.br/UserFiles/110/File/carteis2008/artigo04.pdf>.
Acessado em 12/02/2014.

- CALLIGARIS, C. (1993). Sociedade e indivíduo. Em: FLEIG, M. (Org.): *Psicanálise e Sintoma Social*. São Leopoldo: Editora Unisinos. (pp. 183-196)
- CAMUS, A. (1942). *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Éditions Gallimard.
- CHEMAMA, R. (2007). *Depressão: a grande neurose contemporânea*. Porto Alegre: CMC Editora.
- COELHO, E. P. (1967). Introdução a um pensamento cruel: estruturas, estruturalidade e estruturalismos. Em: COELHO, Eduardo Prado (org.) *Estruturalismo: antologia de textos históricos* (pp. I-LXXV). São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
- COELHO DOS SANTOS, T. (2005). A prática lacaniana na civilização sem bússola. Em: COELHO DOS SANTOS, T. (Org.). *Efeitos terapêuticos da psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Contra Capa. (pp. 61-92)
- COUTINHO, L. G. (2005). A adolescência na contemporaneidade: ideal cultural ou sintoma social. Em: *Pulsional, Revista de Psicanálise*; ano XVII, n. 181, março/2005. (pp. 13-19). Disponível em http://www.editoraescuta.com.br/pulsional/181_02.pdf. Acessado em 13/02/2014.
- CUCHE, D. (1996/2002). *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2ª edição. Bauru: EDUSC.
- D'AGORD, M. R. L.; TRISKA, V. H. C. (2014). Da ciência do Real à escrita do Real. Em: SANTOS, T. C., SANTIAGO, J. e MARTELLO, A. (Org.). *Os corpos falantes e a normatividade do super social*. 1ed. Rio de Janeiro: Cia. de Freud. (pp. 171-198).
- DARMON, Marc. (1994). *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- DEBORD, G. (1967/1992). *La société du spectacle*. Paris: Les Éditions Gallimard.
- DELEUZE, G. (1972/2005). Em que se pode reconhecer o estruturalismo?. Em: DELEUZE G. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo, SP: Editora Iluminuras. (pp. 222-251)
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1972/2010). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed. 34.

- DERRIDA, J. (1967). A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. Em COELHO, E. P. (Org.). *Estruturalismo: antologia de textos históricos*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda. (pp. 101-123)
- DOR, J. (1995). *Introdução à leitura de Lacan, vol. 2*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- DUFOUR, D.R. (2000). *Os mistérios da trindade*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- DUFOUR, D.-R. (2005). *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- DUNKER, C. I. L. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma*. São Paulo: Boitempo.
- DUMONT, L. (1985). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- ECO, U. (2007). *A estrutura ausente*. São Paulo: Perspectiva.
- EIDELSZTEIN, A. (1992). *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- EIDELSZTEIN, A. (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.
- EIDELSZTEIN, A. (2007). *El grafo del deseo*. Buenos Aires: Letra Viva.
- EIDELSZTEIN, A. (2008a). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan, vol. I*. 2ª ed. Buenos Aires: Letra Viva.
- EIDELSZTEIN, A. (2008b). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan, vol II*. Buenos Aires: Letra Viva.
- EINSTEIN, A.; INFELD, L. (1938/2008). *A evolução da física*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ELIA, L. (2008). A letra na ciência e na psicanálise. Em: *Estilos da Clínica*, Vol. XIII, nº 25. (pp. 64-77)
- FORBES, J. (2012). *Inconsciente e responsabilidade: psicanálise do século XXI*. Barueri: Manole.
- FOUCAULT, M. (1966/2007). *As palavras e as coisas*. 9ª edição. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
- FOUCAULT, M. (1969/2006) *O que é um autor?* Cordeiro. 6ª ed. Lisboa: Nova Vega.

- FOUCAULT, M. (1976/1988). *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FREUD, Sigmund. (1996). *Obras Completas, ESB*. Rio de Janeiro: Imago:
- (1915). O Inconsciente. v. XIV. (pp. 165-209)
 - (1919) Prefácio a *Ritual: estudos psicanalíticos*, de Reik. v. XVI. (pp. 277-282)
 - (1926) A Questão da Análise Leiga. v. XX. (pp. 179-240)
 - (1930[1929]). O Mal-Estar na Civilização. v. XXI
 - (1933[1932]) Novas conferências introdutórias sobre psicanálise, v. XXII. (pp. 85-112)
 - (1937d). Construções em Análise. v. XXIII (pp. 275-287).
- GLYNOS, J., STAVRAKAKIS, Y. (2002) Postures and impostures: on Lacan's style and use of mathematical science. Em: GLYNOS, J., STAVRAKAKIS, Y. (Org.) *Lacan and Science*. London: Karnac Books Ltd.
- GOLDSTEIN, R. (2008). *Incompletude: a prova e o paradoxo de Kurt Gödel*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GRANGER, G.-G. (1960/1975a). *Pensamento Formal e Ciências do Homem*, vol. I. Lisboa, Portugal: Editorial Presença.
- GRANGER, G.-G. (1960/1975b). *Pensamento Formal e Ciências do Homem*, vol. II. Lisboa, Portugal: Editorial Presença.
- GRANON-LAFONT, J. (1987). *La topología básica de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- GUERRA, A.; FIGUEIREDO, A. C. (2008). Sujeito e invenção: a topologia borromeana na clínica das psicoses. *Ágora*, v. XI n. 2, jul/dez 2008. Rio de Janeiro-RJ. (pp. 283-297)
- HALL, S. (1992/2005). *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- HARARI, R. (2010). Palavra, violência, segregação. *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, 42 (2). (pp. 333-368)
- HAWKING, S.; MLODINOW, L. (2005). *Uma nova história do tempo*. Rio de Janeiro, RJ: Ediouro.

- HAWKING, S.; MLODINOW, L. (2011). *O grande projeto: novas respostas para as questões definitivas da vida*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira.
- JERUSALINSKY, A. (1993). O fantasma da lógica no social ou as razões científicas da corrupção. Em: FLEIG, M. (Org.): *Psicanálise e Sintoma Social*. São Leopoldo: Editora Unisinos. (p. 13-25)
- JORGE, M. A. C. (2008). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan. Vol. I: As bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- JULLIEN, F. (2009). *O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- KASNER, E.; NEWMAN, J. (1940/2001). *Mathematics and the imagination*. New York: Dover Publications, Inc.
- KEHL, Maria Rita (2009). *O tempo e o cão*. São Paulo: Boitempo.
- KOYRÉ, Alexandre (1957/2010). *Do mundo fechado ao universo infinito*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Forense.
- KOYRÉ, A. (1973/2011). *Estudos de História do Pensamento Científico*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense.
- LACAN, J. (1938/2003). Os complexos familiares na formação do indivíduo. Em: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (pp. 29-90)
- LACAN, J. (1953/1998). Função e Campo da Palavra e da Linguagem em Psicanálise. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (pp. 238-324)
- LACAN, J. (1953-54/1986). *O Seminário, Livro I: Os Escritos Técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1955/1998). Variantes do Tratamento Padrão. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (pp. 325-364)
- LACAN, J. (1957-58/1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (pp. 537-590)
- LACAN, J. (1960/1998a). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (pp. 807-842)
- LACAN, J. (1960/1998b). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (pp. 653-691)

- LACAN, J. (1961-62/2003). *Seminário 9: A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- LACAN, J. (1962-63/2005). *O Seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LACAN, J. (1964/1998a). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1964/1998b). Posição do inconsciente. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (pp. 843-864)
- LACAN, J. (1965/2003). Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise: resumo do seminário de 1964. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (pp. 195-197)
- LACAN, Jacques (1966/1998a). Ciência e verdade. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (pp. 869-892)
- LACAN, Jacques (1966/1998b). Do sujeito enfim em questão. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (pp. 229-237)
- LACAN, J. (1966/1998c). O seminário sobre “A carta roubada”. Em: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (pp. 13-68)
- LACAN, J. (1966/2003). Pequeno discurso no ORTF. Em: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (pp. 226-231)
- LACAN, J. (1965-66). *L’objet de la psychanalyse*. Disponível em gaogoa.free.fr. Acessado em 15/01/2016.
- LACAN, J. (1966-67/2002). *La lógica del fantasma*. Escuela Freudiana de Buenos Aires. (Publicação não comercial).
- LACAN, J. (1967-68). *O Ato Psicanalítico*. Escola de Estudos Psicanalíticos. (Publicação para circulação interna e uso dos membros)
- LACAN, J. (1968-69/2008). *O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1969) Intervention sur l’exposé de M. de Certeau, Congrès de Strasbourg (12/10/1968). Em: *Lettres de L’école Freudienne*, 7, p. 84. Disponível em: <http://www.ecolelacanienne.net/pictures/mynews/5634CFB898FE7EB394D5476585323802/1968-10-12c.pdf>. Acessado em 03/08/2015.

- LACAN, J. (1969-70/1992). *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1970/2003). Radiofonia. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (pp. 400-447)
- LACAN, J. (1971/2009). *O Seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1971/2011). *Estou falando com as paredes: conversas na capela de Sainte-Anne*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1972). *Du discours psychanalytique*. Conferência de 12/05/1972 em Milão. Disponível em <http://www.ecole-lacanienne.net/pictures/mynews/71439E93BC0D9BB3EDDC83DDF736661F/1972-05-12.pdf>. Acessado em 25/01/2016
- LACAN, J. (1972/2003). O Aturdido. Em: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (pp. 448-497)
- LACAN, J. (1972-73). *Encore*. Disponível em gaogoa.free.fr. Acessado em 12/02/2014.
- LACAN, J. (1972-73/1975). *Le Séminaire, livre XX: Encore*. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1972-73/1985). *O Seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1973-74). *Seminário 21: Les non-dupe errent*. Disponível em gaogoa.free.fr. Acessado em 24/01/2016.
- LACAN, J. (1974/2005). *O triunfo da religião, precedido de "Discurso aos católicos"*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1974-1975). *R.S.I.*. Disponível em gaogoa.free.fr. Acessado em 12/02/2014.
- LACAN, J. (1975a). *Joyce le symptôme I*. Conferência de 16/06/1975. Disponível em <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1975-06-16.doc>. Acessado em 12/02/2014.
- LACAN, J. (1975b). *Conférences dans les universités nord-américaines: le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology*. Disponível em: <http://aejcpp.free.fr/lacan/1975-12-02.htm>. Acessado em 25/01/2016.

- LACAN, J. (1975-76). *Le sinthome*. Disponível em gaogo.free.fr. Acessado em 12/12/2014.
- LACAN, J. (1976-77). *L'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre*. Disponível em gaogo.free.fr. Acessado em 02/082011.
- LACAN, J. (1977-78). *Le moment de conclure*. Disponível em gaogo.free.fr. Acessado em 25/01/2016.
- LALANDE, A. (1999). *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. (2001). *Vocabulário de Psicanálise* (4ª. ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- LEBRUN, J.-P. (2004). *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1952/2008). A noção de estrutura em etnologia. Em: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. (pp. 299-344)
- LIPOVETSKY, G. (1993/2005). *A era do vazio*. Barueri-SP: Manole.
- MAUAS, L. (2012). Un desorden creciente de la sexuación. *Lacan Quotidien*, n. 245. Disponível em http://www.eol.org.ar/la_escuela/Destacados/Lacan-Quotidien/LC-cero-245.pdf. Acessado em 12/02/2014.
- MELMAN, C. (2002). *Novas formas clínicas no início do terceiro milênio*. Porto Alegre: CMC Editora.
- MELMAN, C. (2003). *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- MICELA, R. (1982). *Antropologia e psicanálise: uma introdução à produção simbólica, ao imaginário, à subjetividade*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A.
- MILLER, J.-A. (2012). *Hay gran desorden en el real, en el siglo XXI*. Disponível em <http://www.lacanquotidien.fr/blog/2012/05/hay-gran-desorden-en-lo-real-en-el-siglo-xxi/>. Acessado em 12/02/2014.
- MILLER, J.-A. (n.d.). *Psychose ordinaire et clinique floue*. Disponível em <http://wapol.org/ornicar/articles/mlr0081.htm>. Acessado em 03/082015.
- MILNER, Jean.-Claude (1995). *L'Oeuvre claire: Lacan, la science, la philosophie*. Paris:

Seuil.

- MILNER, J.-C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MILNER, J.-C. (2008). *Le périple structural*. Paris: Verdier/poche.
- NASIO, J.-D. (1991). *Os olhos de Laura: o conceito de objeto a na teoria de Lacan seguido de uma introdução à topologia psicanalítica*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- OGILVIE, B. (1987) *Lacan: la formation du concept du sujet (1932-1949)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ORTIGUES, M.-C.; ORTIGUES, E. (1966/1989). *Édipo africano*. São Paulo: Editora Escuta Ltda.
- PETRY, L. C. (1993). Possibilidade e macroposições na Teoria de Jacques Lacan. Em: FLEIG, M. (Org.): *Psicanálise e Sintoma Social*. São Leopoldo: Editora Unisinos. (pp. 119-129)
- PIAGET, J. (2003). *O estruturalismo*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- RONA, P. (2012) *O significante, o conjunto e o número: a topologia na psicanálise de Jacques Lacan*. São Paulo: Annablume.
- RUIZ, C. (1994). La superficie como estructura. Em: *Topología y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires. (pp. 86-91)
- SAMPAIO, João Carlos Vieira (2002). *Topologia das superfícies: uma introdução intuitiva*. Disponível em: http://www2.dm.ufscar.br/~sampaio/xiiiibt_superficies.PDF. Acessado em 02/08/2011.
- SILVA, J. M. (2005). Vazio e comunicação da era “pós-tudo”. Apresentação a LIPOVETSKY, Gilles (1993/2005). *A era do vazio*. Barueri-SP: Manole. (pp. IX-XIV)
- SOKAL, A., BRICMONT, J. (2001). *Imposturas intelectuais*. Rio de Janeiro: Record.
- STEVENS, A. (n.d.) *La psychose ordinaire*. Disponível em: <http://www.causefreudienne.net/la-psychose-ordinaire/>. Acessado em 03/08/2015.
- TERESI, D. (2008). *As descobertas perdidas: as raízes antigas da ciência moderna, dos babilônios aos maias*. São Paulo: Companhia das Letras.

- TRISKA, V. H. C.; D'AGORD, M. R. L. (2009). A TopoLógica da Verdade. Revista *aSEPHallus*, Volume IV – n. 7, nov./2008 a abr./2009. Disponível em: http://www.isepol.com/asephallus/numero_07/artigo_01_port.html. Acessado em 12/02/2014.
- TRISKA, V. H. C. (2010) O que é a elasticidade da técnica psicanalítica? Revista *aSEPHallus* (Online), v. V, p. 5, 2010. Disponível em: http://www.isepol.com/asephallus/numero_09/artigo_05_revista9.html. Acessado em 12/02/2014.
- TRISKA, V. H. C.; D'AGORD, M. R. L. (2012). Surgimento e sobrevivência da Psicanálise. Em: COELHO DOS SANTOS, T.; SANTIAGO, J.; MARTELLO, A. (Org.). *De que real se trata na clínica psicanalítica? Psicanálise, ciência e discursos da ciência*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud (pp. 109-132).
- TRISKA, V. H. C.; D'AGORD, M. R. L. (2013a). O Corte Interpretativo em Psicanálise. Revista *Psicologia: Teoria e Pesquisa* (Brasília. Online), v. 29. (pp. 361-367)
- TRISKA, V. H. C.; D'AGORD, M. R. L. (2013b). A topologia estrutural de Lacan. Revista *Psicologia Clínica*, vol. 25, n. I. (pp. 145-161)
- VAYSSE, J.-M. (1999). *L'inconscient des modernes: essais sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*. Paris: Éditions Gallimard.
- WAGNER, R. (1975/2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- ZIZEK, S. (2002). Lacan between cultural studies and cognitivism. Em: GLYNOS, J.; STAVRAKAKIS, Y. (Org.) *Lacan and Science*. London: Karnac Books Ltd.